UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

MILITER AVEC LA FOLIE:
LE PLI POLITIQUE DU MOUVEMENT ANTIMANICOMIAL À RIO DE JANEIRO

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
PAULA BRUM SCHAEPPI

AVRIL 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À Zoé et Julia
inspiration quotidienne
avec la délicate simplicité d'exister

REMERCIEMENTS

Maintenant que le parcours doctoral s'achève, il est temps d'exprimer ma gratitude. Tout d'abord, je remercie la vie pour continuer de pulser, malgré les morts. En regardant vers le chemin parcouru, je perçois tant de « monde » à qui dire : *Obrigada* ! Merci beaucoup !

Commençons par remercier la *roda* du *núcleo* de Rio du MNLA, les militantes et militants et tous ceux et celles qui ont participé à la recherche sur le terrain. Merci d'avoir généreusement partagé votre lutte, vos idées, vos sourires et vos inquiétudes.

Un grand merci à mes chers directeurs de thèse, Marcelo Otero et Lourdes Rodriguez, pour les discussions, le soutien et le partage. Merci Marcelo pour la liberté avec laquelle tu nous invites à réfléchir. Merci Lourdes pour ta présence, pour ton engagement et le plaisir de partager des interrogations communes.

Un merci sans nom à mon compagnon, Sylvain Odier, pour le partage quotidien, l'amour et la patience.

Merci à l'ARUCI-SMC et tous les collectifs qui la composent, brésiliens et québécois, particulièrement les Comités citoyens pour les belles rencontres et les questionnements. Un merci spécial à Rosana Onocko Campos, Diana Gagnon, Pierrette Richard et Hélène Grandbois.

Je remercie chaleureusement Eduardo Passos pour les échanges à Rio, à New York et à distance. Notre connexion théorico-amicale, ainsi que celle avec les collectifs Enativos et Limiar, ont été fondamentales dans la production du

présent texte. Un merci spécial à Lorena Guerini, Iacã Macerata, Vitor Regis, Jorge Melo et Leticia Renault.

Je tiens à remercier de tout cœur Lila qui nous a généreusement accueillis dans sa maison à Rio, rendant ainsi le séjour carioca très agréable. Je remercie aussi Céline et Cosette pour le soutien logistique et les encouragements en terres québécoises et suisses.

Un merci spécial aux compagnes et compagnons de traversée dans l'aventure de la thèse et de la vie: à Thais Otanari pour le lien et la connexion avec le Brésil, à Corina Borri-Anadon pour les discussions et le délicieux voisinage, à Isabelle Ruelland pour l'échange et l'accouchement de papier, à Emmanuelle Khoury et Céline Cyr pour le coup de main final, à Renaud Goyer pour le soutien, à Geneviève Boulay pour la complicité, à Martin Choquette et Guillaume Sirois pour le partage de l'art de vivre, à Carlos da Cruz pour l'amitié transcontinentale, à Estelle Grandbois pour l'affinité, à Jorge Melo pour l'amitié poético-philosophique et à Leticia Renault pour la promenade alpine dans les méandres de l'analyse cartographique. Merci au collectif amical montréalais qui a rendu les hivers moins glacés : Loïc, Tania, Cristian, Jade, Lê et Tha.

Je remercie spécialement trois femmes jouant un rôle décisif dans ma trajectoire : Lorraine Odier pour nos cafés au soleil et nos mille discussions, Lilian Canário pour l'inébranlable lien et pour la joie de rire tout en philosophant, Lorraine Guay pour l'amitié et l'initiation dans les chemins qui relient santé mentale et politique.

Je remercie l'équipe de recherche ERASME pour les discussions collectives. Cette thèse résulte aussi des réflexions partagées avec vous durant les réunions.

Je remercie ceux ayant soutenu financièrement la réalisation de la présente thèse : le Ministère de l'éducation des loisirs et du sport du Québec et le FQRNT ; l'ARUCI-SMC et le Département de sociologie de l'UQAM.

Merci à mes maîtres, qui m'ont donné l'envie de poursuivre la réflexion et de devenir chercheure : Miriam Rabelo, Paulo Cezar Alves, Wilson Senne, Luis Izidoro, Deena White, Lourdes Rodriguez et Marcelo Otero.

Je remercie les services de garde qui ont chaleureusement accueilli mes filles, permettant de concilier travail intellectuel et maternité. Un grand merci aux éducatrices du CPE populaire St-Michel à Montréal et du CVE Valency à Lausanne.

Un merci posthume à ceux qui sont partis de ce monde : à ma mère Cristiana, merci pour tout, la vie, l'amour, l'amitié, *quanta saudade* ! À mon père Fred, merci pour l'amour intense et les magnifiques tableaux, j'aurais aimé trinquer avec toi qui me disais toujours : « Écris, écris, écris ! ». À ma grand-mère Dulce, merci pour m'avoir transmis le plaisir de lire. À mon grand-père Otto, merci pour m'avoir appris la jouissance de vivre.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES ix

RESUME ET MOTS-CLES x

ABSTRACT AND KEYWORDS xii

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I
TRANSFORMER LES RAPPORTS ENTRE FOLIE ET SOCIETE :
UN MOUVEMENT SOCIAL MINEUR PRODUCTEUR D'UN PLI POLITIQUE ? 12

1.1 Rapports entre folie et société: l'apport des mouvements sociaux mineurs . 12

1.1.1 Penser les rapports entre folie et société :
de la pensée nomade aux débats contemporains 12

1.1.2 Transformer les rapports entre folie et société :
les mouvements sociaux en santé mentale 27

1.2 Le pli politique: un outil analytique 32

1.2.1 Le pli 33

1.2.2 Le politique et les micropolitiques 38

1.3 Penser un mouvement social en tant que producteur d'un pli politique ? 46

1.3.1 Définir les mouvements sociaux 46

1.3.2 Le mouvement *antimanicomial* brésilien produit-il un pli politique? 58

CHAPITRE II
TRAJECTOIRE DU MOUVEMENT *ANTIMANICOMIAL*
DANS LE CONTEXTE BRESILIEN 61

2.1 Le Brésil et ses liens paradoxaux avec la folie 61

2.1.1 Douter, dévorer l'autre et incarner les blessures 62

2.1.2 Précarité, inégalités et processus de démocratisation 72

2.1.3 Quelques singularités brésiliennes : interactions et travail 78

2.2 Le mouvement *antimanicomial* et la lutte pour une société sans asiles 81

2.2.1 Les luttes dans le champ de la santé : la réforme sanitaire et le SUS 82

2.2.2 La réforme psychiatrique et la lutte antimanicomial:
trajectoires et liens 88

2.2.3 Le MNLA au debout du XXIe siècle: repères et enjeux actuels 111
CHAPITRE III
L'APPROCHE METHODOLOGIQUE : UNE RECHERCHE CARTOGRAPHIQUE. 120
3.1 L'approche cartographique 122
3.1.1 La production de connaissances 129
3.1.2 Rencontres et expériences: un même plan d'immanence 132
3.1.3 L'analyse cartographique 134
3.2 Le terrain : cohabiter dans un territoire 137
3.2.1 L'entrée sur le terrain : basculements du regard 139
3.2.2 Les observations participantes et les entretiens 150
3.2.4 Quelques mots sur qui recherche 158
3.3 L'analyse comme couture 160
3.3.1 Le processus d'analyse: laisser reposer puis coudre 160
3.3.2 La *roda* comme ancrage pour analyser le pli politique 163
3.3.3 Du terrain à l'écriture : contexte de production de la thèse 165
CHAPITRE IV
DANS LA RODA : AU FIL DES DISCUSSIONS 167
4.1 Le *núcleo* carioca du MNLA : un collectif *antimanicomial* militant 169
4.1.1 Qu'est-ce qui se passe dans la *roda*? 169
4.1.2 Qui sommes-nous ? Le collectif se définit 172
4.1.3 Principales actions collectives agencées dans la roda 180
4.2 Discussions et délibérations : enjeux et analyseurs 182
4.2.1 Le « passe libre » : la question de la circulation 182
4.2.2 L'internement forcé des usagers de drogues: retour de l'asile ? 193
4.2.3 Le militantisme des usagers : enjeu de la scission 217
CHAPITRE V
AGENCER FOLIE ET MILITANTISME : MICROPOLITIQUES DE LA *RODA* 239
5.1 La circulation de la parole: encadrement et fuites ou les voies de la folie ... 239
5.2 L'enjeu de la segmentation et la micropolitique de la latéralité 249
5.3 Composer entre les différences: une micropolitique inclusive 255

5.4 Les affects et les corps : des rencontres micropolitiques 257

CHAPITRE VI
FAIRE SENS ENTRE SOUFFRANCE ET MILITANTISME :
LE PERSPECTIVISME MILITANT 264

Contexte et ambiance des entretiens 268

6.1 Militer dans le mouvement antimanicomial 272

6.1.1 Relations et processus dans la production du pli politique 273

6.1.2 Militer dans le *núcleo* de Rio du MNLA : affects et expériences 286

6.2 Folie et militantisme : expériences et concepts 291

6.2.1 Souffrance et militantisme : visions et utopies 291

6.2.2 Qu'est-ce que la folie ? Perspectivisme militant 299

6.3 Le militantisme des usagers: action collective,
empowerment ou nouveau stigma ? 304

6.3.1 Démocratisation et politisation 305

6.3.2 Expériences singulières, champ commun et inégalités 307

6.3.3 Incarner ou faire circuler le pouvoir ?
Débats autour de l'*empowerment* 316

CONCLUSION 323

LE PLI POLITIQUE ET SES EFFETS 323

ANNEXE A
FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT 341

ANNEXE B
GUIDE D'ENTRETIEN 345

BIBLIOGRAPHIE 347

LISTE DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ARUCI-SMC	Alliance internationale de recherche universités-communautés Santé mentale et citoyenneté
CAPs	Centres d'attention psychosociale
CNSM	Conférence nationale de santé mentale
MNLA	Mouvement national de lutte *antimanicomial*
MTSM	Mouvement des travailleurs en santé mentale
NMS	Nouveaux mouvements sociaux
RENILA	Réseau inter-centres de la lutte *antimanicomial*
RP	Réforme psychiatrique
RS	Réforme sanitaire
SUS	Système unique (universel) de santé

RESUME ET MOTS-CLES

Cette thèse vise à comprendre comment un mouvement social – le mouvement *antimanicomial* (anti-asilaire) brésilien – contribue aux transformations contemporaines des rapports sociaux à la folie. Elle propose une discussion sur l'articulation entre folie et politique par le biais d'une cartographie de l'antenne (*núcleo*) de Rio de Janeiro de ce mouvement. Suivant cette approche méthodologique – qui implique de participer au territoire collectif de production de sens qu'elle propose d'étudier – l'enquête de terrain effectuée en 2012 consiste en des observations participantes de réunions et des entretiens avec des militants. Au Brésil, le mouvement *antimanicomial* est un acteur incontournable de la Réforme psychiatrique visant la construction d'une politique publique de santé mentale non asilaire et inclusive. À l'heure actuelle, avec l'engagement militant des « usagers de services de santé mentale» le mouvement *antimanicomial,* et notamment son antenne de Rio, expérimentent un agencement singulier entre folie et militantisme. Ce dernier est investigué à travers la notion de pli politique. Dans une mise en dialogue entre la philosophie de Deleuze et Guattari et celle de Rancière, cette notion fonctionne en tant qu'outil analytique permettant d'interroger les productions du Mouvement national de lutte *antimanicomial* (MNLA) de Rio. Ainsi ce travail de recherche explore la façon dont le pli politique du MNLA se produit en tant qu'expérimentation de déplacements dans les lignes de partage de pouvoir/savoir. Ces déplacements sont multiples et la cartographie proposée dans cette thèse permet d'en saisir quelques-uns. Le premier est l'espace politique ouvert par le mouvement, qui se concrétise depuis environ trente ans sous la forme de *rodas* (assemblées délibératives) bimensuelles, des discussions et actions collectives qui s'y tissent, mais aussi des débats et controverses qui s'y articulent. En 2012, les luttes contre les restrictions à la mobilité dans la ville, contre l'internement forcé des personnes en situation d'itinérance sous prétexte de consommation de drogues, ou pour l'affirmation d'un militantisme des usagers légitime, sont les principaux thèmes de cet espace politique. Le deuxième déplacement consiste en l'actualisation de micropolitiques dans la *roda*. La « latéralité », l'inclusion et la composition avec des prises de parole disjonctives dans un style de militantisme où l'inter-affectation des corps est une composante essentielle sont des exemples de micropolitiques analysées. Le troisième déplacement identifié par le biais du « perspectivisme » militant est une multitude de façons de faire sens avec le militantisme où les affects, les expériences et la souffrance psychique sont des éléments indispensables à la composition collective d'un « plan commun ». La cartographie du pli politique du MNLA à Rio permet de saisir l'imbrication peu explorée entre folie et politique. À

partir du cas brésilien, elle permet d'interroger plus largement les rapports que les sociétés contemporaines entretiennent avec l'univers de la folie. Après plusieurs années de désinstitutionalisation, la circulation de la différence dans l'espace public et de prises de parole disjonctives dans les espaces politiques sont-elles effectives? Cette recherche cartographique permet d'approcher les débats et questionnements collectifs d'un mouvement social « en train de se faire » dans sa lutte contre les nouvelles formes d'enfermement et pour « une société sans asiles ».

MOTS-CLES: santé mentale, pli politique, folie, militantisme, mouvement *antimanicomial*

ABSTRACT AND KEYWORDS

This doctoral dissertation aims to understand how a social movement – the Brazilian anti-asylum (*antimanicomial)* movement – contributed to contemporary transformations in the social relationship with madness. Through a cartography of the branch (*núcleo*) of this movement in Rio de Janeiro, this dissertation provides a discussion on the relationship between madness and politics. Given this methodological approach, which requires participation in the collective production of meaning that this project aims to study, the field work (2012) consists of participant observation of meetings and interviews with activists. In Brazil, the *antimanicomial* movement is a key player in the psychiatric Reform that aimed to develop a non-asylum, inclusive public mental health policy. At the present time, with the activist engagement of "mental health service users" the *antimanicomial* movement and notably its source in Rio de Janeiro, is experiencing a unique arrangement between madness and activism. The latter is investigated using the notion of fold policy. In a dialogue between the philosophies of Deleuze and Guattari and that of Rancière, this notion is used as an analytical tool that allows for a questioning of the outcomes of the National Anti-asylum Movement (NAM) in Rio. As such, this research project allowed for an exploration of how the fold policy of the NAM is produced through the shifts in the dividing lines of knowledge and power. These shifts are multiple and the proposed mapping in this dissertation allows for some of these shifts to be understood. The first is the political space that is opened up by the movement that has been materializing over the last thirty years in the form of bimonthly *rodas* (assemblies), discussions and collective actions, but also in the form of debates and controversies. In 2012, the fight against mobility restrictions in the city, against involuntarily confinement of people in situations of homelessness under the pretext of drug abuse, or for the affirmation of the legitimate activism of users, are the principal themes of this political space. The second shift consists in the realization of micro politics in the *roda*. Examples of micro politics that are analyzed in this dissertation are the "laterality", inclusion and composition with the disjunctive, activist-style of speaking out. The third shift, identified by the bias of activist « perspectivism», is the multitude of ways to make sense of activities where emotions, experiences, and mental suffering are the indispensable elements for the collective production of a « common plan ». The mapping of the fold policies of the NAM in Rio allows for an understanding of the underexplored overlap between madness and politics. From the Brazilian example, the ethnographic mapping opens the way for a broader questioning of the connections that contemporary societies have with the universe of madness. After several years of deinstitutionalization, are the circulation of difference in the public space and the disjunctive speeches in the political spaces effective? In addition, this mapping research provides a link between the debates and

collective questions of a social movement that is "happening now" in the struggle against new forms of confinement and for a "society without asylums".

KEYWORDS: mental health, fold policy, madness, activism, anti-asylum movement

INTRODUCTION

Réfléchir sur les rapports entre folie et société n'a rien de nouveau. A la frontière entre la philosophie, l'histoire, la littérature et la sociologie, Foucault ouvre un chantier de recherche sur cette question avec l'*Histoire de la folie à l'âge classique* (1972). Après lui, plusieurs auteurs tentent de rendre compte des liens entre ces deux champs d'expérience. La folie et ses multiples facettes en matière de diagnostics et symptômes serait-elle l'expression d'une crise du lien social ? Mettrait-elle en évidence la fragilité des limites entre subjectivité et monde social (Castel, 2009)? Serait-elle indissociable de ce qui est socialement considéré problématique (Otero, 2010; Otero et Roy, 2013), ou serait-elle plutôt le symptôme d'individus dont les cerveaux ne fonctionnent pas « normalement » et donc symptomatique de troubles neurologiques? Plusieurs réponses s'ébauchent selon les approches et disciplines impliquées.

Tout un ensemble de dispositifs psychiatriques, pharmacologiques, psychosociaux et communautaires se déploient dans le monde social afin de traiter ou d'aider les personnes vivant avec des « problèmes de santé mentale » de nos jours, et une vaste littérature sur leur « rétablissement » ne cesse de se développer. Toutefois, depuis le « grand désenfermement » (Castel, 1973) – pendant lequel les processus de désinstitutionalisation se sont enclenchés dans divers pays à travers une transformation de l'offre de soins en santé mentale de l'asile vers la communauté – l'inclusion sociale des « fous[1] » est devenue une visée des dispositifs (Otero, 2010). Mais de quel social parle-t-on? Comment comprendre les liens entre folie et société dans ce nouveau contexte?

[1] Le masculin est utilisé dans le présent texte comme incluant les variations de genre. La

La question des liens entre folie et société est abordée de diverses manières par une multitude de disciplines : la psychologie, le travail social, la psychanalyse, la psychiatrie, la sociologie et l'anthropologie, entre autres. Si les disciplines « psy » sont depuis longtemps aux prises avec la question de la « folie », de son traitement et de la difficile intégration sociale des « fous », la sociologie a aussi développé une tradition disciplinaire dans ce domaine que l'on appelle aujourd'hui la sociologie de la santé mentale. Roger Bastide (1965), Ervin Goffman (1979) et Robert Castel (1973) sont précurseurs de ce champ. Avec une distance critique rendue possible par son indépendance vis-à-vis des dispositifs de soins et du pouvoir/savoir qu'ils opèrent, le regard sociologique permettrait peut-être de saisir autrement l'imbrication contemporaine de ces deux champs d'expérience (folie et monde social). Sachant le risque, souligné par Pierre-Henri Castel (2009), de développer un « sociologisme » qui ne perçoit que le contrôle social et la construction sociale de la folie, quel regard est possible pour le sociologue lorsqu'il s'aventure dans ce terrain occupé par les disciplines psy?

Si les recherches sociologiques s'intéressent notamment aux dispositifs de soins et aux politiques publiques, le champ de la santé mentale est aussi un champ de luttes investi par des mouvements sociaux. Avec les processus de désinstitutionalisation, ces derniers ont joué un rôle, plus ou moins important selon le contexte national, dans la transformation des dispositifs de soins et des politiques de santé mentale. Que dire de leur militantisme à l'heure actuelle?

Portant la transformation des liens entre folie et société comme projet explicite, les mouvements sociaux en santé mentale sont investis par ceux que les politiques et dispositifs de soins ciblent : les « fous », ou plutôt les usagers de services de santé mentale. Historiquement exclus du débat politique et des agoras démocratiques, voyant leurs prises de parole confinées au témoignage

(Skuza, 2011), au récit de soi, au délire ou à « l'aveu » (Foucault, 1972), comment comprendre le phénomène du militantisme des « fous » tel qu'il se produit actuellement?

Inspirée de la philosophie de Gilles Deleuze et Félix Guattari, je propose dans le présent manuscrit de cartographier[2] un mouvement social qui lutte pour transformer les liens actuels entre folie et monde social : le mouvement *antimanicomial*[3] brésilien. La folie est ici pensée en tant qu'expérience comportant une multitude de sens (Foucault, 1972) et non réductible aux catégories psy. Le monde social est lui compris en tant qu'« intermonde malléable » composé de contraintes et de textures (Martuccelli, 2005).

Au Brésil, le mouvement *antimanicomial* a historiquement joué un rôle fondamental dans le processus en cours de désinstitutionalisation de la folie à travers son influence sur la mise en œuvre de la Réforme psychiatrique. D'ailleurs, c'est souvent par cet angle qu'il est étudié (Amarante, 2010; Lüchmann et Rodrigues, 2007). À l'heure actuelle, avec le militantisme des « usagers », le mouvement *antimanicomial*, et notamment son antenne (*núcleo)* de Rio de Janeiro, expérimentent un agencement singulier entre folie et militantisme. C'est cet agencement, dans le sens deleuzien du terme, que je propose d'analyser dans le présent manuscrit. Gilles Deleuze (1996) définit l'agencement comme suit:

---

[2] La cartographie est ici comprise, comme nous le verrons plus bas, en tant qu'approche méthodologique affirmant la recherche comme composant un « paysage » narratif avec le collectif, les personnes et les concepts rencontrés.

[3] La traduction proposée en anglais par les auteurs brésiliens étant *anti-asylum,* en français le terme anti-asilaire peut porter à confusion étant donné que le terme asile réfère aussi au droit d'asile des personnes réfugiées. C'est pour cette raison que le terme reste en portugais dans le présent texte.

> On ne sort effectivement des dualismes qu'en les déplaçant à la manière d'une charge, et lorsqu'on trouve entre les termes, qu'ils soient deux ou davantage, un défilé étroit comme une bordure ou une frontière qui va faire de l'ensemble une multiplicité, indépendamment du nombre des parties. Ce que nous appelons agencement, c'est précisément une multiplicité. (Deleuze et Parnet, 1996, p. 160)

La présente recherche investigue l'agencement folie-militantisme en posant la question suivante : l'antenne de Rio de Janeiro du mouvement *antimanicomial* produit-elle un « pli politique » ? Le concept de pli est, lui aussi, emprunté à Gilles Deleuze (1988, 1986), il permet d'interroger les transformations produites par le mouvement *antimanicomial* en tant que processus toujours mouvant et multiple. Le politique est ici compris dans le sens proposé par Jacques Rancière. Pour ce dernier « la politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part. » (Rancière, 1995, p. 31). Cette interruption s'effectuerait, selon l'auteur, par une « torsion » ou un pli.

Dans un dialogue avec l'œuvre de Foucault, Deleuze situe les processus de subjectivation en tant que plis des « strates de savoir » et des « diagrammes de pouvoir » (Deleuze, 1986)[4]. Allant dans le même sens, il s'agit dans la présente recherche d'interroger ce que produit le Mouvement national de lutte *antimanicomial* (MNLA) de Rio à l'heure actuelle. Produit-t-il un pli politique dans les lignes de partage de savoir/pouvoir ? Transforme-t-il les rapports entre folie et société? Que produit-il lors de ses assemblées délibératives? Comment agence-t-il folie et militantisme?

À travers une approche méthodologique cartographique – qui implique d'accompagner et de participer au territoire collectif de production de sens

[4] La pertinence de ces concepts (pli, politique et micropolitiques) pour l'analyse et leur explicitation ainsi qu'une discussion avec la sociologie des mobilisations sont développées au chapitre I.

qu'elle propose d'étudier – les analyses proposées dans ce manuscrit proviennent d'une enquête effectuée en 2012 auprès de l'antenne carioca du Mouvement national de lutte *antimanicomial* (MNLA), à partir notamment d'observations participantes des réunions et d'entretiens avec des militants[5]. L'approche cartographique, expérimentée au Brésil notamment par des recherches en santé (Abrahão *et al.*, 2013) et en psychologie sociale (Passos et Kastrup, 2009 ; Zambenedetti et Silva, 2011), envisage la recherche comme une implication sur le « terrain » à partir de laquelle se construisent des « analyseurs ». « Rechercher » consiste à produire, à partir de la rencontre avec le « terrain » étudié, des analyses et des récits participant à la trame de la constitution socio-historique de ce dernier. La présente recherche dialogue ainsi avec les réflexions militantes et envisage de participer à la construction, toujours en cours, d'une pensée *antimanicomial* en mouvement.

La recherche présentée dans ce manuscrit se situe aux frontières de plusieurs champs d'étude. Portant sur un mouvement social agissant dans le champ de la santé mentale, elle se situe à la frontière entre deux sous-champs de la sociologie : la sociologie des mobilisations et la sociologie de la santé mentale. Elle se situe aussi à la frontière entre la philosophie et la sociologie dans la mesure où elle se sert d'outils conceptuels issus de la philosophie pour étudier un agencement collectif existant actuellement dans le monde social. En se déployant entre divers territoires physiques, la présente recherche se situe également à la frontière entre deux langues (portugais/français) et entre plusieurs cultures ou traditions (brésilienne, québécoise, militante et universitaire, entre autres). Elle fait ainsi le pari d'un travail qui s'alimente des porosités, des limites, des « entre » et des agencements surprenants, auxquels invite la réflexion militante sur les relations folie-politique.

---

[5] Pour une description du « terrain », voir section 3.2 du chapitre III.

Il s'agit dans le présent manuscrit d'interroger ce qu'engendre le MNLA de Rio à travers une analyse des discussions lors des assemblées délibératives (*rodas*) ayant lieu durant les réunions du *núcleo* (chapitre IV), des micropolitiques ou « relations de forces » présentes (chapitre V) et du perspectivisme militant, c'est à dire des récits et concepts développés lors des entretiens (chapitre VI). Ainsi, la question de la « participation » politique des usagers de services de santé mentale est abordée en tant qu'enjeu de l'agencement entre folie et militantisme tel qu'il s'expérimente par un mouvement social « en train de se faire » (Cefaï, 2007).

La trajectoire du mouvement *antimanicomial* dans le contexte brésilien est présentée au chapitre II, mais nous pouvons déjà relever que ce mouvement, qui émerge dans les années 1980 durant l'ouverture démocratique, après 21 ans de dictature civile-militaire, lutte pour l'extinction des asiles psychiatriques avec son mot d'ordre : « Pour une société sans asiles ». Afin de comprendre le mouvement dont il est question, abordons d'emblée les trois principales « causes » qu'il porte à l'heure actuelle, car ce sont des « nœuds » autour desquels le mouvement continue de lutter et d'exister.

La première est la plus ambitieuse et radicale : c'est la transformation de l' « imaginaire social de la folie ». Elle vise la libération de son expérience et le passage d'un rapport de domination, de violence, d'enfermement et de mortification, à un rapport de cohabitation entre les différences, de circulation dans le territoire, d'expression et de non-répression. Cette cause cible la transformation de la société et des mentalités.

Cette première « cause » en implique nécessairement deux autres, soit la transformation des services de santé mentale et le respect des droits des personnes vivant avec un problème de santé mentale. Ainsi, la transformation des manières de soigner la souffrance psychique implique, dans la perspective du mouvement, la fermeture des asiles psychiatriques, la co-construction, la cogestion et l'inclusion sociale des personnes concernées ainsi que l'amélioration des conditions de travail des intervenants dans les dispositifs « substitutifs ». Les cibles des revendications et transformations sont le réseau de soins et les services de santé mentale.

La troisième cause portée par le mouvement concerne le respect des droits des personnes vivant avec la souffrance psychique : les usagers de services de santé mentale. Elle va de la dénonciation des abus subis par ces derniers jusqu'à l'affirmation de leurs droits en tant que citoyens, sujets politiques et personnes libres, égales et différentes. Cette cause vise à la fois l'*empowerment* des personnes concernées, la transformation de la société en milieu non discriminant et inclusif, et les services en tant que lieux de respect des droits.

La Réforme psychiatrique brésilienne a effectué un virage impressionnant en matière d'offre de services au cours de la dernière décennie. Partant d'un modèle centré sur l'internement asilaire, elle a conduit au développement d'un réseau psychosocial territorialisé ayant comme principal dispositif les Centres d'attention psychosociale (CAPs). Si, en 2001, il existait 424 CAPs au Brésil, en 2011 ils sont 1742 et la couverture populationnelle en santé mentale du pays passe de 21% à 72% (Ramminger, 2014, p. 46; Brasil, 2012). Au sein du mouvement, personne ne questionne les acquis d'une Réforme misant sur la substitution des asiles par des services où il est possible de « soigner en liberté » (Lobosque, 2011). Toutefois, plusieurs militants considèrent que les deux autres

« causes » du mouvement, soit la libre circulation et les droits des usagers, n'ont pas connu les avancées escomptées. Comme nous le verrons, le perspectivisme militant varie entre le souhait de continuer de miser sur le développement du réseau de services substitutifs à l'hôpital psychiatrique et celui de promouvoir des transformations au niveau des mentalités ou des droits.

Ces trois causes s'articulent et s'expérimentent de diverses manières au sein du *núcleo* comme en dehors, mais elles définissent les contours du projet et de l'utopie *antimanicomial* tels qu'ils s'actualisent de nos jours, particulièrement à Rio. Est-ce que le *núcleo* de Rio du MNLA expérimente ces causes de façon *micropolitique* ? Comment est-ce que l'agencement folie/militantisme se configure dans ce collectif et selon le perspectivisme militant ?

Le présent manuscrit se structure de la manière suivante : tout d'abord, au chapitre I, la problématique est développée à travers un questionnement sur les liens entre folie et société. Comment des perspectives théoriques dites « critiques », notamment celle de Deleuze et Guattari (1972 ; 1980), conçoivent ces derniers ? Tout en parcourant les débats contemporains sur les rapports entre folie et société, je propose de les aborder par le biais des luttes visant à les transformer, et particulièrement celles des mouvements sociaux en santé mentale. En interrogeant les sens du politique pour penser le mouvement social à l'étude, les outils conceptuels utilisés lors de l'analyse sont présentés et définis, notamment ceux de pli politique et de micropolitiques. Le premier chapitre s'achève par une discussion avec la sociologie des mobilisations et autour du questionnement suivant : Le MNLA brésilien, et particulièrement son antenne de Rio, produit-il un pli politique ?

Le deuxième chapitre situe la trajectoire du MNLA dans le contexte brésilien. Tout d'abord, il est question d'explorer des aspects socioculturels permettant de comprendre les rapports paradoxaux entretenus dans le pays avec l'univers de la folie. Alors que des blessures historiques telles que la colonisation, l'esclavage et la dictature civile-militaire sont encore présentes de nos jours, l'« anthropophagie » est envisagée comme une stratégie singulière de résistance. Dans un contexte social d'inégalités et de précarité où des processus de démocratisation sont en cours, il est aussi question des rapports avec le travail et de la place importante des interactions sociales. Ensuite, la trajectoire du MNLA au pays est racontée à travers une brève histoire des luttes pour la construction du système public de santé – et plus particulièrement de santé mentale – brésilien. L'émergence du MNLA, ses liens avec la Réforme psychiatrique brésilienne et ses enjeux contemporains sont ainsi présentés et problématisés. Est-ce que des processus de démocratisation sont en cours ? Si oui, comment les comprendre ?

Au chapitre III, la méthodologie de recherche est présentée et discutée. Il s'agit d'une recherche qualitative avec une approche cartographique. Il est question des façons dont cette approche conçoit les connaissances, l'implication du chercheur dans son champ de recherche et le travail d'analyse. À travers un récit de l'entrée sur le terrain et des questionnements et basculements du regard vécus, la pertinence de l'approche cartographique est explicitée, tout comme les méthodes utilisées, soit les entretiens et observations participantes. Comment analyser tout en composant avec la pensée que le terrain de recherche produit ?

Dans le chapitre IV, sur la base des observations participantes effectuées auprès de l'assemblée délibérative (*roda*) de l'antenne (*núcleo*) de Rio de Janeiro du MNLA, il est question de sa configuration et des principaux thèmes et enjeux

rencontrés. Comment ce collectif militant se définit-il ? Quelles actions collectives y sont agencées ? Ensuite, des enjeux et analyseurs sont construits à partir de l'analyse des principaux thèmes des discussions et délibérations. Ces derniers sont le « passe libre », l'internement forcé des usagers de drogues et le militantisme des usagers.

Le chapitre V aborde les manières dont la *roda* du *núcleo* agence folie et militantisme. Il tisse sa discussion à partir de la question suivante : quelles micropolitiques sont produites durant les réunions ? Ainsi, il est question d'abord de la circulation de la parole, de ses encadrements et fuites. Puis, à travers l'analyse des façons de fonctionner du collectif en question, il est possible d'énoncer une micropolitique de la « latéralité » et une micropolitique inclusive présentes. Finalement, une discussion sur les affects et les corps en tant que composantes du mouvement est proposée.

Au chapitre VI, sur la base des entretiens réalisés avec des militants, il est question des multiples perspectives soutenues concernant les sens de leur engagement et des liens avec leurs expériences de la souffrance psychique. Ensuite, il est question des façons dont ils pensent la folie et le militantisme, notamment celui des usagers.

La conclusion est l'occasion d'une discussion sur les contributions de la présente recherche aux débats contemporains en sociologie de la santé mentale à travers un questionnement sur le politique et ses liens avec la folie. L'apport de la cartographie du MNLA de Rio aux discussions dans le champ de la sociologie des mobilisations est aussi développé, notamment en ce qui concerne les micropolitiques et la dimension affective, indispensables pour penser le militantisme contemporain. Finalement la question suivante est explorée:

comment la cartographie du MNLA de Rio aide-t-elle à penser les transformations en cours dans les liens entre folie et société ?

CHAPITRE I
TRANSFORMER LES RAPPORTS ENTRE FOLIE ET SOCIETE : UN MOUVEMENT SOCIAL MINEUR PRODUCTEUR D'UN PLI POLITIQUE ?

> [C]'est de son coup de massue, vraiment de son coup de massue que Van Gogh ne cesse de frapper toutes les formes de la nature et les objets.
> Cardés par le clou de Van Gogh, les paysages montrent leur chair hostile, la hargne de leurs replis éventrés, que l'on ne sait quelle force étrange est, d'autre part, en train de métamorphoser. (Artaud, 2004 /1947, p.1444)

1.1 Rapports entre folie et société: l'apport des mouvements sociaux mineurs

1.1.1 Penser les rapports entre folie et société : de la pensée nomade aux débats contemporains

Tout en proposant un regard sociologique non pas surplombant mais « perspectiviste » (Castro, 2009), le présent manuscrit dialogue avec certains auteurs qui n'appartiennent pas forcément à ce champ disciplinaire. Si les liens entre folie et société sont thématisés par différentes disciplines, certains auteurs ont joué un rôle décisif dans la critique de ce que les sociétés font de leurs « fous », dans la remise en question des pratiques psychiatriques ainsi que dans la transformation de ces dernières. Située dans un carrefour disciplinaire, la question des rapports entre folie et société suscite des théorisations indissociables des transformations advenues dans ce champ – nommé dorénavant celui de la santé mentale – depuis les années 1960. Qu'il s'agisse, entre autres, de la critique antipsychiatrique de Cooper, Lang et Szsaz, de la schizoanalyse de Deleuze et Guattari, de l'analyse de l'« institution totale » de Goffman, de la critique au « psychanalysme » de Robert Castel, de la psychiatrie

démocratique de Franco Basaglia ou de l'histoire de la folie de Foucault[6], désormais, le savoir/pouvoir psychiatrique ne cesse d'être questionné et les liens folie/société repensés et réinventés.

Perspectives critiques : la pensée nomade

D'une façon qui diffère curieusement des autres auteurs cités ci-haut, le puissant travail conceptuel déployé par Deleuze et Guattari particulièrement dans les deux tomes de *Capitalisme et Schizophrénie* (1972, 1980) prend la forme d'une « politique du concept » qui non seulement combat les versants réactionnaires du structuralisme (autant psychanalytiques qu'anthropologiques), mais invente une nouvelle façon de penser l'imbrication entre folie et société. Ces travaux, toutefois, restent de nos jours peu pris en compte par les sciences humaines francophones et par la sociologie de la santé mentale[7]. D'avis, avec Lévi-Strauss, que ce « contrecourant » de la pensée « n'est pas derrière nous mais « devant nous » » (Castro, 2009, p. 69) et en tentant l'exercice inspiré par ce couple philosophe/psychanalyste d'une « certaine esthétique conceptuelle contemporaine » (Castro, 2009, p. 73), le présent manuscrit puise dans la bouffée d'air que Deleuze et Guattari offrent à la besogne intellectuelle en la (re)-connectant avec la production de désir. Bref, en plus des discussions esquissées avec la sociologie des mobilisations, c'est notamment avec le « perspectivisme » et la philosophie de la différence de Deleuze et Guattari que le présent manuscrit dialogue, suivant un mouvement intellectuel qui existe au Brésil.

---

[6] La liste n'est pas exhaustive, on pourrait citer aussi l'« anthropologie psychiatrique » et « l'analyse institutionnelle » de Loureau, entre autres.

[7] L'œuvre de Franco Basaglia a aussi eu peu de résonances dans le monde francophone. En 2015, plusieurs de ses textes ne sont toujours pas traduits en français.

Deleuze et Guattari proposent une analyse des liens entre folie et société en termes de machines désirantes et de leur branchement sur le *socius*, variant selon la période historique et se configurant dans l'ère capitaliste par une disjonction de flux décodés. Dans l'*Anti-Œdipe* (1972) les auteurs pensent le délire comme étant l'« investissement d'un champ social, économique, politique, culturel » (Deleuze et Guattari, 1972, p. 326). Dans cette perspective, le délire est une petite histoire personnelle seulement après coup, c'est-à-dire après « être écrasé dans la moulinette psychiatrique et psychanalytique » (Deleuze, 1972, p. 326). En cherchant à comprendre la dimension affirmative ou positive de la schizophrénie et du délire, Deleuze énonce ceci :

> En fait, le phénomène du délire n'est jamais la reproduction même imaginaire d'une histoire familiale autour d'un manque. C'est au contraire un trop plein de l'histoire, une vaste dérive de l'histoire universelle. Ce que le délire brasse, ce sont les races, les civilisations, les cultures, les continents, les royaumes, les pouvoirs, les guerres, les classes et les révolutions. Et il n'y a nul besoin d'être cultivé pour délirer en ce sens. Il y a toujours un Nègre, un Juif, un Chinois, un Grand Mogol, un Aryen dans le délire; tout délire est de la politique et de l'économie. Et l'on ne croira pas qu'il s'agit seulement de l'expression manifeste de délire : le délire exprime plutôt lui-même la manière dont la libido investi tout un champ social historique, et dont le désir inconscient épouse ses ultimes objets (...) Le délire ne se construit pas autour du nom-du-père mais sur les noms de l'histoire. (...) Perte de réalité, comment dire cela de quelqu'un qui vit proche du réel à un point insupportable? (Deleuze, 1975, p. 25-26)

L'*Anti-Œdipe* n'est pas uniquement une critique de la psychanalyse, il propose une autre façon de concevoir les liens entre société et désir en les dissociant des registres du manque, du fantasme et du familialisme. Cette « philosophie pratique » agence ainsi une reconnexion entre désir et société en les pensant en tant que productions « coextensives ». « La production sociale est uniquement la production désirante elle-même dans des conditions déterminées (...) Il n'y a que du désir et du social et rien d'autre » (Deleuze et Guattari, 1972, p. 36). Ni

fantasmes, ni abstractions, le monde, comme l'inconscient, seraient ainsi une incessante production de réel. L'inconscient est une « usine » qu'il ne s'agit pas d'interpréter, mais de produire. « L'inconscient vous *devez* le produire, produisez-le ou sinon restez avec vos symptômes, votre moi et votre psychanalyste. (...) L'inconscient, c'est une substance à fabriquer, à placer, à faire couler, un espace social et politique à conquérir » (Deleuze, 1977, p.74)

Dans ce sens, si le délire est un investissement social, le « champ social est premier » par rapport à tout autre (famille, individu, cerveau). Et la folie dans tout ça? Pour les auteurs, l'investissement social du désir se produit en suivant deux pôles : le parano (ségrégation) et le schizo (nomadisme). Le « pôle paranoïaque fascisant », « molaire » et « ségrégatif » « investit la formation de souveraineté centrale, la surinvestit en faisant la cause finale éternelle de toutes les autres formes sociales de l'histoire, contre-investit les enclaves ou la périphérie, désinvestit toute libre figure du désir », alors que le « pôle schizo-révolutionnaire », « moléculaire » et « nomade » « suit les *lignes de fuite* du désir, passe le mur et fait passer les flux, monte ses machines et ses groupes en fusion dans les enclaves ou la périphérie » (Deleuze et Guattari, 1972, p. 329). En suivant des lignes de fuite tout en détournant le risque de « démolition » de ces dernières, la pensée comme la « clinique » peuvent ainsi devenir schizo. Un devenir qui est évidement distinct de « l'ensemble asilaire de la paranoïa et de la schizophrénie comme entités cliniques » (Deleuze et Guattari, 1972, p. 335).

Le schizo se promène au bord, à la limite du capitalisme comme du social. Ainsi, Deleuze situe le « schizophrène » comme étant « la limite de notre société, mais la limite toujours conjurée, réprimée, abhorrée » (Deluze, 1975, p. 27). Le « processus » schizophrénique serait ainsi:

> Une rupture, une irruption, une percée qui brise la continuité d'une personnalité, l'entraînant dans une sorte de voyage à travers un « plus de réalité » intense et effrayant, suivant des lignes de fuite où s'engouffrent nature et histoire, organisme et esprit (Deleuze, 1975, p. 27).

La perspective de la folie présente dans l'*Anti-Œdipe* a, de mon point de vue, le mérite de défaire la séparation asilaire entre les fous/déviants/anormaux/psychotiques et les autres, les non-fous/conformes/normaux/névrosés. Cette séparation est au cœur du processus d'exclusion dont la folie a fait l'objet depuis le grand enfermement (Foucault 1972) et qui perdure malgré les transformations des dispositifs dans les sociétés disciplinaires contemporaines. En comprenant le délire non pas comme l'affaire d'un individu souffrant ou malade (ce qui ne veut pas dire que les processus tels que le schizophrénique ne concernent pas des sujets) mais en tant que tendance toujours présente et oscillant entre les pôles fascisant/parano et révolutionnaire/schizo, Deleuze et Guattari ouvrent un chantier de recherche et d'intervention (la schizo-analyse[8]) avec la positivité de la folie. En énonçant ceci :

> Le délire est la matrice en général de tout investissement social inconscient. Tout investissement inconscient investi un jeu délirant de désinvestissement, de contre-investissement, de surinvestissement. Mais nous avons vu en ce sens qu'il y avait deux grands types d'investissement social, ségrégatif et nomade, comme deux pôles du délire. (Deleuze et Guattari, 1972, p.329).

Loin d'être un « objet » excentrique, la folie est ainsi au cœur de la vie sociale et de l'exercice de la pensée comme du pouvoir. Devenir schizo pour la pensée : voici l'invitation deleuzienne.

---

[8] En affirmant que « le désir est de l'ordre de la production » (Deleuze et Guattari, 1972, p. 352) et non pas de la représentation, la « schizo-analyse » vise à « dégager les flux déterritorialisés du désir, dans les éléments moléculaires de la production désirante » (Deleuze et Guattari, 1972, p. 375).

C'est dans ce chantier ouvert par Deleuze et Guattari où le politique est au cœur des liens société-folie, que je propose de construire mes analyses. Il ne s'agit pas d'une « romantisation » de la folie mais de sa reconnaissance en tant que « phénomène social » et politique (Skuza, 2011).

Si Deleuze et Guattari pensent les liens entre folie et société en tant que production incessante et en termes de devenirs autres que l'asilaire, le sociologue Ervin Goffman étudie pour sa part l'institution asilaire et énonce, le premier, deux notions qui ne cessent depuis d'être mentionnées lorsque les rapports entre folie et société sont problématisés : la notion d'institution totale et celle de stigma. En enquêtant sur le quotidien des internés d'hôpitaux psychiatriques américains, Goffman dévoile les caractéristiques de la vie de « reclus » (Goffman, 1979). Son enquête permet de saisir les effets néfastes de l'institution totale – l'asile – sur les sujets et ainsi d'énoncer le rôle de cette dernière dans la déconstruction des liens sociaux avec le monde extérieur, tout en produisant un champ d'interactions particulier à l'intérieur duquel des « carrières » d'internés se développent (Goffman, 1979). Bref, si la notion d'institution totale permet de rendre compte de ce qui se passe à l'intérieur des murs des asiles (prise en charge totale des existences), celle de stigma énonce l'apport des rapports sociaux (et de la psychiatrie et ses diagnostiques) dans la construction de la figure du « fou » comme individu portant une étiquette socialement construite qui le discrédite socialement (Goffman, 2007; Becker, 1985) ou comme sujet stigmatisé.

Le terme « asile », titre du célèbre ouvrage de Goffman est utilisé par le mouvement à l'étude pour nommer l'institution totale contre laquelle il lutte. La traduction française du terme *antimanicomial* serait « anti-asilaire ». La circulation en terres brésiliennes de concepts développés par une pensée

critique interdisciplinaire de la psychiatrie animée par l'« évènement mai 68 » (Deleuze et Guattari, 1980) ne cesse de s'actualiser encore de nos jours et de se « métisser ». À titre d'exemple, les termes « asile » (Goffman, 1979) « folie » (Foucault, 1972) ou « mortification » (Basaglia, 2005) ne cessent de sortir de la bouche des militants.

Parmi les critiques de la psychiatrie biomédicale, Franco Basaglia a joué un rôle décisif dans l'histoire récente brésilienne, comme nous le verrons au prochain chapitre. Le psychiatre Italien situe, lui aussi, le politique au cœur des liens entre folie et société, d'une part, en situant la « folie-misérable » ou la pauvreté et l'exclusion vécues par les usagers des asiles publics comme indissociables de leur « maladie mentale», d'autre part en critiquant l'institution psychiatrique comme productrice d'oppression, de domination et de mortification (Basaglia, 2005[9]). Basaglia distingue les relations sociales établies avec la « folie aisée » de celles établies avec la folie ségrégée et misérable comme suit :

> La folie de la non misère est toujours hors de la loi, comme tout ce qui se réfère au pouvoir: les règles, les mesures sont établies pour les autres. Pourtant ce n'est pas vers cette folie que se tourne la Raison mais vers la folie ségrégée, institutionnelle, incarcérée qui est toujours la folie de la misère (...) Reconnaitre la dignité de maladie dans cette folie/misère c'est un des moyens de ne pas répondre à la globalité de la misère et de diviser ses divers aspects, en maintenant les choses exactement comme elles sont. [traduction libre](Basaglia, 2005, p. 269)

Dans une critique acerbe de sa discipline, la psychiatrie, en tant que technique d'oppression et de mortification plus proche des dispositifs judiciaires que de « soins », Basaglia dénonce l'objectivation à laquelle les usagers sont soumis

[9] Il s'agit d'un recueil de textes et conférences de Basaglia de la fin des années 1970, publiés au Brésil (traduits en portugais) en 2005.

dans les institutions psychiatriques, à travers la maladie mentale et les techniques de contrôle et torture. Il propose une « psychiatrie démocratique » qui, tout en abolissant les institutions totales, rallierait soin et politique. Dans cette perspective, transformer les rapports avec les « fous » implique nécessairement une transformation de la société et de sa morale bourgeoise – identifiée auparavant par Foucault comme étant aux sources de l'enfermement des fous – qui relèguerait tous ceux qui ne sont pas productifs pour l'ordre capitaliste aux marges et à l'inexistence (Basaglia, 2005). Ce n'est pas un hasard si la critique de Basaglia a eu autant d'échos dans l'inégalitaire société brésilienne, comme nous le verrons plus tard.

Si le terme « folie » n'est pas désuet en terres brésiliennes et continue de résister malgré sa fragmentation dans d'innombrables mots de la nosologie biomédicale, c'est sans doute grâce à l'influence encore actuelle de l'œuvre de Michel Foucault. Ce dernier aborde cette relation entre société et folie comme variable historiquement, dessinant ainsi à la période classique (du milieu du XVIIe à la fin du XVIIIe siècles), une exclusion que la libération des fous par Pinel n'interrompra pas. En proposant d'étudier « ce qu'on fait des fous » ou les dispositifs de savoir/pouvoir ciblant la folie dans le monde social, Foucault énonce les manières dont la pratique psychiatrique émergeante opèrera la réduction de la folie à la maladie mentale, à travers les « structures asilaires » (Foucault, 1972). Ainsi, le *silence* vient taire le dialogue entre raison et déraison et instaurer chez les fous un rapport à soi de l'ordre de la faute et aux autres de l'ordre de la honte. Le délire est de la sorte acculé à la place de non-langage et la parole des fous prend la forme de *l'aveu*. Dans l'asile, la folie devient non seulement muette mais aussi objet de son propre regard et, par là-même, elle perd « l'essentiel de sa liberté, qui est celle de l'exaltation solitaire ; (...) elle est enchaînée à l'humiliation d'être objet pour soi » (Foucault, 1972, p. 619). Le

jugement perpétuel est une autre structure asilaire qui emprisonne la folie dans un « monde moral ». L'asile serait un « microcosme judiciaire » où les fous sont surveillés, condamnés et châtiés et où ils intériorisent le remord. L'asile est aussi, d'après Foucault, lieu de *l'apothéose du personnage médical*, il inaugure un nouveau rapport entre aliénation et pensée médicale qui va ordonner l'expérience moderne de la folie. C'est cette quatrième structure, considérée par Foucault comme la plus importante, qui rendra possible la maladie mentale. La pratique psychiatrique en tant que tactique morale cachée derrière des savoirs positifs s'approprie ainsi la folie autant en tant que déraison qu'en tant que critique et la réduit au statut de maladie mentale (Foucault, 1972).

Pour Foucault, le savoir psychiatrique a historiquement opéré une maitrise de la folie en l'objectivant en tant que maladie mentale ; les rapports de pouvoir propres à la pratique psychiatrique seraient ainsi « producteurs d'un certain nombre d'énoncés qui se donnent comme énoncés légitimes » (Foucault, 2003, p.18).

Lors d'une conférence prononcée à Tokyo en 1970, Foucault explicite sa perspective sur les liens entre folie et société. Il caractérise le fou comme personne « exclue en toute chose » et de tous les domaines d'activité de la société occidentale : du monde du travail, de l'univers de la sexualité ou de la reproduction, du domaine de la parole et de celui de la diversion ou des fêtes. Lors de cette conférence, Foucault évoque des raisons historiques et sociales pour expliquer le lieu d'exclusion qui est devenu celui de la folie pendant l'âge classique. De son point de vue, la médicalisation qui va suivre ne transformera pas en profondeur le statut du fou. Privé de droits et de citoyenneté, le fou devenu « malade mental » habitera encore la marge sociale (Foucault, 2001).

Sous le signe de l'exclusion et de l'invisibilité, le rapport des sociétés modernes à la folie serait ainsi un non-rapport.

Toutefois, Foucault remarque qu'au moment où la psychiatrie maitrise la folie en tant que chose médicale, cette dernière devient « thème de reconnaissance » de l'homme moderne. De la sorte, à côté de la réflexion scientifique, une expérience lyrique de la folie persisterait et son pouvoir d'attraction et de fascination réside en ce qu'elle énoncerait le « secret insensé de l'homme ». (Foucault, 1972, p. 641).

Foucault situe ainsi la sensibilité moderne envers la folie dans un double mouvement : celui des dispositifs de pouvoir/savoir qui la maitrisent en la transformant en chose médicale et celui des expérimentations lyriques qui manifestent sa souveraineté en la transfigurant en œuvre d'art. Les œuvres d'Artaud, de Nerval, de Hölderlin et de Nietzsche seraient des exemples de résistance de la folie à l' « immense emprisonnement moral » dont elle aurait fait l'objet (Foucault, 1972, p. 629-632). Toutefois, la reconnaissance lyrique de la folie est écartée par la réflexion médicale qui, à travers la pratique psychiatrique, l'enfonce dans les déterminismes du corps. Tout comme la sensibilité de la Renaissance qui la percevait comme tragique, « prisonnière du passage » navigant dans la *Stultifera navis* (Foucault, 1972), l'expérience lyrique perdurera, elle aussi, en marge.

Quelle serait la sensibilité prégnante à notre époque? Sommes-nous toujours dans la réduction de la folie à la maladie mentale, déjà décrite par Foucault comme sensibilité moderne? Le dispositif de soins s'est sophistiqué, diversifié et étalé dans le monde social à travers des processus de désinstitutionalisation proposant dorénavant, dans plusieurs pays, des soins communautaires et

psychosociaux comme alternatives à l'enfermement asilaire. Malgré cela, l'internement dans les hôpitaux psychiatriques et les « mesures de contrainte » (l'isolement, l'internement non consenti ou l'obligation de prendre des médicaments, entre autres choses) restent des pratiques courantes au Québec, comme en France et aux États-Unis (Velpry et Brodwyn, 2014; AGIDD-SMQ, 2014). Malgré la sophistication des dispositifs de soin, est-ce que l'exclusion perdure comme principale forme de lien (ou comme non lien, comme refus de lien) social à la folie?

Débats contemporains : quels liens entre le mental et le social?

Des auteurs contemporains proposent de penser les liens entre folie et société qui se tissent à l'heure actuelle. Plusieurs signalent la prégnance d'une perspective « objectivante » (Corin, 2009) ou d'un « virage tout-naturaliste » où le mental serait perçu comme équivalent au cérébral (Castel, 2009). Ellen Corin remarque qu'une tendance vers l'objectivation des symptômes est de mise dans les pratiques d'intervention et dans les pratiques scientifiques nord-américaines depuis la « révolution diagnostique » apportée par le DSM III. Celle-ci permettrait aux cliniciens de « taire le bruit trompeur de la subjectivité » et d'objectiver les problèmes de santé mentale. De la sorte, le « sujet fou » est réduit soit à un « corps muet » soit à un « corps-chose » (Corin, 2009). L'expérience des personnes concernées par la souffrance psychique est donc peu prise en compte (Corin, 2008; Rodriguez, 2005).

Tout en tissant une critique de l'équivalence contemporaine entre mental et cérébral, Pierre-Henri Castel (2009) critique aussi deux autres perspectives qui seraient, d'après l'auteur, dominantes dans le monde social concernant l'univers

psychique. La première étant l'idée d'une intériorité, d'un dedans ou d'une « affaire subjective », d'un psychisme contenant des structures de la personnalité. La deuxième se situerait à l'autre extrême, dans un tout social où « la maladie mentale n'existe pas », est « construite de toutes pièces » par la médicalisation, l'exclusion ou les rapports de pouvoir. Selon l'auteur, cette deuxième perspective ne permet pas de saisir les « maladies de l'esprit ». Il propose donc de penser le mental ou l'esprit comme existant dehors, entre les individus :

> L'esprit n'est pas dans la tête de chacun. Il est dehors (...) il s'objective « entre » chacun, dans la mesure où notre vie de relations est intelligente, obéit à des règles et s'inscrit dans des institutions qui nous précèdent, la première d'entre elles étant évidemment le langage. L'esprit, ainsi, c'est l'éther où nous échangeons des signes mais aussi des affects (...) Il n'y a pas quelqu'un qui dit/fait quelque chose et puis à côté quelqu'un d'autre que dit/fait quelque chose en réponse, mais une forme collective de l'agir médiée par un langage, des habitudes communes, des façons partagées de ressentir qui se modifient mutuellement par entre affectation et où chacun joue tour à tour son rôle. (Castel, 2009, p. 16-17)

D'autres auteurs proposent de penser les liens entre le mental et le social à partir d'un dialogue de la philosophie analytique de Wittgenstein avec la sociologie (Ambroise et Chauviré, 2013) ou la psychologie clinique (Sass, 2010). En discutant des « paradoxes du délire », Sass (2010) propose de comprendre le monde vécu des personnes diagnostiquées schizophrènes et les « bizarreries phénoménologiques » expérimentées en tant que proches du solipsisme philosophique tel qu'élaboré par Wittgenstein. Dans cette perspective – ancrée dans une pratique clinique phénoménologique – s'élabore une déconstruction des grilles d'analyse habituelles de l'expérience du délire. Ce dernier peut ainsi être pensé en tant que forme de solipsisme proche de l'expérience de « philosopher » (Sass, 2010).

De leur côté, Ambroise et Chauviré énoncent la vieille thèse sociologique du « caractère intrinsèquement social du mental » en postulant la pertinence du débat concernant les liens entre mental et social face au « réductionnisme neuronal » contemporain (2013, p. 10). Selon les auteurs, la notion wittgensteinienne de « jeux de langage » permettrait de sortir du dualisme intérieur/extérieur, de rompre avec l'idée d'un mental « dans la tête » et de concevoir que « ce qui nous semble être le plus intime est d'emblée social » (Ambroise et Chauviré, 2013, p. 12) car toujours dans un jeu de langage ou dans un « accord linguistique ».

En consonance avec le pragmatisme, les auteurs critiquent les tendances réductionnistes et cognitivistes des nouvelles disciplines dérivées des neurosciences qui prennent le « social » pour objet. Ainsi, comme les autres auteurs cités ci-haut, ces auteurs postulent une inséparabilité entre social et mental – et ses multiples nouveaux « masques »: cerveau, Mind, etc. (Castro, 2009). Toutefois, en concevant le mental en tant que grammaire ou en postulant « l'inscription du social dans le mental », cette perspective ne dépasse pas les dualismes si prégnants en sciences sociales : sujet/monde, individu/société, corps/esprit. Néanmoins, elle y ajoute une scène, un contexte, une grammaire qui les relie.

Les débats sur la nature du mental et du social ainsi que sur les liens qui les unissent sont problématisés par le constat sociologique de l'imbrication entre mental pathologique et social problématique (Otero, 2010). À l'ère post-désinstitutionalisation au Québec, par exemple, l'enfermement vise moins les « fous » que ceux ayant des comportements considérés à risque. L'univers culturel et social de la folie, avec son attirail d'inquiétude, d'attrait et de répugnance, semble s'effacer, et on intervient sur le social problématique dans

ses multiples facettes (Otero, 2010). Est-ce que dans l'ère post-désinstitutionalisation aurait lieu un retour à l'amalgame des populations en marge, comme dans les Hospices généraux avant la séparation des fous, mais cette fois à ciel ouvert ?

Si les perspectives parcourues sont loin d'être exhaustives, elles confirment que les rapports contemporains entre folie et société peuvent être pensés de diverses manières et dans leurs multiples facettes. Ainsi, l'expérience de la folie dans son versant individuel peut être pensé en tant que souffrance ou étrangeté concernant l' « être dans le monde » et est donc indissociable du monde social, des rapports de pouvoir et des dispositifs cliniques (Foucault, 1972; Castel, 2009; Basaglia, 2005). Si elle implique le corps, le cerveau et les substances psychotropes (licites ou illicites) qui affectent ces derniers, elle implique aussi la subjectivité, l'univers de sens, l'histoire de vie et la souffrance telle que vécue de façon singulière par chacun (Corin, Rodriguez et Guay, 2008). De plus, l'expérience individuelle de la souffrance psychique s'insère dans des flots d'interactions, entre les murs des hôpitaux psychiatriques (ou autres dispositifs de soins) autant qu'en dehors. Elle se vit toujours dans des scènes, des espaces sociaux de coproduction de sens, soient-ils cliniques, artistiques, médicaux, judiciaires, domestiques, publics ou politiques.

Pensée dans son versant « collectif », en tant qu'expérience sociale (Foucault, 1972) la folie n'est plus une affaire privée d'individus souffrants ni une affaire étatique en tant que problème de santé à gérer par des dispositifs et politiques. En fait, elle est tout ça mais elle est aussi moins que ça. « Moins » dans le sens d'une « minoration », de la production de devenirs mineurs[10] (Deleuze et

[10] Dans leur livre sur Kafka, Deleuze et Guattari définissent une « littérature mineure » comme celle produite par une minorité dans une langue majoritaire et constituée de trois aspects : 1) «la

Guattari, 1980; Castro, 2009) pliant ces deux lignes dures ou molaires, fuyant et perçant les murs, de l'asile comme des têtes. Bref, dans les liens entre folie et société, est-il possible de cerner de nos jours ce qui échappe à l'immense emprisonnement en plein air? Est-ce que traverser les murs du « corps-chose » implique de retrouver un autre corps, moins « organisme »? Qu'impliquerait, aujourd'hui, tendre l'oreille vers l'appel de Deleuze à produire de l'inconscient ou à le conquérir en tant que territoire politique?

Comme Foucault, Basaglia et Goffman l'énoncent, au cœur des liens entre folie et société se trouvent des dispositifs de savoir/pouvoir, des interactions sociales et des processus d'exclusion. Si, à leur époque, l'asile incarnait tout cela, que peut-on dire de ces rapports à l'ère des dispositifs territorialisés visant l'inclusion et la mobilisation des communautés pour le rétablissement des personnes? Si les lignes molaires composant les dispositifs de soin et de répression ainsi que les politiques étatiques sont connues et étudiées, les agencements présents de nos jours pour produire des lignes de fuite, défaire l'emprisonnement moral et le réductionnisme biomédical en affirmant la circulation de l'expérience de la folie à travers des luttes politiques sont, pour leur part, plutôt méconnus. Et si on regardait du côté de ces dispositifs mineurs? Et si on pensait les liens entre folie et société à partir de pratiques militantes luttant pour les transformer?

---

langue est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation » ; 2) « chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur la politique » ou « le champ politique a contaminé tout énoncé » ; 3) « tout prend une valeur collective ». (Deleuze et Guattari, 1975, p. 29- 32). C'est avec cette conception de « mineur » que le présent texte dialogue. Mineur non pas dans un sens péjoratif mais dans le sens de n'ambitionnant aucune totalisation et opérant des déterritorialisations collectives et politiques.

1.1.2 Transformer les rapports entre folie et société : les mouvements sociaux en santé mentale

Malgré la force et la continuité du pouvoir/savoir neuro-psycho-pharmacologique et ses techniques disciplinaires diffuses et réticulaires, « quelque chose » qui résiste se passe entre les mailles, dans le monde social. « Quelque chose » porté par des mouvements sociaux peu étudiés semble venir questionner voire transformer l'enfermement des vies et des voix, leur rebattement et réduction à la maladie, au symptôme ou au délire. Au Québec, des « fous crient au secours »[11] (Clément, 2011) puis affirment « Je suis une personne, pas une maladie! » D'autres, au Brésil, appellent avec des travailleurs en santé mentale à « une société sans asiles! » Ces mouvements qui émergent au courant des années 1970 aux Pays-Bas et aux États-Unis sous le terme de *survivors*[12] (Tait et Lester, 2005) dialoguent parfois étroitement avec les milieux académiques et plusieurs de ses mouvances (antipsychiatrie, psychiatrie démocratique, entre autres). Parfois ce sont des mouvements constitués uniquement de personnes psychiatrisées, parfois ils s'articulent autrement comme c'est le cas du Brésil que nous verrons plus bas.

Depuis leur émergence, leur trajectoire varie selon le contexte national et les liens entretenus avec les machines étatiques. Ainsi, leur institutionnalisation au cours du temps et les rapports entretenus avec l'État sèment parfois des doutes quant au fait que ce soit toujours des mouvements sociaux, c'est le cas du

---

[11] C'est le titre d'un livre publié en 1961 par un usager d'un asile québécois (Jean-Charles Pagé) dénonçant les conditions de vie et le « traitement ». Ce texte va influencer la Réforme psychiatrique québécoise, notamment par le biais du Rapport Harnois.

[12] Ce terme réfère notamment à l'action collective de personnes ayant survécu au système de soins en santé mentale (Tait et Lester, 2005).

mouvement d'usagers de services de santé mentale au Québec, par exemple[13] (Clément, 2011). Les revendications de ces mouvements sont souvent comprises comme des demandes de « participation » à l'organisation des services et des initiatives pour leur donner une « voix » à ce niveau prolifèrent depuis quelques années, au Québec et au Royaume-Uni par exemple (Clément et Bolduc, 2008). Toutefois, est-ce que le projet et l'« utopie » de transformer les rapports entre folie et société - dans le sens d'une plus grande « inclusion » de la première ou d'une réduction du stigma - présent au sein de ces mouvements depuis leur émergence, reste-t-il toujours de mise ? Est-ce qu'il suffit de transformer le dispositif de soins et d'inclure la « voix des usagers » à la gouvernance et le « rétablissement » de ces derniers comme approche pour y parvenir?

La continuité et le renouvèlement de ces mouvements sociaux en santé mentale ainsi que les formes actuelles du militantisme des « usagers des services de santé mentale » indiquent que les luttes dans ce champ sont toujours d'actualité. Elles se déploient sur plusieurs fronts : pour la défense des droits des personnes face aux institutions et pratiques de soin (par exemple pour le consentement libre et éclairé, contre les mesures de contention et d'isolement ou contre les électrochocs) ; contre les stigmas et discriminations socialement construits et reproduits ; pour l'affirmation de voies alternatives pour l'expérience de la souffrance psychique au-delà et en dehors de la « maladie mentale » ; pour la circulation des voix des « usagers » dans les espaces décisionnels et politiques, dans la cité ; contre la médicalisation de la vie, entre autres.

---

[13] Michèle Clément questionne la pertinence de situer le mouvement d'usagers au Québec en tant que mouvement social du fait qu'il ne coïnciderait pas avec la définition touranienne car il lui manquerait deux dimensions: porter sur un « conflit » et sur « un projet d'orientation culturel et sociétal » (Clément, 2011, p.13).

L'émergence même de ces mouvements - et leur continuité et transformation durant les dernières décennies - ainsi que le fait qu'ils ouvrent des espaces politiques investis par les personnes psychiatrisées, peuvent être compris comme une expérience sociale autre pour la folie que sa réduction à la maladie mentale et son expression lyrique, expériences modernes selon Foucault (1972). Est-ce qu'il s'agit d'une expérience politique?

De nos jours, est en cours dans plusieurs pays la possibilité d'une nouvelle prise de position de la part des « fous ». Grâce à des luttes qui s'échelonnent sur les cinquante dernières années, il est dorénavant possible la reconnaissance envers les personnes vivant avec un problème grave de santé mentale, d'une égalité politique, d'une position de citoyen ayant des droits, tels que le droit de participer à toutes les décisions le concernant (y compris à l'élaboration et à l'évaluation des politiques publiques). Toutefois, cette reconnaissance est souvent ambiguë et peine à devenir effective. L'irruption des « usagers de service de santé mentale[14] » tant dans les instances de planification et gestion des services publics qu'au sein des mouvements sociaux en santé mentale s'est accentuée durant les dernières décennies dans plusieurs contextes nationaux – tels que l'Angleterre, le Québec et le Brésil (Stucki et Boss, 2015 ; Clément, 2011 ; Vasconcelos, 2010). Ce phénomène est nommée « participation des usagers » ou « mouvement d'usagers ».

Dans les instances instituées de participation ou plutôt de « participation publique » ce qu'on reconnait chez les usagers est surtout leur « savoir

[14] Plusieurs termes sont utilisés pour désigner les individus vivant ou ayant vécu avec un problème de santé mentale et militant au sein des mouvements sociaux en santé mentale : personnes psychiatrisées, fous, *survivors*, personnes vivant avec un problème de santé mentale, personnes utilisatrices de services de santé mentale, usagers de services de santé mentale. Dans le présent texte, je privilégierai ce dernier, étant donné que les militants du mouvement à l'étude s'auto-désignent en tant qu'« usagers » (*usuários*).

d'expérience » (Clément, 2011 ; Perkins et Goddard, 2005) de la souffrance (ou maladie) psychique et des services de traitement. Ce savoir expérientiel est tout récemment en train de devenir reconnu comme compétence pouvant faire la différence dans le traitement psychiatrique par l'introduction de « pairs-aidants [15] » dans les équipes de professionnels des services. Nommés « médiateurs de santé pairs » en France, « pairs aidants » au Québec ou « pairs praticiens en santé mentale » en Suisse (Stucki et Boss, 2015) ce sont des détenteurs d'une « expertise fondée sur l'expérience » qui se construit autant sur le plan personnel que dans des collectifs (associations et groupes d'entraide) (Stucki et Boss, 2015, p. 1).

Si cette nouvelle reconnaissance d'un savoir fondé sur l'expérience de la souffrance et du traitement peut transformer les clivages entre professionnels et usagers, la dimension politique de la participation de ces derniers est peu thématisée. Est-ce qu'il existe d'autres avenues que le rebattement sur l'expérience de la « maladie », du traitement et du « rétablissement » dans l'affirmation de la légitimité du savoir et de la parole des personnes vivant ou ayant vécu avec la souffrance psychique, les dits usagers ? Et si cela s'expérimentait en marge, dans des mouvements sociaux mineurs[16] ?

La participation d'usagers en tant que représentants de leurs « pairs » (et de leurs intérêts) dans les espaces de gouvernance des politiques publiques et dans

---

[15] Ce sont des intervenants ayant expérimenté la souffrance psychique et les services de santé mentale dont la compétence professionnelle est reconnue sur la base de leur « savoir expérientiel ».

[16] Tel qu'évoqué à la note 10, le terme « mineur » est employé ici dans le sens de porté par une minorité, qui tout en parlant la langue « majoritaire », s'organisant politiquement en tant que mouvement social dans le cas du mouvement à l'étude, subvertit les pratiques politiques (Deleuze et Guattari, 1975) mais aussi en tant que mouvement peu étudié, minorisé dans le champ de la sociologie des mobilisation si comparés aux « grands » mouvements actuels : écologiste, féministe, étudiant, entre autres.

les espaces cliniques est un phénomène récent qui pose plusieurs enjeux. Est-ce qu'il s'agit de *plis* des « strates de savoir » et des « diagrammes de pouvoir » (Deleuze, 1986) transformateurs des rapports folie-société? Ou plutôt de l'instrumentalisation de la parole des « non fous » (ou des « ex-fous ») (Skuza, 2011) pour légitimer les dispositifs et politiques de soins?

Si toute une littérature sur la participation des usagers aux instances étatiques de planification et gestion existe, faisant état d'enjeux et de difficultés d'une réelle contribution aux prises de décisions (Crowford, 2001 ; Campbell, 2001 ; Tait et Lester, 2005), les études sur le militantisme des usagers, hors des Etats-Unis, sont relativement peu nombreuses. Sous l'influence de la littérature sur les mouvements américains (*survivors/consumers*), le militantisme des personnes psychiatrisées est souvent pensé en tant que participation à un « mouvement d'usagers », défense de droits d'un groupe d'intérêts ou « empowerment » (Stucki et Boss, 2015 ; Clément, 2011 ; Vasconcelos, 2010). Que dire de sa dimension politique ?

La présente recherche propose un questionnent sur le politique en tant que rapport possible et existant entre folie et société, analysable à travers le militantisme des « usagers » au sein d'un mouvement social mineur.

Pour comprendre les changements en cours dans les rapports entre folie et société, il est donc pertinent d'approcher des mouvements sociaux mineurs ayant comme projet explicite la transformation de la sensibilité sociale envers la folie, comme c'est le cas du mouvement *antimanicomial* brésilien. Les approcher afin de cerner l'espace politique et le champ inédit d'expérimentations existentielles et sociales qu'ils inaugurent. Comment comprendre le militantisme des « fous »? Qu'affirme-t-il? Ces mouvements sociaux mineurs engageant des

« usagers » dans des actions collectives et des assemblées délibératives produisent-ils des plis politiques?

1.2 Le pli politique: un outil analytique

Je propose dans le présent manuscrit d'aborder le politique tel qu'il s'engendre dans le monde social et non pas en tant que catégorie de la pensée ou représentation. Pour ce faire, j'emprunte des concepts qui fonctionnent dans le présent texte comme des outils analytiques notamment à Gilles Deleuze et Félix Guattari, à Jacques Rancière et à certains auteurs de la sociologie des mobilisations, particulièrement Daniel Cefaï et Alberto Melluci.

Le positionnement théorique dont il est question dans ce manuscrit s'est construit en contact avec le terrain de recherche, habité par les rencontres d'abord avec le mouvement alternatif québécois[17] puis avec le mouvement *antimanicomial* brésilien, ainsi que par des inquiétudes suivantes : comment garder le mouvement en mouvement dans le présent texte ? Comment mettre en mots sans figer ce qui bouge?

Ces inquiétudes ne s'apaisent pas mais composent ici avec une « politique du concept » (Castro, 2009) inspirée d'une « pensée nomade[18] » (Deleuze, 2002) impliquant quelques positionnements théorico-pratiques. Un positionnement

---

[17] Si la présente recherche ne porte pas sur ce mouvement, les questionnements qu'elle propose s'y sont inspirés.

[18] Deleuze désigne en tant que pensée nomade le style nietzschéen toujours en relation avec le dehors et le plan intensif « Nietzsche, avec son écriture d'intensités nous dit : n'échangez pas l'intensité contre des représentations. » (Deleuze, 2002 : 358) Le présent travail s'inspire de cette perspective, dans une tentative d'effectuer une écriture branchée avec les « intensités » du « terrain » ainsi qu'avec celles des flux de la pensée et de l'écriture.

ontologique qualifié par Viverios de Castro (2009) de « métaphysique cannibale » consiste à affirmer que tout est production de réel, y compris ce qui concerne le psychisme humain, le travail d'analyse et la production académique. Dans ce sens, l'intérêt de la démarche intellectuelle consiste à participer à cette production et à agencer des concepts dans le monde, avec le monde. En d'autres mots, il n'y a pas d'extériorité à la relation (sociale ou du chercheur avec son terrain) mais plutôt un « primat du rapport », processus situant un point de vue, toujours dérivé (Deleuze, 1988).

Ainsi, les relations dont il est question ici sont comprises en tant que forces et non pas en tant que formes : forces en devenir actif ou réactif (Deleuze, 1962), flux et coupures de flux (Deleuze et Guattari, 1980). Viveiros de Castro énonce ce « déplacement » ainsi : «mettre l'accent sur la continuité ondulatoire ou topologique des forces plutôt que sur la discontinuité corpusculaire ou géométrique des formes » (Castro, 2009, p. 74). C'est dans cette perspective que je propose d'agencer le concept de pli. Comme dans « une anthropologie mineure » proposée par Viveiros de Castro (2009), il s'agit dans le présent texte de cartographier ce que le mouvement *antimanicomial* de Rio engendre à l'aide de l'outil conceptuel de « pli politique », pour tenter d'« indéfinir, en faisant fléchir toute ligne de partage en une courbe infiniment complexe. » (Castro, 2009, p.9).

1.2.1 Le pli

La notion de pli a été travaillée par plusieurs philosophes, qu'il s'agisse de Heidegger et « le pli de l'Être », de Merleau-Ponty et « le pli comme chiasme ou

entrelacs » ou de Foucault et « le pli du dehors, dedans » (Cormann *et al.*, 2006, p. 3). Dans l'œuvre de Gilles Deleuze, la notion de pli apparaît à différents endroits, notamment dans ses livres *Le pli : Leibniz et le baroque* (1988) et *Foucault* (1986). La présente recherche travaille avec le concept deleuzien de pli, tout en le situant dans l'enjeu qui est aussi celui d'autres pensées utilisant ce concept, énoncé par Cormann et col. comme suit :

> Aussi différentes que soient ces conceptions [du pli], l'enjeu d'une telle notion semble souvent le même : désamorcer, en les compliquant, les couples d'oppositions qui traversent et structurent l'histoire de la philosophie ; remplacer l'«illusoire» dépassement de la métaphysique par un patient travail de déplacement conceptuel qui la mine de l'intérieur (Cormann *et al.*, 2006, p. 3)

La notion de pli est pertinente pour penser les transformations produites par le mouvement à l'étude pour plusieurs raisons. Elle permet de penser l'agencement folie-militantisme comme multiple, traversé de variations et de points de vue (Deleuze, 1988). En rupture avec une perspective cartésienne, Leibniz affirme:

> La division du continu ne doit pas être considérée comme celle du sable en grains, mais comme celle d'une feuille de papier ou d'une tunique en plis, de telle façon qu'il puisse y avoir une infinité de plis, les uns plus petits que les autres, sans que le corps se dissolve jamais en points ou minima. (Leibniz , 1676, cité par Deleuze, 1988, p. 9)

Selon Deleuze, Leibniz pense le monde comme « une série infinie de courbures ou inflexions » (Deleuze, 1988, p.34) et l'âme comme « pleine de plis à l'infini, elle peut toutefois en déplier un petit nombre à l'intérieur de soi » (Deleuze, 1988, p.35). Cette conception leibnizienne du monde affirme, selon Deleuze, les affinités entre la matière et la vie. Les plis de la matière ou du continu s'effectuent par l'action de *forces actives*. Ces forces sont élastiques dans

le cas de l'inorganique et sont plastiques dans le cas du vivant. Ainsi « Inorganique ou organique c'est la même matière mais ce ne sont pas les mêmes forces actives qui s'exercent sur elles » (Deleuze, 1988, p. 11). C'est avec cette idée de forces actives produisant des plis que la présente recherche se propose de travailler.

Deux des conséquences d'une telle conception du pli sont pertinentes pour nos analyses. La première est l'assertion que le monde – qui est aussi le monde social – est *multiple*, plié et pliable d'une infinité de manières : « Le multiple, ce n'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de façons » (Deleuze, 1988, p. 5). La deuxième conséquence consiste à concevoir le pli comme flexion ou variation situant un *point de vue*, ainsi : « tout point de vue est point de vue sur une variation. Ce n'est pas le point de vue qui varie avec le sujet, du moins en premier lieu; il est au contraire la condition sous laquelle un éventuel sujet saisit une variation (métamorphose) » (Deleuze, 1988, p. 27).

En s'inspirant de la lecture deleuzienne de la notion de pli chez Leibniz, il est possible de penser le mouvement social à l'étude non pas en tant qu'action concertée d'acteurs rationnels mobilisant des ressources et des stratégies afin d'atteindre des buts préétablis – même si c'est une lecture possible – mais en tant que dispositif de lutte en continuelle transformation, mobilisant des forces actives, engendrant des points de vue, des actions et des interactions, et produisant un pli politique. La notion de pli me semble pertinente car elle permet de ne pas figer un agencement collectif toujours en mouvement et de conserver son inflexion constitutive durant le travail d'analyse.

C'est notamment la façon dont Deleuze énonce cette notion de pli dans son livre sur Foucault qui est pertinente pour la présente recherche. Le pli est pensé en

termes de relation dedans/dehors qui bouscule les limites entre ces deux concepts. Ainsi, loin de postuler une intériorité qui serait séparée du monde, Deleuze propose, en s'appuyant sur l'œuvre de Foucault, de penser la subjectivation comme pli du dehors produisant un dedans.

> Le dehors n'est pas une limite figée, mais une matière mouvante animée de mouvements péristaltiques, de plis et plissements qui constituent un dedans : non pas autre chose que le dehors, mais exactement le dedans *du* dehors. (...) Le dedans comme opération du dehors : dans toute son œuvre, Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était le plissement de la mer. (Deleuze, 2004, p. 103-104)

La pertinence de la notion de pli pour penser l'action collective d'un mouvement social devient percutante lorsqu'il est question de plis des « strates de savoir » et des « diagrammes de pouvoir » ouvrant des espaces de liberté ou des processus de subjectivation (Deleuze, 2004). Dans ce sens, le pli est pensé comme lutte ou résistance aux multiples assujettissements présents dans les rapports de pouvoir et fixés par le savoir. En dialogue avec l'œuvre de Foucault, Deleuze situe la « lutte pour la subjectivité » comme une résistance à deux formes d'assujettissement : l'individuation selon les exigences du pouvoir et l'attachement de chaque individu à une identité figée. En tant que lutte pour le « droit à la différence» et à la « métamorphose », la subjectivation ne serait possible que lorsqu'un pli se produit dans les surfaces de pouvoir/savoir.

Si les lectures proposées par Deleuze des conceptions leibnizienne et foucaldiennes de la notion de pli concernent notamment les rapports sujet/monde ou dedans/dehors, le processus en question est aussi pertinent pour penser ce que produit le mouvement que je propose d'analyser. Ainsi le processus de production de dedans comme dérivé du dehors ou le pli chez

Foucault permet de questionner la façon dont le mouvement *antimanicomial* agence folie et militantisme et, ce faisant, opère des transformations dans le monde social.

La notion de pli, permet de penser une inflexion toujours en cours, une mouvance en train de se faire : plier les lignes ou surfaces de savoir/pouvoir et ce faisant, ouvrir une boucle, une aire de mouvement, un pli comme dedans du dehors. Ce « plier » qui est à la fois tordre l'ordre policier (Rancière, 1995) mais aussi « rentrer dans l'enfoncement d'un monde » (Deleuze, 1988, p. 13) est pertinent pour comprendre le triple processus de production auquel le mouvement *antimanicomial* participe : le pli « macropolitque », le pli « micropolitique » et le pli de sa propre individuation socio-historique.

Les trois processus de production parallèles du pli seraient ceux-ci :

1. Le processus d'individuation du mouvement *antimanicomial* : son existence et ses métamorphoses historiques depuis environ trente ans. C'est l'autopoïèse continue du mouvement dans le monde social.
2. Le dedans du pli ou sa production *micropolitique* : l'ouverture d'espaces politiques, de territoires de rencontre où folie et militantisme s'agencent au fil des discussions en coprésence entre militants, la production de forces actives, l'inter-affectation et la connexion entre expériences.
3. La production *macropolitique* du pli: processus de déplacement des lignes de partage, des « diagrammes de pouvoir » et des « strates de savoir », le pli se produit à travers la résistance, l'action de forces actives sur les lignes dures/molaires de partage.

Ces trois processus de production ou d'engendrement du pli politique sont coextensifs et les analyses qui suivent aborderont notamment le deuxième (micropolitique) tout en tissant des liens avec les deux autres.

C'est dans ce sens que le mouvement *antimanicomial* carioca, engendre un pli politique et, ce faisant, continue d'exister en tant que mouvement social. Il plie les lignes verticales et de partage de savoirs/pouvoirs non seulement dans le champ de la santé mentale mais aussi dans l'inégalitaire société brésilienne en produisant une « boucle », une aire de mouvement, où il est possible d'expérimenter des manières singulières de discuter et d'être ensemble, un espace politique où le militantisme des usagers compose avec celui des intervenants et des proches. Toutefois, dans quel sens le pli produit par le MLA serait-il politique ? Qu'entendons-nous par politique ?

1.2.2 Le politique et les micropolitiques

La conception de politique dont il est question ici s'inspire de celle proposée par Jacques Rancière (1995, 1998, 2005). L'auteur l'énonce comme suit :

> La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part. Cette institution est le tout de la politique comme forme spécifique de lien. Elle définit le commun de la communauté comme communauté politique, c'est-à-dire divisée, fondée sur un tort échappant à l'arithmétique des échanges et des réparations. (Rancière, 1995, p.31)

Rancière conçoit ainsi la politique comme une « torsion » dans l'ordre social de distribution de titres (de richesse et d'expertise par exemple) à travers

l'introduction à Athènes d'un titre qui n'en est pas un : la « liberté » du démos. Ainsi, « il n'y a de politique que par l'interruption, la torsion première qui institue la politique comme le déploiement d'un tort ou d'un litige fondamental. » (Rancière, 1995, p. 33) Ce tort n'est pas réparable car il est la « présupposition égalitaire » mettant en évidence la contingence de tout ordre social. Il est « l'introduction d'un incommensurable au cœur de la distribution des corps parlants » (Rancière, 1995, p. 40).

La torsion qui institue la politique se déploie comme « l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui » (Rancière, 1995, p. 35) et c'est ce qui en fait un « scandale ». Dans cette perspective il y a « peu ou rarement » de la politique car ce qu'on nomme sous le nom de politique, c'est à dire, une logique « qui compte les parts des seules parties, qui distribue les corps dans l'espace de leur visibilité ou de leur invisibilité et met en concordance les modes de l'être, les modes du faire et les modes du dire qui convient à chacun » (1995, p. 50), Rancière propose de l'appeler « police » en la distinguant de la politique comme une autre logique « qui suspend cette harmonie par le simple fait d'actualiser la contingence de l'égalité, ni arithmétique ni géométrique, des êtres parlants quelconques » (1995, p. 50).

Or, la politique est habituellement associée à ce que Foucault nomme de gouvernementalité, soit :

> [L]'ensemble constitué par les institutions, les procédures, les analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel, les dispositifs de sécurité. (...)Deuxièmement par « gouvernementalité » j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis

> fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler de « gouvernement » sur tous les autres (Foucault, 1978, p. 655).

Ce qu'on nomme aujourd'hui sous le nom de gestion, des autres comme de soi, appartient à un ordre que Rancière distingue du politique en lui préférant le terme de « policier ». Le politique serait ainsi non pas le champ de la gestion ou du gouvernement mais celui de la mésentente sur l'existence d'une scène où n'importe qui prend parole et où cette parole « compte ». Dans les mots de Rancière : « La politique est d'abord le conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence et la qualité de ceux qui sont présents » (Rancière, 1995, p. 49).

C'est avec cette conception de la politique que je propose de travailler. Elle est pertinente pour penser la spécificité du pli en question. En affirmant le militantisme des « usagers de services de santé mentale » ou des « fous », une scène s'ouvre où ces derniers sont des êtres qualifiés dans un débat (la *roda*) concernant le vivre ensemble. La liberté du démos tout comme la « part des sans-part » vient-elle ainsi tordre, plier l'ordre policier de distribution des corps et des titres, produisant un pli politique ?

Toutefois, malgré la pertinence de la définition que fait Rancière du politique, un élément est moins abordé: de quoi traite cette scène, cette torsion, ce pli ? Si l'auteur énonce qu'il serait question de ce qui est juste/injuste ou de « bien commun », il insiste sur l'importance de la façon dont la présupposition égalitaire et la contingence de l'ordre social sont actualisées lorsque « n'importe qui » donne son avis. Afin de mieux cerner de quoi traite la scène politique, la conception de «souci du monde», décelée par Diane Lamoureux chez Hanna Arendt, me semble adéquate (Lamoureux, 2013). Ainsi, dans la scène politique,

ce « souci du monde » fait l'objet d'une délibération publique. Lamoureux explique cette dernière comme suit :

> Le but de la délibération publique n'étant pas la recherche d'une vérité inexistante dans les affaires politiques, elle ne vise pas nécessairement le consensus, mais plutôt à mettre en lumière les termes du dissensus. Contrairement à la violence qui vise à éliminer l'adversaire, la délibération publique se nourrit de la diversité des opinions : cela implique une reconnaissance mutuelle des participantEs au débat en même temps qu'une conscience partagée que le débat n'est jamais clos. (Lamoureux, 2013, p. 38)

La conception de la politique telle qu'élaborée par Rancière suppose cette dernière comme concernant un rapport spécifique de pouvoir, affirmation du pouvoir de « n'importe qui » d'exister, de parler, de discuter des affaires de la cité et de composer une scène qui est, elle-même, mésentente. Au cœur de la politique, Rancière situe à la fois l'irruption des « sans-part » et la mésentente, dans une scène, agora ou espace politique où des positions dissemblables interagissent et font débat, engagées par le « souci du monde » et non pas par le « souci de soi » (Lamoureux, 2013).

Cependant, en énonçant la rareté du politique dans un monde gouverné par les titres de richesse (oligarchies) et de savoir (expertise) (Rancière, 2005 ; Lamoureux, 2013) où la liberté du démos par l'ouverture de scènes politiques ne cesse d'advenir comme torsion ou pli, comment aborder l'agencement de ces plis produits dans les lignes segmentaires et molaires (Deleuze, 1980) de l'ordre policier? En d'autres mots, en travaillant avec la notion de politique telle que Rancière la conçoit, comment saisir son actualisation à l'échelle des rapports sociaux ?

Les conceptions de pouvoir chez Foucault et de micropolitique chez Deleuze et Guattari permettent de saisir une dimension « moléculaire[19]» de la politique, là où elle s'immisce sans bruit ni barricade. Est-ce en contradiction avec la conception de Rancière? Il ne me semble pas. Certes, Deleuze et Guattari affirment que « tout est politique » (1980, p. 260), ce qui peut vider cette dernière de sa spécificité et de son « mordant ». Si le pouvoir tel que Foucault le conçoit est partout, diffus et présent dans les relations sociales en tant que pratique de « conduire la conduite » des autres (Foucault, 1982, p. 1056), Rancière rétorque que ceci ne veut pas dire que la politique est, elle aussi, partout :

> S'il est donc important de montrer, comme l'a magistralement fait Michel Foucault, que l'ordre policier s'étend bien au-delà de ses institutions et techniques spécialisées, il est également important de dire qu'aucune chose n'est en elle-même politique, par le seul fait que s'y exercent des rapports de pouvoir. Pour qu'une chose soit politique, il faut qu'elle donne lieu à la rencontre de la logique policière et de la logique égalitaire, laquelle n'est jamais préconstituée (Rancière, 1995, p. 56)

Or, penser le politique en tant que torsion de l'ordre policier par l'irruption des « sans-part » ou de « n'importe qui » dans le débat public n'est pas en contradiction avec l'idée que des lignes de force « moléculaires » ou des flux « micropolitiques » traversent les rapports sociaux. Dans les mots de Deleuze et Guattari:

> S'il est vrai que le moléculaire opère dans le détail et passe par des petits groupes, il n'en est pas moins coextensif à tout le champ social, autant que l'organisation molaire. (...) L'administration d'une grande sécurité molaire

[19] Tel qu'évoqué plus tôt, la notion de « moléculaire » renvoie à un type particulier de ligne de force et au pôle « nomade » du délire, différemment des lignes de force « molaires » et du pôle « fascisant » (Deleuze et Guattari, 1980).

> organisée a pour corrélat toute une micro-gestion de petites peurs, toute une insécurité moléculaire permanente, au point que la formule des ministères de l'intérieur pourrait être : une macro-politique de la société pour et par une micro-politique de l'insécurité. (1980, p. 263)

La différence avec les conceptions de Rancière consiste en ce que « la politique n'est pas, pour Deleuze, un champ à part » mais « une posture agissant au cœur de tout agencement » (Bergen, 2007, p. 103). Il s'agit d'une politique indissociable de l'éthique spinoziste et de la volonté de puissance nietzschéenne, qui pour Bergen serait une « ontologie vitaliste » dans le sens « d'une manière d'exister qui consonne ou divorce avec la vie » et qui :

> [S]aisit l'être et la pensée en termes de flux, de forces et non de formes, porte en elle une politique qu'elle dicte en même temps que celle-ci la féconde : une politique affiliée à la question éthique, éthologique d'une affirmation de ce qui augmente les puissances de vie (Bergen, 2007, p. 103).

Deleuze et Guattari conçoivent les sociétés et les individus comme traversés par des lignes de forces (molaires et moléculaires) entremêlées. Les micropolitiques seraient des « relations de forces, engendrements et productions » (Aguiar et Rocha, 2007). En d'autres mots, elles incarnent en quelque sorte le politique au cœur des rapports sociaux, « en train de se faire » (Cefaï, 2007), dans des rencontres productrices de transformations.

Si les conceptions que font Deleuze et Rancière du politique sont dissemblables, leur pertinence pour nos analyses s'expliquent de plusieurs façons. La politique, chez Rancière, permet de penser sa spécificité et, dans notre cas, la spécificité du pli : torsion de l'ordre policier, ouverture d'une scène ou espace où l'affirmation de la liberté, de la parole, de la légitimité de tous et n'importe qui est possible sous la forme d'une mésentente ou d'une discussion. La notion de micropolitique

chez Deleuze permet de nous interroger : qu'est-ce qui se produit dans cette scène? Quelles consistances, lignes de fuite et agencements s'engendrent? Comment circule cette parole ou s'actualise cette « présupposition égalitaire » en acte qui est à la fois mésentente et composition entre les différences?

Bref, le pli politique se produirait sur deux plans simultanés et entremêlés, à la fois macropolitique et micropolitique. Le pli est macropolitique parce qu'il transforme le rapport molaire ou policier de la société brésilienne à la folie à travers toute une série de transformations dans les façons de la gérer et de « gouverner » les sujets « fous » (Lois, dispositifs de soins, de répression, etc.) dont nous parlerons dans le prochain chapitre. Mais le pli est aussi micropolitique parce qu'il produit des résonances et ouvre des expérimentations dans les failles, les porosités entre des positions sociales inégales, des actions et façons d'être ensemble qui transforment, elles aussi, les rapports sociaux à la folie. C'est sur cette dimension « micro » du pli que je propose de développer mes analyses (chapitres IV, V, et VI). C'est là que se situe l'originalité de la présente recherche, dans la mesure où la dimension « macro » (des rapport à la politique d'État) est le parcours analytique généralement privilégié par les chercheurs dans ce champ s'intéressant notamment à la Réforme psychiatrique.

Ainsi, comme nous le verrons plus tard – notamment au chapitre V – il est possible de penser le MNLA carioca comme engendrant des micropolitiques à travers les rencontres et les rapports sociaux tissés en coprésence. Il ne s'agit donc pas uniquement de penser le politique à une échelle micro, mais plutôt de tenter de saisir le politique et l'action collective et délibérative dans ses consistances sociales, comme modes de relation sociale producteurs d'une transformation, d'un pli.

Junqing situe la micropolitique en tant qu'axe d'étude émergeant permettant de retrouver le « monde de la vie » comme horizon pour la philosophie politique qui s'est historiquement intéressée de façon plus étroite à la macropolitique. Pour l'auteur, la « philosophie micropolitique accorde une grande importance à la fonction de toutes sortes de micropouvoirs politiques périphériques, polymorphes et changeants » (Junqing, 2008, p. 69).

La conception de Rancière du politique annonce à l'horizon la dimension micropolitique, notamment lorsque l'auteur aborde les actions politiques (Rancière, 2005). En mettant en dialogue les théorisations de Rancière avec celles de Deleuze et Guattari, il est possible de penser le politique non pas comme traversant tous les rapports sociaux mais comme ligne de fuite ou agencement possible de ces rapports.

Il importe aussi d'avoir à l'esprit que la micropolitique n'est pas « bonne en soi » et peut prendre une forme révolutionnaire autant que fasciste (Deleuze et Guattari, 1980). L'enjeu de travailler avec la notion de pli politique consisterait ainsi à décentrer les analyses du politique de ses rapports à l'État ou aux intérêts d'individus rationnels, pour le penser comme indissociable des transformations sociales en cours effectuées par des mouvements sociaux mineurs. Penser avec le pli consiste à critiquer la logique policière de gouvernement par individualisation ou assujettissement à travers l'analyse des micropolitiques engendrées par des agencements ou dispositifs de luttes. Pour ce faire - comme nous le verrons au chapitre III - la présente recherche se situe, elle aussi, dans un plan ou une démarche micropolitique.

Bref, l'attribut politique du pli dont il est question ici n'est ni une essence ni une objectivité mais plutôt un problème, une question : est-ce possible qu'un pli

politique se produise au cœur des relations entre folie et société? Nous verrons que la recherche cartographique avec le MNLA à Rio indique que oui. À partir de là, comment penser un mouvement social en tant que producteur d'un pli politique? Qu'entendons-nous par mouvement social?

1.3 Penser un mouvement social en tant que producteur d'un pli politique ?

1.3.1 Définir les mouvements sociaux

Selon Rancière, les « États de droit » contemporains vivent un « accaparement de la chose publique » par « une solide alliance de l'oligarchie étatique et de l'oligarchie économique » (2005, p. 81). Malgré cela, des pratiques politiques viennent s'opposer à la logique gouvernementale. Ces pratiques fonctionnent comme des remises en cause de la logique consensuelle de l'oligarchie – pour laquelle « l'illimité du pouvoir de la richesse » serait le régulateur principal de l'acte de gouverner – soutenue par la science, qui prend la forme de la gestion des populations. La science permet de construire la population comme « totalité objectivable ». De la sorte, l'État de droit oligarchique base ses actions sur la science et le savoir expert tout en légitimant son autorité à travers le choix populaire de la démocratie représentative. Selon Rancière, c'est dans ce contexte que l'action politique continue de se produire en occupant des lieux de discussion et en affirmant des modes de vie qui échappent au gouvernement savant et à la logique du profit. Ce faisant, elle affirme la « compétence des incompétents » à débattre des enjeux du vivre ensemble et évite que les « experts » s'en emparent totalement (Rancière, 2005).

C'est dans le champ des pratiques politiques qui troublent, critiquent et échappent au consensus dominant richesse/expertise/gestion que je propose de situer les actions collectives et micropolitiques des mouvements sociaux. Tel qu'évoqué plus haut, la présente recherche ne cherche pas à définir le mouvement social à l'étude à travers ses rapports de force à l'État, même si nous l'aborderons (chapitre II). Tout en remarquant le « flou sémantique » dans la définition de l'objet de la sociologie des mobilisations, Fillieule affirme que définir les mouvements sociaux par leur affrontement à l'État, comme le conçoit le modèle de la « *contentious politics* », serait réducteur étant donné la complexité du « champ d'alliance et de conflit dans lequel ils évoluent » (Fillieule, 2009, p. 28). Sachant que la définition de ce qui constitue un mouvement social varie considérablement selon l'approche choisie, il convient d'apporter quelques précisions sur la conception qui sera privilégiée dans le présent manuscrit.

Premièrement, un des rares points où il y aurait consensus entre les diverses définitions est celui-ci : « les mouvements sociaux sont 'par définition' intéressés à promouvoir un changement ou à y résister » (Fillieule, 2009, p. 21). Mais en quoi consiste ce changement ou transformation ? Pour Touraine, il impliquerait une «direction sociale de l'historicité » (Touraine, 1978). Les transformations portées par les mouvements sociaux peuvent aussi être comprises comme engendrant des processus de démocratisation. Ces processus de démocratisation peuvent être pensés en tant qu'affirmation et reconnaissance de la compétence de tous et de « n'importe qui » à débattre des enjeux du vivre ensemble, en tant que lutte pour la survie de la sphère publique et pour l'extension de l'égalité (Rancière, 2005) ou en tant qu'affirmation d'horizontalités contre les verticalités du monde social (Martuccelli, 2010). Si les mouvements sociaux ne sont pas les seuls acteurs de ces processus, ils

accomplissent une radicalité introuvable ailleurs car la transformation sociale vers un monde plus juste et moins excluant est l'utopie qu'ils portent et réalisent à un niveau micropolitique.

Une deuxième caractéristique des mouvements sociaux – portée autant par l'approche marxiste que par le courant politique de la mobilisation des ressources – serait l'idée que les actions collectives des mouvements sociaux portent sur un conflit. Pour la première, il s'agirait d'un conflit de classes (dominants/dominés) et pour la seconde, d'un « conflit d'intérêts » orienté vers la tentative de contrôler un champ social (Fillieule et Péchu, 1993). Le conflit est aussi au cœur de la définition de Touraine des « principes » des mouvements sociaux. Pour l'auteur, les mouvements sociaux seraient composés d'une « identité » (au nom de qui ou la population concernée), d'une « opposition » (contre qui ou l'adversaire) et viseraient une « totalité » (sur quel terrain ou l'enjeu) (Touraine, 1978).

Si le conflit est une dimension constitutive de l'action collective des mouvements sociaux, il peut aussi être pensé en tant que mésentente (Rancière, 1995) et discussion jamais résolue sur *le comment* du vivre ensemble et sur *qui* décide de ceci. Ce sont les courants des Nouveaux mouvements sociaux (NMS) et celui de la théorie des « cadres » (*frame theory*) qui s'intéressent à cette dimension de sens (nommée par certains culturelle et par d'autres cognitive) en tant qu'importante composante des mouvements sociaux.

Une troisième caractéristique des mouvements sociaux serait donc les significations ou sens qu'ils portent et qui circulent et s'y articulent. Ces derniers sont interprétés de manière diverse selon l'approche en question. Dans la sociologie des mobilisations nord-américaine c'est Snow (1986) qui réintroduit

la question du sens ou « la dimension cognitive et symbolique de l'action collective » (Contamin, 2010, p. 55) à travers la théorie des cadres, définie par Contamin comme suit :

> En matière de mobilisation collective, cette perspective repose d'abord sur l'idée qu'il ne suffit pas qu'une situation soit considérée comme injuste pour qu'elle soit perçue comme telle et qu'elle donne lieu à mobilisation. Pour qu'il ait mobilisation, il faut donc au préalable qu'une masse critique de gens aient socialement construit une représentation commune de la situation comme injuste et immorale et non comme malheureuse mais tolérable. Autrement dit, il ne saurait y avoir mobilisation sans alignement de cadres d'interprétation des individus autour d'un cadre commun. (Contamin, 2010, p. 58)

Dans cette perspective, des « entrepreneurs de mobilisation » chercheraient à influencer les « représentations » de la réalité en construisant des « cadres d'action collective » : « ensemble de croyances et de représentations orientés vers l'action qui inspirent et légitiment les activités et les campagnes des entreprises de mobilisation, en insistant sur le caractère injuste d'une situation sociale » (Contamin, 2010, p. 58). Ainsi, la dimension de sens ou symbolique de l'action collective s'expliquerait par des « cadres d'interprétation » proposés aux « populations cibles ». Ces derniers peuvent être particuliers à une lutte ou « cardinaux » (*master frames*) comme c'est le cas de « l'égalité des droits » portée par les mouvements pour les droits civiques américains (Contamin, 2010) et reprise par plusieurs mouvements.

Si la perspective de l' « analyse des cadres » a le mérite de réintroduire la question du sens dans la sociologie des mobilisations et de signaler l'apport des mouvements sociaux dans la construction des problèmes sociaux, pour ce qui est de l'action collective, la notion de « cadre », selon la façon dont elle est utilisée, peut avoir comme conséquence de figer un processus mouvant, soit la

construction de sens toujours en cours par un collectif militant. Elle aide peut-être à définir les ancrages épistémologiques et le processus de production de savoirs d'une lutte mais rend-elle compte de la multiplicité de sens produits et réinventés sans cesse collectivement et de la dimension significative (voire théorique) des discussions, délibérations et manifestations ? La notion de cadre peut nous aider à comprendre comment un mouvement social affiche son discours et ses revendications sur la scène (ou arène) publique, mais elle se révèle moins pertinente lorsqu'on tente de comprendre l'exercice délibératif des assemblées ou les débats et conceptions hétérogènes et mouvantes qui entourent les militants, leur lutte et leurs causes. Si l'espace politique existe aussi parce qu'il y a matière à débat et parce qu'il y a mésentente, il me semble pertinent de l'aborder en tant que territoire d'une construction collective de sens, toujours mouvante. Cependant, la notion de cadre interprétatif (*frame*), lorsqu'utilisée pour baliser les grandes lignes ou tendances, peut être utile.

Ainsi, comme nous le verrons plus bas, je considère les perspectives de Melluci (1996) et de Cefaï (2007 ; 2009) plus adéquates pour penser le processus de construction de sens auxquels participent les mouvements sociaux, malgré leurs limites.

Une quatrième caractéristique des mouvements sociaux serait l'action qu'ils déploient, soit l'action collective. Pour Cefaï, l'action collective est « toute tentative de constitution d'un collectif, plus ou moins formalisé et institutionnalisé, par des individus qui cherchent à atteindre un objectif partagé, dans des contextes de coopération et de compétition avec d'autres collectifs » (2007 :8). Bref, l'action collective serait ainsi, comme son nom l'indique, portée par un collectif et visant à atteindre un objectif ou « faire triompher des fins partagées » (Fillieule et Péchu, 1993, p. 9).

Étant donné que ces définitions abordent notamment les cibles et les acteurs des mobilisations, que dire des actions elles-mêmes ? Faire l'éventail du répertoire d'actions des mouvements sociaux est devenue une approche importante dans le champ de la sociologie des mobilisations. Ainsi, l'étude de ces derniers à travers leurs actions « protestataires », « collectives, visibles (se déroulant forcément dans l'espace public) et visant les acteurs désignés comme responsables du problème » à travers un « relevé des manifestations publiques » serait devenue l'approche dominante dans le champ de la sociologie des mouvements sociaux (Fillieule, 2009, p. 29-30). Toutefois, cette attention envers les actions et mobilisations visibles sur l'espace public et visant l'État laisse dans l'ombre tout un ensemble de mouvements mineurs occupant d'autres « arènes », tels que les mouvements féministes et ceux occupant le champ de la santé.

En s'intéressant aux nouveaux mouvement sociaux (NMS) qui surgissent durant les années 1970, tel que le mouvement écologiste, Alberto Melucci ouvre un champ de recherche en proposant d'analyser « l'invention du présent » qu'ils fabriquent. Dans cette perspective, les NMS inventent « des nouvelles formes d'expérience – de sociabilité, d'affectivité, de sensibilité et d'identité.» (Cefaï, 2007, p. 452). Pensé en tant que « champs de rapports sociaux » ouvrant dans le monde social des « aires de mouvement », le militantisme implique, selon cette perspective, des expériences à la fois personnelles et collectives. Ainsi, du point de vue de Melucci, les mouvements sociaux font des expériences au quotidien pour :

> [I]nventer des matrices culturelles et identitaires de ce qu'ils sont et de ce qu'ils veulent être. Ils développent des formes de connaissance et de sagesse alternatives, affectives et morales qui se posent contre la logique technocratique ou bureaucratique, instrumentale ou utilitaire, et entretiennent des relations interpersonnelles distinctes des relations fonctionnelles, économiques ou politiques (Cefaï, 2007, p. 453).

Les mouvements sociaux auraient ainsi l'audace de transformer les codes culturels de la société en expérimentant d'autres codes. Le courant des NMS introduit des éléments importants dans le champ de recherche sur les mouvements sociaux quant à la déconstruction d'une lecture objectivante et rationaliste de ces derniers, par exemple celle du courant de la mobilisation des ressources. Si cette dernière met l'accent sur « la rationalité instrumentale stratégique de l'acteur collectif en situation de conflit », « les caractéristiques objectives des membres d'une lutte » et « les formes d'organisation » (Fillieule et Péchu, 1993), l'approche proposée par Melucci permet d'envisager le sens en train de se construire, les transformations en cours et ouvre ainsi la voie pour l'analyse de la dimension micropolitique des mouvements sociaux.

Néanmoins, un problème persiste dans les lectures de l'approche des NMS, soit la centralité de la notion d'identité. Si une dimension symbolique (ou culturelle) dans la transformation des codes par l'invention de codes alternatifs est décelée, le *qui*, ou l'appartenance identitaire des militants (à une identité minorisée ou à une identité collective) semble être un élément central du militantisme. Mais qu'implique cet accent sur le *qui* ? Ces mouvements ne travaillent-ils pas les appartenances identitaires comme autant de codes ou valeurs à transfigurer ? Et si la fixation sur la notion d'identité noyait le politique comme propre de l'action collective des mouvements sociaux ? Un *qui* identitaire est-il compatible avec le *n'importe qui* de la scène politique ? Ceci me semble être une tension qui traverse non seulement les recherches mais aussi les mouvements sociaux eux-mêmes. Je préfère la nommer tension entre égalité et différence, entre singularité et horizon commun. L'analyse du mouvement à l'étude permettra de discuter cette tension sans toutefois tenter de la résoudre.

Cefaï (2009, 2007) propose une conception compréhensive de l'action collective qui viendrait complexifier, voire déconstruire les lectures en termes de stratégies, intérêts, ressources, contraintes et opportunités. Pour l'auteur, des théories de l' « action rationnelle » et de la « mobilisation des ressources » avec leur « rhétorique économique de l'entreprise et de l'entrepreneur» ont « colonisé les raisonnements de sociologues de l'action collective » en réduisant cette dernière à « la stratégie de rentabilisation des intérêts prédéterminés et des capitaux disponibles » (Cefaï, 2009, p. 246). L'« approche pragmatiste », proposée par Cefaï, permettrait de penser l'action collective autrement, en mettant l'accent sur des dimensions telles que l'expérience, les interactions, la coprésence, les agencements et l'affectivité. Dans cette perspective, « une action collective, c'est une architecture mouvante de contextes de sens » (2009, p. 257).

Cette perspective est féconde pour penser le mouvement que je propose d'analyser ici, car elle permet de situer l'action collective dans ses « activités de configuration narrative » pour « coproduire un sens situé » (2009, p. 246) engageant des rapports complexes entre situations, personnes et collectifs. En approfondissant la conception de Melucci des mouvements sociaux en tant qu'« aires de mouvement » toujours « en train de se faire » (Cefaï, 2009), dans un processus de fabrication traversé de tensions et débats, il est ainsi possible de penser ces derniers en termes de « sociabilités » et de « coexistence ».

Si les interactions sont au cœur de toute mobilisation, elles s'engagent aussi dans la fabrication de « problèmes publics » et de « causes ». Ces derniers sont constamment débattus et réinventés dans des assemblés délibératives, rendus visibles par des manifestations publiques, expérimentés de différentes façons. C'est ainsi dans un univers d'expériences que se déroule l'action collective,

univers que je propose de définir comme étant politique alors que Cefaï élargit la notion d'action collective à toute action engageant un collectif (2009, 2007).

Ainsi, l'approche pragmatiste apporte à la perspective de mouvements sociaux que je tente de dessiner ici l'épaisseur des interactions, des constructions narratives de sens, ainsi que la dimension imprévisible et malléable de l'action sociale (Martuccelli, 2005). Toutefois, si toute action collective est forcément une action sociale, elle se situe dans des territoires et appelle des horizons qui lui sont propres, ceux du collectif, du public et du politique. Cefaï émet l'hypothèse que « l'enjeu principal de nombre de mobilisations collectives est d'engager le devenir collectif et public d'un flux d'expériences » (2009, p. 256).

Le militantisme et l'action collective peuvent donc être pensés non pas en tant qu'actions rationnelles et stratégiques de groupes d'intérêts préalablement définis mais en tant que pratique toujours en cours d'expérimentation de production collective de sens et d'affects. D'ailleurs la dimension « affectuelle » (Sommier, 2010) de l'action collective connaît un regain d'intérêt dans le champ (Traïni, 2009; Sommier, 2010). Si l'importance de la dimension affective des actions protestataires est désormais reconnue (Broqua et Fillieule, 2009) – notamment en tant que dimension incontournable de l'engagement des individus dans une mobilisation – son expression lors des débats délibératifs, sensés se dérouler par l'affrontement de points de vue rationnellement argumentés, peut être considérée problématique. L'émotion, le sentir, les affects[20] sont pensés ici comme composantes de l'action collective et de son

[20] Isabelle Sommier propose une typologie, tirée d'Akoun et Ansart (1999) qui distingue l'émotion en tant qu'«excitation vive et limitée dans le temps, accompagnée de manifestations physiques et culturelles différenciées selon leur contexte culturel » de l'affect en tant que « dimension subjective des états psychiques élémentaires depuis l'extrême de la douleur jusqu'au plaisir intense » du sentiments en tant qu' « réactions affectives de longue durée (...)

univers de sens. Comment ignorer la dimension affective du militantisme lorsque celui-ci est investi par des personnes vivant avec la souffrance psychique ? Qu'apporte le militantisme des « fous » aux réflexions sur la place des affects dans l'analyse des mobilisations ? Cette question sera abordée lors de nos analyses.

L'action collective concerne à la fois des militants engagés, des « publics » et une « arène ». Cefaï énonce cette construction de sens comme suit :

> Le propre d'une mobilisation qui n'est pas toute de routine est qu'elle ébranle le consensus présomptif de l'expérience de sens commun et qu'elle met à l'épreuve l'attitude naturelle des individus qui la composent. Elle doit produire alors les termes de son intelligibilité et de sa légitimité pour les auditoires auxquelles elle s'adresse, pour les membres qui la composent et pour les adversaires contre qui elle se bat. La constitution d'un enjeu de mobilisation, de protestation et de conflit va de pair avec l'articulation d'une arène publique, où pointent des acteurs collectifs et où émergent des nouveaux univers de sens – sens commun même si sens controversé. (Cefaï, 2009, p. 256)

Mais en quoi se distingue l'action collective militante des autres formes d'action sociale ? Il me semble que cette distinction a lieu dans son penchant politique (Rancière, 1995) ou micropolitique (Deleuze, 1980) : le changement que les mouvements sociaux visent et effectuent n'est pas anodin. C'est un changement qui se déroule par la mise en œuvre de processus de démocratisation, par la participation des gens, de « n'importe qui » (Rancière, 1995) (et pas seulement des élus ou de ceux qui incarnent les pouvoirs de la richesse et de la science) au débat, à l'invention du présent (Melucci, 1996), même si c'est dans une « démocratie en marge » (Graeber, 2014). Définir les mouvements sociaux

---

intervenant (...) dans la construction d'actions collectives et de la passion ». (Sommier, 2010, p. 192).

comme des agencements porteurs de processus de démocratisation implique de ne pas reconnaître les agencements de micro ou macro fascismes en tant que mouvements sociaux, même s'ils se manifestent dans l'espace public. Ainsi, définir les mouvements sociaux par leur répertoire d'actions, opportunités politiques, type d'organisation et cadres symboliques, comme le proposent les courants dominants de la sociologie des mobilisations, c'est prétendre à une neutralité qui considère les mouvements anti-démocratiques ou les contre-mouvements (comme par exemple le mouvement masculiniste, celui d'extrême-droite, voire le national-socialisme) comme étant des « entreprises de mobilisation ».

Pour ne pas perdre de vue la dimension politique des mouvements sociaux contemporains, la notion de démocratie, telle qu'elle est discutée au sein de ces mouvements, me semble pertinente. Graeber la définit comme suit : « La démocratie relève avant tout de la prise en charge de leurs propres affaires par des communautés humaines dans le cadre d'un processus ouvert et relativement égalitaire de discussion publique » (Graeber, 2014, p. 20-21)

Cette conception de la démocratie, débattue au sein des luttes contemporaines, est loin d'être l'apanage de l'Occident et de sa démocratie représentative. Graeber, énonce une « convergence » entre divers mouvements sociaux (squatteurs hollandais, zapatistes au Chiapas, *piqueteros* en Argentine et *townships* sud-africains) : « l'importance des structures horizontales », « la nécessité d'initiatives émergeant de groupes autonomes et auto-organisés de taille relativement restreinte », « rejet de structures de pouvoir permanentes », « exigence de mettre en œuvre différents types de mécanismes (...) permettant de faire entendre la voix de ceux qui, en temps normaux, se trouvent

marginalisés ou exclus des formes traditionnelles de participation » (Graeber, 2014, p.18).

C'est notamment cette dernière « tendance » que certains nomment sous le vocable d'« empowerment » (Cefaï, 2007 ; Fillieule, 2009 ; Vasconcelos, 2010) que je propose de développer dans le présent manuscrit en investiguant la façon dont elle se déploie dans le mouvement à l'étude.

La présente recherche s'intéresse à cette participation des marges, des personnes concernées par les processus de domination en tant que porteuses de « causes », militantes dans des mouvements sociaux qui non seulement « revendiquent » mais qui composent un « autre monde ». La présente recherche problématise l'enjeu du militantisme des personnes concernées, nommé par certains processus de démocratisation et par d'autres « empowerment ». Dans le cas du mouvement *antimanicomial,* il s'agit de l'enjeu entourant les militants-usagers.

Ainsi, en dialoguant avec la sociologie des mobilisations, je propose de penser le mouvement social à l'étude comme porteur d'un projet (ou utopie) de transformation sociale et d'une mésentente (ou conflit) sur l'arène publique, déployant des actions collectives et micropolitiques à travers un travail permanent de construction collective de sens et de processus de démocratisation.

1.3.2 Le mouvement *antimanicomial* brésilien produit-il un pli politique?

Afin d'analyser les transformations engendrées par le mouvement *antimanicomial* et la façon dont il agit, à la fois dans le monde social et dans ses propres consistances et configurations[21], la notion de pli politique me semble porteuse.

Si la recherche développée ici ne fait pas l'économie de la notion de mouvement social pour penser l'agencement folie-militantisme qu'elle analyse – actualisée dans un collectif qui se définit lui-même en tant que mouvement social – il importe de réaffirmer son affinité avec une « pensée nomade » (Deleuze, 2002) d'inspiration nietzschéenne. Ainsi, si elle s'intéresse aux processus de production de sens, ce n'est pas à travers les notions d'identité ou de représentation, si répandues dans les recherches qualitatives de ce champ. En introduisant la notion de pli politique au cœur des analyses, la présente cartographie fait le pari d'une rupture avec la pesanteur de ces deux notions. Penser un mouvement social par le biais de ce qu'il produit (l'agencement folie-militantisme et le pli politique) implique un double positionnement, d'une part contre les représentations, l'affirmation d'inflexions de pensée incarnées, débattues, en tension et métissées ; d'une autre part, contre les identités, l'affirmation d'appartenances multiples, hybrides et mouvantes.

La pertinence de la notion de pli politique pour penser les transformations portées par d'autres mouvements sociaux contemporains reste à explorer. Je propose dans le présent manuscrit de mobiliser cette notion comme outil

[21] Je fais le choix délibéré de ne pas utiliser le terme « organisation », étant donné la lutte permanente du mouvement *antimanicomial* pour ne pas s'institutionnaliser et, comme nous le verrons, l'affirmation de la part de certains militants du « peu d'organisation » en tant que style propre.

analytique pour interroger ce qui produit le mouvement *antimanicomial* à Rio de Janeiro.

Comment l'antenne de Rio de Janeiro engendre-t-elle un pli politique? C'est sur la base de l'enquête de terrain qu'il sera possible de le saisir mais il est maintenant possible d'évoquer quelques aspects. Premièrement, un pli s'effectue dans les rapports de pouvoir/savoir qui régissent d'ordinaire la place sociale de la folie et la circulation sur le territoire des « fous » et notamment de la folie « misérable » (Basaglia 2005) – en tant que malades à soigner, en tant qu'exclus à intégrer, en tant que dangereux à enfermer, etc. – et un *espace politique* s'ouvre dans lequel la présence de la folie, notamment à travers le militantisme et la prise de parole des « fous » (usagers), existe effectivement. Deuxièmement, des actions collectives sont déployées, visant explicitement la transformation des rapports entre folie et société, clairement énoncée dans le mot d'ordre « Pour une société sans asiles », à travers *les causes* qu'il porte. Troisièmement, des transformations dans les rapports à la folie sont expérimentées de façon micropolitique, avec l'invention d'un présent où les rapports aux fous ne seraient plus un non-rapport excluant mais un agencement politique.

Comment comprendre qu'un pli politique se produise au cœur des relations folie-société au Brésil? Il importe de saisir que des agencements et des dispositifs existent là-bas et effectuent des déplacements. L'agencement folie-militantisme en cours dans le mouvement à Rio déplace les rapports sociaux à la folie de diverses façons : la folie circule dans l'espace politique du mouvement, notamment à travers le militantisme des usagers; la circulation de la folie dans le territoire est cible de l'action collective et de nouveaux liens folie/société se tissent de façon micropolitique.

Nous verrons comment le mouvement plie les lignes de partage (pouvoir/savoir) présentes dans l'inégalitaire société brésilienne et dans le champ de la santé mentale. En les pliant, il ouvre une « boucle », un espace politique – la *roda* –, une assemblée délibérative, une « aire de mouvement » (Cefaï, 2007) et une usine de micropolitiques (Deleuze et Guattari, 1980) qui agence, non sans tensions, folie et militantisme.

Plus spécifiquement, tel qu'évoqué plus tôt, le pli politique produit par le MNLA s'effectue selon trois processus de production parallèles: le pli de sa propre individuation socio-historique dont il sera question dans le prochain chapitre (II); le pli micropolitique développé dans les chapitres IV, V et VI et le pli macropolitque abordé comme toile de fond et que nous aborderons en conclusion. Ces trois processus de production sont coextensifs et difficilement isolables les uns des autres.

Cependant, c'est seulement en tissant des liens entre les récits, les débats et les questionnements expérimentés dans la rencontre avec le mouvement, lors de l'enquête de terrain, qu'il sera possible de développer les consistances et nuances du pli politique produit par le MNLA. Bref, il n'est possible de faire bouger les notions développées dans le présent chapitre qu'en les confrontant avec l'expérience de terrain. Dans les prochaines pages, j'invite le lecteur à interroger les liens contemporains entre folie et société à travers une analyse cartographique du pli politique produit par le mouvement *antimanicomial* à Rio de Janeiro.

CHAPITRE II
TRAJECTOIRE DU MOUVEMENT *ANTIMANICOMIAL* DANS LE CONTEXTE BRESILIEN

> Malheureusement ces lieux merveilleux que sont les gares, d'où l'on part pour une destination éloignée, sont aussi des lieux tragiques, car si le miracle s'y accomplit grâce auquel les pays qui n'avaient encore d'existence que dans notre pensée vont être ceux au milieu desquels nous vivrons, pour cette raison même il faut renoncer, au sortir de la salle d'attente, à retrouver tout à l'heure la chambre familière où l'on était il y a un instant encore. (Proust, 2006/1919, p. 513)

2.1 Le Brésil et ses liens paradoxaux avec la folie

Afin de relever l'immense défi que représente la contextualisation du mouvement *antimanicomial* dans le Brésil contemporain, il convient d'aborder quelques caractéristiques de ce pays continental qui nous permettront de problématiser à la fois ses rapports avec la folie et le mouvement social qui transforme ces derniers. Pour ce faire, je me suis inspirée des analyses de Danilo Martuccelli concernant le processus d'individuation en Amérique Latine. Le sociologue propose d'analyser des facteurs d'individuation à l'œuvre dans le processus de fabrication des individus au sein d'une société donnée (Martuccelli, 2010). En m'inspirant de la démarche de l'auteur, je propose d'aborder brièvement quelques aspects des dimensions culturelle et socioéconomique de la société brésilienne comme agissant sur la fabrication d'un processus singulier d'individuation, produisant non pas des individus mais un mouvement social mineur : la lutte *antimanicomial.*

2.1.1 Douter, dévorer l'autre et incarner les blessures

Quels liens entretient la société brésilienne avec la folie? De multiples liens, allant de l'enfermement et la maltraitance à l'acclamation et la valorisation. Les mots pour désigner la folie sont, eux aussi, multiples : *loucura, doidice, maluquice, birutice, piração.* Dans la vaste production culturelle brésilienne, le thème de la folie ne cesse de revenir. L'un des exemples littéraires les plus célèbres est le livre de Machado de Assis (1881), qui questionne les limites entre folie et normalité en racontant comment « l'aliéniste » Simão Bacamarte enferme peu à peu tout son village à l'asile Maison Verte jusqu'à ce qu'il réalise qu'il est peut-être lui-même le cas le plus exemplaire et décide de libérer tous les autres et de s'enfermer seul, avec ses livres, à l'asile. L'histoire finit ainsi:

> Simão Bacamarte courba la tête, à la fois triste et heureux. À dire vrai plus heureux que triste. Il se retira séance tenante à la Maison Verte. C'est en vain que sa femme et ses amis lui dirent de rester, qu'il était parfaitement sain et équilibré : ni suppliques, ni suggestions ni larmes ne le retinrent un seul instant.
> - C'est affaire de science, leur disait-il; il s'agit d'une nouvelle doctrine dont je suis le premier exemple. Je réunis en moi la théorie et la pratique.
> - Simão, Simão, mon amour, lui disait sa femme, le visage baigné de larmes.
> Mais l'illustre médecin, le regard illuminé de conviction scientifique, demeura sourd aux tendres regrets de son épouse, et il la repoussa doucement. La porte de la Maison Verte refermée, il s'adonne à l'étude et aux soins de son propre cas. La chronique rapporte qu'il mourut au bout de dix-sept mois, dans l'état même où il était entré, sans n'avoir rien pu atteindre. Certains vont jusqu'à soupçonner qu'il n'y eut jamais dans Itaguaí de fou autre que lui; mais cette opinion, fondée sur une rumeur qui courut dès que l'aliéniste eut rendu le dernier soupir, n'a précisément d'autre fondement que la rumeur; et une rumeur suspecte car elle est attribuée au prêtre Lopes, dont on sait avec quelle flamme il avait valorisé les qualités du grand homme. Quoi qu'il en soit, les funérailles eurent lieu en grande pompe et avec une rare solennité. (Assis, 1992/1881, p. 192-193)

En questionnant l'obsession diagnostique et les limites entre folie et raison de façon incisive, ce livre considéré par certains comme la première critique de la psychiatrie et du système asilaire au Brésil (Yasui, 2007, p. 26) pourrait être compris aujourd'hui comme une satire du DSM V et de sa pathologisation des réactions ordinaires aux aléas de la vie.

Dans la musique populaire, les références à la folie sont également nombreuses. Parmi les plus connues, on peut mentionner Raul Seixas[22], qui dans la chanson *Maluco beleza*, affirme vouloir apprendre à être fou au lieu d'être « un sujet normal » et « faire tout pareil » (*fazer tudo igual*). Caetano Veloso chante : « de près personne n'est normal » (*de perto ninguém é normal)*. Un proverbe populaire affirme : « tout le monde a quelque chose de médecin et de fou » (*De médico e louco, todo mundo tem um pouco).* Ces exemples peuvent être compris comme indiquant qu'il existe un rapport paradoxal à la folie dans la culture brésilienne. Ainsi, si des œuvres artistiques questionnent la limite entre folie et normalité, des pratiques d'exclusion, d'enfermement et de discrimination envers les « fous » parcourent le monde social (Lüchmann et Rodrigues, 2007; Alverga et Dimenstein, 2006).

Le fait que l'enfermement asilaire ait été le pilier du dispositif public de soins jusqu'à récemment confirme la dimension paradoxale des rapports à la folie. D'un côté, l'expérience de la folie est valorisée et ses limites questionnées par des œuvres; de l'autre, l'exclusion, l'enfermement et la discrimination envers les « fous » sont des pratiques courantes. Cette ambigüité peut être comprise dans les termes utilisés par Foucault lorsqu'il caractérise l'expérience moderne de la folie par son objectivation en tant que maladie mentale opérée par le dispositif

[22] C'est un rockeur brésilien des années 1960-70 très connu, reconnu comme un des pionniers de ce style de musique au pays.

psychiatrique, tout en signalant qu'une expérience lyrique perdure à travers certaines œuvres d'art (Foucault, 1972). En analysant les liens entre folie et littérature chez Foucault, Roberto Machado préfère qualifier cette expérience de « tragique » (Machado, 2000, p. 41)

La production artistique brésilienne entourant le thème de la folie semble questionner la division entre « fous » et « normaux » ou les limites entre folie et normalité. Comment comprendre cela? Peut-être que dans le contexte brésilien, la réduction de la folie à la maladie mentale (Foucault, 1972) n'a pas réussi à écarter d'autres registres de sens plus « enchantés » puisant dans les religions et dans l'art. Au Brésil, comme ailleurs dans le monde, les significations rattachées à « l'expérience limite psychotique » foisonnent, malgré l'hégémonie des significations biomédicales (Corin, 2009; Rodriguez, 2005). Si la pluralité de registres de sens présente quand il s'agit de tenter de comprendre le basculement, le trouble et l'inquiétude que la crise psychotique suscite est loin d'être une spécificité brésilienne, en quoi consiste la singularité des rapports de la société brésilienne à la folie? Dans quels processus singuliers d'individuation ces rapports se situent-ils? Tentons de dresser quelques traits – partiels et non exhaustifs – caractéristiques de la culture brésilienne dans ses liens paradoxaux avec la folie.

Doute et perspectivisme

Danilo Martuccelli propose une piste de compréhension lorsqu'il énonce un rapport singulier à la culture en Amérique Latine qui serait marqué par le doute et l'ambivalence. Selon l'auteur, un lien particulier entre les mots et les choses serait de mise. Le « mystère» entourerait la compréhension du monde dans la

région à travers une sensation que le monde échappe et que ni la logique, ni la compréhension rationnelle ne permettent d'en rendre compte de façon satisfaisante. Ainsi, la culture serait perçue collectivement en tant que nébuleuse, source du fantastique, à la fois objective et extérieure aux individus, tandis que le monde est perçu comme étant partiellement désenchanté. Trouvant ses origines dans l'expérience de la colonisation, cette conception de la culture serait à l'origine de la distance entre les individus et le monde. Ceci se traduirait par une conception du parler en tant que creusement de la distance avec le monde, en tant que trahison. Voici une caractéristique qui distinguerait la culture latino-américaine de la culture rationnelle. Cette dernière serait le pivot du contrôle sur le monde, dominante dans l'expérience du Nord[23] (Martuccelli, 2010).

Selon Martuccelli, une reconnaissance de l'impossible suture entre l'objectif et le subjectif découlerait de cette compréhension de la colonisation en tant que moment original de rupture entre les individus et le monde. Cette reconnaissance marquerait ainsi les représentations sociales en Amérique Latine d'un doute constant vers la « pertinence globale des notions culturelles pour décrire le monde » (Martuccelli, 2010, p. 132). L'auteur signale que ce doute rend possible une conceptualisation de la réalité sociale plus expansive qu'au Nord, où la notion de société viendrait combler la distance entre les individus et le monde. Si les analyses de Martuccelli dans son livre sur l'individuation en Amérique Latine contiennent des généralisations que j'estime parfois questionnables concernant tout un pan du continent, elles offrent des pistes intéressantes pour penser les spécificités de ces sociétés.

[23] L'auteur utilise souvent le terme Occident, ce que je préfère ne pas faire étant donné qu'au Brésil on se considère comme appartenant à la catégorie d'occidentaux.

Pour sa part, sur la base de ses recherches avec les peuples amazoniens, Viveiros de Castro (2009) énonce qu'il n'existe pas de distance entre l'individu et le monde; le perspectivisme amérindien amènerait ainsi à un *multinaturalisme,* l'inverse du multiculturalisme. Dans les mots de l'auteur:

> La théorie perspectiviste amérindienne suppose-t-elle, de fait, une pluralité de *représentations* sur le monde? Il suffit de considérer ce que disent les ethnographies, pour percevoir que c'est exactement l'inverse qui se passe : tous les êtres voient (« représentent ») le monde *de la même façon* – ce qui change *c'est le monde qu'ils voient.* (...) ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour les jaguars; ce qui pour les âmes des morts est un cadavre pourri est du manioc fermenté pour nous; ce que nous voyons comme une marre de boue est une grande maison cérémonielle pour les tapirs... » (Castro, 2009, p. 38)

Les deux perspectives aident à comprendre l'émergence et la continuité de pratiques critiques et de résistance au savoir/pouvoir de la psychiatrie biomédicale. L'idée, proposée par Martuccelli, de doute et de distance en ce qui concerne l'adéquation des catégories au monde est un moyen de comprendre ces pratiques critiques. Le rapport « partiellement enchanté » au monde permettrait ainsi de saisir un lien paradoxal à la folie où la réduction à la maladie mentale est toujours partielle, alors que le perspectivisme et le multinaturalisme amérindiens permettent de saisir le doute et la critique envers les pratiques biomédicales en tant qu'expériences de passage d'un point de vue à l'autre. Ainsi, il est possible de passer du monde biomédical au monde spirituel, du politique à l'artistique en tant que sphères hétérogènes, et non contradictoires, de la folie.

Hybridation/ métissage

Une autre singularité brésilienne consisterait, selon plusieurs auteurs, en un métissage ou à une hybridation culturelle comme constitutifs de la société (Rolnik, 2008). Cette hybridation concernerait autant les registres de sens et les expériences de la souffrance psychique que les « agences thérapeutiques » disponibles pour y faire face, soient-elles médicales, « psy », religieuses ou autres (Rabelo, Cunha et Schaeppi, 1998). Ainsi, dans la culture populaire brésilienne, le diagnostic psychiatrique, le traitement pharmacologique, l'explication selon des évènements survenus durant la naissance ou l'enfance (un coup sur la tête, etc.) et les registres de sens et traitement religieux, entre autres, se conjuguent dans la toile complexe de significations et explications attribuées à l'expérience de la « folie » et son traitement sans s'y opposer. Comment comprendre ce syncrétisme?

Ce métissage ou hybridation peut être compris comme en lien avec un registre de relation à l'autre présent à l'arrivée des Portugais sur le territoire et repris ensuite par les mouvements artistiques moderniste (années 1920) et *tropicalista* (années 1960): l'anthropophagie. Sueli Rolnik situe le « banquet anthropophagique pratiqué par les natifs ayant comme plat les européens qui venaient explorer leurs mondes » (Rolnik, 2008, p. 203) en tant que composante d'un mythe fondateur du pays dans l'imaginaire des Brésiliens. Manger l'évêque chargé de catéchiser les autochtones (*bispo Sardinha*) ainsi que tout son équipage permettrait alors aux Caetés de « prendre possession de la puissance du colonisateur, et nourrir ainsi leur propre valeur de guerriers » (Rolnik, 2008,

p. 203). Ne pas manger Hans Staden[24] les épargnerait d'être affaiblis par son manque de courage. Ainsi, durant les années 1920, les modernistes extrapolent la littéralité de l'acte de dévorer et le mouvement anthropophagique affirme une « formule éthique » du rapport à l'autre et à sa culture comme étant la « politique dominante de résistance et création de subjectivité dans le pays » (Rolnik, 2008, p. 204) : « L'autre est là pour être dévoré ou abandonné » (*O outro é para ser devorado ou abandonado*). Mais comment choisit-on celui qu'on veut dévorer?

> Le choix dépend de l'évaluation de comment sa présence affecte le corps dans sa puissance vitale : la règle consiste en s'éloigner de ceux que l'affaiblissent ou la maintiennent à la même place et de s'approcher de ceux qui la fortifient. Quand la décision est de l'approcher, la règle consiste en être affecté le plus physiquement possible : avaler l'autre en ses puissances vitales, en l'absorbant dans le corps, d'une telle façon que les particules de son admirée et désirée différence soient incorporées à l'alchimie de l'âme, et ainsi soient stimulés le raffinement, l'expansion et le devenir de l'autre en soi-même.
> Le mouvement anthropophagique rend visible la présence active de cette formule dans un mode de reproduction culturelle qui fonctionnerait depuis la fondation du pays : la culture brésilienne nait sous le signe de la dévoration critique et irrévérente d'une altérité qui a toujours été multiple et variable. L'idée d'anthropophagie est une réponse à la nécessité d'affronter non seulement la présence imposante de cultures colonisatrices mais aussi – et surtout – le processus d'hybridation culturelle comme partie de l'expérience vécue par le pays. Celui-ci s'est formé à travers les différentes vagues d'immigration qui l'ont peuplé de son origine jusqu'à aujourd'hui. [traduction libre] (Rolnik, 2008, p. 204)

Le regard de Rolnik dissone avec celui d'autres auteurs pour qui cette hybridation ou métissage est pensé d'une autre façon, en regardant du côté de la logique du colonisateur et non pas des colonisés. Dans le classique *Raízes do*

[24] Aventurier allemand capturé par les *Tupinambas* en 1555 et tenu prisonnier pour être dévoré dans un banquet rituel collectif mais libéré ensuite étant donné qu'« il manquait à sa chair les saveurs de la bravoure » (Rolnik, 2008, p. 203)

Brasil, Holanda l'explique comme trouvant ses origines dans un style particulier de colonisation qui serait celui des Portugais : une colonisation de peuplement où le mélange avec les autochtones serait présent dès le départ « avec nonchalance et un certain abandon » (Holanda, 1997, p. 43). Dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss signale un côté moins « gentil » de la part des colonisateurs en racontant comment l'extermination des autochtones passait moins par les armes, comme c'était le cas dans les colonies espagnoles, et plus par la transmission volontaire de maladies (Lévi-Strauss, 1955).

Or, la perspective des « colonisés », proposée par Rolnik, permet de comprendre le cannibalisme en tant que résistance. Une folle résistance? Dans tous les cas, il ne s'agit ni de combat, ni de distance mais d'anthropophagie : avaler le colonisateur, ses forces, son corps et, ce faisant, devenir métissé.

Certains auteurs situent l'expérience latino-américaine de la colonisation en tant que « blessure originale » marquant l'imaginaire des populations concernées (Martuccelli, 2010). Blessure à laquelle s'est ajoutée, au Brésil, celle des siècles d'esclavage qui ont suivi. Mais quels effets ont ces blessures sur la société brésilienne contemporaine?

Il est possible de penser la trajectoire brésilienne avec Nietzche, Deleuze et Guattari dans sa dimension affirmative. Ainsi, tout en éprouvant la douleur des blessures historiques, il est possible d'adopter un positionnement éthico-politique qui se traduirait par le fait d'être digne de ses blessures. Soigner les blessures implique ainsi non pas de les effacer, ni de vouloir les venger (ressentiment) mais de les expérimenter en termes d'« amor fati »: « Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner » (Bousquet, 1941, cité dans Deleuze et Parnet, 1996, p. 80). Au lieu de mettre l'accent sur les torts subis

et les multiples ressentiments engendrés par autant de forces réactives (soient-elles colonisatrices, esclavagistes ou fascistes) encore présentes de nos jours, il est possible de composer des lignes de fuite, des micropolitiques affirmatives agençant collectivement des forces actives. C'est ce chemin de résistance aux forces de mortification, emprunté par les mouvements artistiques et sociaux brésiliens, à travers la production d'un pli politique singulier que j'invite le lecteur à parcourir.

Ainsi, composer avec la folie dans sa complexité et son expressivité au lieu de l'écarter ou de la faire taire – en la réduisant au statut de maladie par exemple – semble être l'enjeu permettant au mouvement *antimanicomial* de surgir et de perdurer dans cette société, comme nous le verrons plus bas.

Souffrance et puissance ou comment transfigurer la douleur

Une autre singularité brésilienne serait peut-être un lien particulier à la souffrance. Là aussi, une dimension affirmative peut être décelée. L'ambiguïté du mot *saudade*, si chanté dans la culture populaire et indiquant à la fois le manque et le délice de sentir profondément la distance de la terre, distance parcourue par les esclaves dans les navires « négriers », souffrance et *banzo*[25] dont la dimension esthétique ne cesse de ressurgir. «La samba est mère du plaisir, la samba est enfant de la douleur, le grand pouvoir transformateur »[26]. Bien sûr que cette dimension esthétique n'efface pas les coups de fouets et les sévices auxquels les esclaves ont été soumis, le racisme encore présent de nos jours,

---

[25] C'est une maladie que les esclaves développaient due au manque de la terre à laquelle ils étaient arrachés.

[26] « *O samba é pai do prazer, o samba é filho da dor, o grande poder tranformador* » (Desde que o samba é samba, Caetano Veloso)

l'horreur et l'impuissance devant les cadavres des jeunes noirs qui meurent tous les jours au pays, tués par la police, par les narcotrafiquants ou par les milices, certains n'hésitant pas à parler d'un « ethnocide » contemporain[27].

De nos jours, l'hybridation brésilienne et son rapport anthropophagique à autrui semblent rarement s'affirmer dans le sens proposé par les mouvements artistiques d'antan, c'est à dire comme éthiques et critiques. Selon Rolnik, c'est la dimension réactive qui prédomine dans la contemporanéité néolibérale, ce qu'elle nomme d'« anthropophagie zombi » dans ces mots :

> [P]rend corps une subjectivité sérieusement anesthésiée dans sa sensibilité vibratile et ainsi fortement dissociée de la présence vivante de l'autre. Une espèce d'« anthropophagie zombi » : la victorieuse actualisation contemporaine du pole réactif de cette tradition ancestrale. [traduction libre] (Rolnik, 2008, p. 219)

Or, depuis que le mouvement anthropophagique a surgi (1920) et resurgi (1960), le Brésil a vécu une triste coupure : la dictature civile-militaire qui s'installe par un coup d'État en 1964 et dure 21 ans. C'est en 1968 , avec l'AI-5 (Acte institutionnel numéro 5) que la censure durcit et que toute initiative considérée subversive est condamnée avec la prison, la torture, la mort ou l'exil. La prise de pouvoir des militaires et des forces conservatrices de la société orchestre un large soutien populaire lors d'une marche célèbre « De la famille, avec Dieu pour la liberté» (Cruz, 2014, p. 2) et écrase toute opposition. L'autoritarisme imposé et appuyé sur un passé de colonisation et d'esclavage creuse les blessures et en ouvre des nouvelles dont les vestiges sont loin d'être

[27] En 2015, Amnistie internationale lance une campagne intitulée Jeune noir vivant (*Jovem negro vivo*) et interpelle les autorités brésiliennes et la population sur le fait que les jeunes noirs sont les principales victimes des meurtres, souvent commis par des policiers. « En 2012, 56.000 personnes furent assassinées au Brésil. Parmi ces personnes, 30.000 sont jeunes âgés entre 15 et 29 ans et, de ce total, 77% sont noirs. La plupart des homicides est pratiquée par des armes à feu et moins de 8% des cas font l'objet d'un procès ». (Amnistie internationale, 2015)

guéris, notamment à cause d'un travail de mémoire presque inexistant[28] (Cruz, 2014).

Pour résumer, l'histoire récente du Brésil est très complexe, mais retenons que dans sa trajectoire traversée à la fois de violences et de résistances, des liens paradoxaux avec la folie et la souffrance se sont tissés, liens permettant à une dimension affirmative de continuer d'exister malgré la puissance des forces réactives. Comme nous le verrons plus bas, c'est dans ces lignes de force affirmatives que je situe le mouvement à l'étude.

2.1.2 Précarité, inégalités et processus de démocratisation

Les paradoxes de la société brésilienne concernent non seulement les liens avec la folie et la souffrance mais aussi les rapports sociaux. Ainsi comme ailleurs en Amérique Latine, la démocratisation des rapports sociaux s'est fortement développée au cours des dernières décennies, conjuguée à une continuité des inégalités. Comme le signale Martuccelli (2010) par rapport au sud du continent américain, les horizontalités n'ont pas réussi à défaire les verticalités persistantes.

---

[28] Des organisations de la société civile telles que le groupe *Tortura nunca mais* (Plus jamais de torture) luttent pour « mantenir vivante l'histoire du Brésil durant la période de dictature civile-militaire, en clarifiant les circonstances des prisons, tortures, meurtres et disparitions qui ont eu lieu durant cette période de terrorisme d'État » [traduction libre] (Grupo tortura nunca mais/RJ, 2016) Ces mouvements qui effectuent un travail de mémoire par la documentation et la dénonciation des atrocités pratiquées durant la dictature sont, eux aussi, « mineurs » et rencontrent peu d'échos de la part des pouvoirs institués pour des actions de réparation par exemple. Durant le gouvernement de Dilma Rousself, en 2011, une *Comissao da verdade* (Commission de la vérité) a été chargée de faire lumière sur les atrocités du régime civil-militaire, une démarche plutôt médiatique qui n'apporte pas de faits nouveaux. La Loi de l'amnistie protège encore les militaires impliqués dans les pratiques de torture et meurtre.

Si, durant les mandats du Parti des Travailleurs (PT) à la tête du gouvernement[29], des milliers de brésiliens ont accédé à la classe moyenne et que plusieurs familles en situation d'extrême précarité ont, pour la première fois dans l'histoire du pays, eut accès à une aide sociale minimale sous condition de la scolarisation de leurs enfants par le biais de programmes tels que le Bourse famille (*Bolsa Família*)[30], l'écart entre riches et pauvres, lui, a persisté. Ainsi, si les mandats du PT au pouvoir ont rendu possible des avancées sans précédent en ce qui a trait aux politiques sociales, d'investissement étatique en éducation et culture et d'humanisation du système de santé, des questions épineuses à la base des inégalités sociales n'ont pas été affrontées, telles que celle de la distribution des richesses et de la réforme agraire.

L'histoire récente du Brésil est celle de plusieurs passages. Ainsi, les luttes pour l'ouverture démocratique aboutissent en 1985 dans les premières élections directes après 21 ans de dictature, dans un mouvement engageant plusieurs secteurs de la société, y compris celui de la santé. En 1988, le Brésil se dote d'une Constitution très progressiste, nommée Constitution citoyenne, reconnaissant la santé comme « droit de tous et devoir de l'État » et mettant en œuvre un Système unique de santé (SUS) dont il sera question plus bas (à la prochaine section).

Ce passage d'un régime politique totalitaire vers une société démocratique se produit au Brésil en même temps qu'une prolifération du néolibéralisme a lieu ailleurs dans le monde (Campos, 2007). Si le titre du livre de Stefan Zweig « Le Brésil est le pays du futur » est un leitmotiv brésilien depuis les années 1950, comme le dit si bien Viveiros de Castro, avec la mondialisation néolibérale, « le

[29] Luis Inacio Lula da Silva (2001-2005 et 2005-2010) puis Dilma Rousseff (2010-2014 et 2014-)
[30] En 2015 au Brésil « plus de 13 millions de familles » ont accès au programme Bolsa Família (Brasil, 2015)

futur est devenu le Brésil » (Savazoni et Cohn, 2009, p. 83). La précarité que la plupart des Brésiliens ont toujours connue n'a pas seulement continué d'exister : en temps d'austérité, elle devient la norme mondiale.

Un autre passage, plus récent, est celui de pays sous-développé du Tiers Monde vers le statut de « pays émergeant » et puissance mondiale du *Agrobusiness*. Le pari de la croissance économique, ayant comme conséquence une catastrophe écologique dénoncée par plusieurs (Nobre, 2014), a rallié la gauche au pouvoir (devenue centriste) et la droite, élevant le pays au rang de septième économie mondiale.

Ces passages (de la dictature à la démocratie, de pays dominé à puissance dominatrice) toujours en cours et complexes à comprendre – et dont il n'est pas question ici d'approfondir les tenants et aboutissants – transforment l'image du pays aux yeux du monde de même que la vie de ses citoyens. Toutefois, la persistance des inégalités, la concentration ahurissante de la richesse entre les mains d'une minorité plus riche que jamais et la continuité de la précarité dans la vie quotidienne de la majorité – pour qui les conditions de vie dans les villes font émerger de nouveaux enjeux[31] – rendent toujours d'actualité l'idée qu'il existe plusieurs « brésis ».

Le Brésil d'une femme de classe populaire est très dissemblable de celui d'une femme de classe moyenne. Prenons l'exemple fictif d'une femme qui habite à la

[31] Les manifestations de juin 2013, déclenchées par une augmentation des tarifs de transport on fait écho à une multitude d'insatisfactions : critique du système actuel de transports et demande pour que celui-ci devienne gratuit; plaintes contre la corruption du système politique; dénonciation de l'occupation policière des quartiers populaires; mécontentement quant aux dépenses faramineuses en vue de la Coupe du Monde de soccer et du peu de retombées pour la population, notamment en ce qui a trait aux infrastructures; dénonciation du sous-financement des systèmes publics de santé et d'éducation.

campagne ou dans une *favela* et n'arrive pas à nourrir ses enfants jusqu'à la fin du mois mais a pour la première fois de sa vie un compte en banque et un revenu stable garanti par le programme Bolsa Família [32]. Imaginons qu'elle a des enfants et qu'ils sont scolarisés dans une école publique et soignés par les services du SUS. Le quotidien de cette femme est très différent de celui d'une femme appartenant aux hautes classes moyennes qui habite dans un immeuble protégé par des hautes grilles, transporte ses enfants dans une voiture à vitres teintées de l'école à la maison et au centre commercial, paye très cher une assurance maladie et des écoles privées. Certes, les deux jonglent avec des contraintes mais le Brésil de l'une ressemble-t-il a celui de l'autre? Ces descriptions sont seulement deux faces d'une multitude de modes de vie possibles dans ce pays aussi grand en taille qu'immense en complexité et nuances dissonantes.

Ainsi, si une immense pluralité de « brésis » existe, une polarité existe aussi entre les élites et les hautes classes moyennes d'un côté et les classes populaires et la nouvelle classe moyenne (classe C) de l'autre. Cette polarisation persiste malgré les transformations récentes de la société, polarisation qui n'est pas uniquement économique mais aussi idéologique. Milton Santos considérait que l'une des entraves à la transformation de la société brésilienne était le fait d'avoir une élite plus préoccupée par ses propres intérêts que par ceux du pays (Santos, 2000). Campos situe en tant que « tendance historique de l'État brésilien » le fait de permettre

> [Q]ue les élites se réapproprient de grandes parts du budget public orienté vers les politiques sociales. À travers la corruption, le corporatisme, le clientélisme, les programmes injustes (*iníquos*), de plusieurs façons, les

[32] Une recherche effectuée auprès de femmes prestataires du programme Bolsa Família constate que plusieurs femmes ont eu pour la première fois accès directement à l'argent et à un compte en banque. (Rego et Pinzani, 2013)

> élites rendent difficile l'effective distribution de revenu au pays. [traduction libre] (Campos, 2007, p. 1873)

Les polarisations idéologiques associées aux inégalités sociales font en sorte que les forces conservatrices d'un côté et les forces subversives ou contestataires[33] de l'autre sont engagées dans des luttes corsées dans l'espace public, avec des gains toujours précaires. Un exemple de cela est le fait que l'avortement ne soit toujours pas légal au Brésil, terrain de luttes où les forces conservatrices gagnent encore.

Dans l'inégalitaire société brésilienne, les tensions sociales dans la vie de tous les jours sont aussi investies par des processus de démocratisation. Malgré la continuité des dominations et la douleur des blessures historiques et quotidiennes, il est indéniable que le Brésil vit des processus de démocratisation. Qu'entendons-nous par processus de démocratisation? Une participation grandissante de la population aux discussions concernant le vivre ensemble, une emprise sur l'existence collective; une participation et un pouvoir de « tous et n'importe qui » (Rancière, 1995) qui traversent les relations sociales et peuvent passer par les instances officielles (par exemple par des Comités de santé) mais qui trouvent ses affirmations les plus radicales et subversives dans les mouvements artistiques et sociaux.

Selon certains, au cours des dernières décennies au Brésil et comme ailleurs en Amérique Latine, des processus de démocratisation seraient en cours dans les rapports interpersonnels ou dans la socialité (Martuccelli, 2010), alors que pour

---

[33] Je préfère ne pas utiliser le mot « progressistes », étant donné que l'illusion de progrès sans limites - mot présent d'ailleurs dans le drapeau Brésilien (« ordre et progrès ») - comme guide politique est aux sources des impasses de la crise écologique mondiale.

d'autres, ils passeraient notamment par les initiatives participatives de la part des pouvoirs institués (Dagnino et Tatagiba, 2010).

Ainsi, un « incrément des demandes d'égalité et surtout d'horizontalité dans les relations sociales » (Martucceli, 2010, p. 146) a lieu. Dans ce contexte, l'horizontalité du lien social devient une « exigence » traversant les relations sociales. Pour Martucceli, cette « révolution démocratique » ne s'exprime pas essentiellement à travers les institutions mais à partir de la socialité. Malgré cela, dans les interactions quotidiennes, les acteurs s'engagent dans une tentative d'imposer l'horizontalité interactive et de dénoncer les verticalités sociales mais ils sont aussi tentés par des « pratiques quotidiennes verticalistes » (Martuccelli, 2010, p. 150). C'est le paradoxe de ce que l'auteur nomme de lien social dual : les aspirations démocratiques ont lieu dans des sociétés traversées par une tension permanente entre verticalités et horizontalités (Martuccelli, 2010).

Au Brésil, comme ailleurs dans le monde, les mouvements sociaux portent ces demandes d'horizontalité dans divers champs. Toutefois, au pays, durant les dernières décennies, elles ont trouvé un écho sans précédent à l'intérieur des institutions étatiques (Dagnino et Tatagiba, 2010).

Les mouvements sociaux sont ainsi des terreaux de production des transformations en cours dans la société brésilienne et des rapports sociaux qui la composent, transformations menant vers plus d'inclusion et de démocratisation et qui concernent donc les forces affirmatives de la vie engagées dans une lutte sans fin contre celles allant dans l'autre sens (forces réactives), présentes, pour ne pas dire dominantes.

Bref, penser les mouvements sociaux au Brésil comme vecteurs cruciaux d'un processus de démocratisation toujours en cours, précaire mais vivant, implique de reconnaitre que, jonglant avec les inégalités sociales, la précarité des conditions de vie et les multiples violences qui en découlent, les citoyens brésiliens sont des sujets de droits en devenir. Le mouvement à l'étude participe, avec d'autres, à l'affirmation de ces droits, y compris le droit à la différence.

2.1.3 Quelques singularités brésiliennes : interactions et travail

Quelles consistances sociales de la société brésilienne aident à comprendre l'existence d'un mouvement *antimanicomial* produisant d'importants effets dans les manières de penser et traiter la folie là-bas? Danilo Martuccelli énonce deux singularités latino-américaines qui, de mon point de vue, aident à comprendre les consistances sociales brésiliennes et ses liens avec la folie: le lien social et le rapport au travail.

Selon Martuccelli, malgré les variations nationales, le lien social latino-américain serait à la fois dual et soutenu par les interactions. Pour l'auteur, un facteur d'individuation spécifique aux latino-américains consisterait en une conception de l'être ensemble qui « fait de la relation avec les autres le fondement même de la continuité de la vie sociale (...). En Amérique Latine, la société se pense comme auto soutenue depuis sa propre sociabilité » [traduction libre] (2010, p. 137). Le *lien social* en tant que fondement de la vie sociale n'aurait ainsi pas besoin d'être relayé par les institutions politiques car il serait pensé en tant qu' « association sociétale » plutôt que lien communautaire. Le lien social serait aussi entouré d'un « imaginaire apolitique » où la présence constante d'une

dimension personnelle dans les relations perdurerait malgré les différences économiques et sociales. Ce « régime interactif dual » se caractériserait par une tension permanente et structurelle entre hiérarchie et égalité. De la sorte, les relations sociales seraient marquées par un « jeu » commun, un mouvement qui établit des relations plus horizontales en même temps qu'il préserve une certaine verticalité. Cette dualité complexe du lien social s'exprimerait par une domesticité assumée conjuguée à une égalité voulue et envisagée ainsi que par un respect apparent des verticalités sociales conjugué à une myriade d'attitudes de questionnement et subversion quotidienne (Martuccelli, 2010). Dans le cas du Brésil, la présence de luttes toujours en cours pour la consolidation de politiques publiques garantes du bien-être de tous et les acquis conquis (systèmes de santé et d'éducation universels) vient questionner l'argument de Martuccelli selon lequel le lien social latino-américain ne s'appuierait pas sur les institutions mais sur les interactions. Je dirais qu'au Brésil, si les interactions sont le principal socle de la continuité de la vie sociale, le rôle des institutions n'est pas négligeable, malgré leur précarité lorsque comparées à d'autres contextes nationaux (Nord-européens, par exemple).

Ainsi, au Brésil, si les interactions sociales sont traversées par les inégalités sociales et par le jeu entre horizontalités et verticalités, elles sont d'une importance cruciale dans l'affrontement des aléas de la vie, étant donné que le relais institutionnel est fragile. Ceci est particulièrement important pour comprendre les conditions d'existence des personnes vivant avec des problèmes graves de santé mentale pour qui le soutien des proches (notamment les femmes de leurs familles) est très important (Vasconcelos, 2010). Nous verrons que les luttes pour la construction de politiques sociales garantes du bien-être de tous sont toujours en cours et ont abouti dans des institutions précaires mais présentes, telles que le SUS (système universel de santé). Bref, retenons que la

sociabilité est une dimension importante pour comprendre le contexte brésilien. Cette sociabilité ne s'articule pas uniquement dans l'univers domestique (famille) ou de quartier (territoire). La présence de collectifs est importante dans le monde social et notamment dans les dispositifs de soins et de luttes en santé mentale.

Un rapport singulier au travail mérite aussi d'être signalé. Si le travail est omniprésent dans la vie des individus, il n'est pas le socle de « l'individualité ordinaire », comme ce serait le cas au Nord (Otero, 2012). Au Brésil, comme en Amérique Latine, l'emploi serait marqué par une hétérogénéité de conditions et de statuts et le marché du travail par une segmentation importante avec un large secteur informel. En ce qui concerne les liens entre travail et processus d'individuation, Martuccelli affirme que malgré la valeur culturelle attribuée au travail dans la région, ce dernier n'a pas de rôle intégrateur central et l'identité personnelle n'y repose pas essentiellement. Cela s'expliquerait par la « profonde vulnérabilité » des expériences professionnelles. Au sein des classes moyennes et populaires, les trajectoires sont souvent de pluriactivité, séquentielle et simultanée. Dans ce contexte, « être travailleur est quelque chose de relatif ». [traduction libre] (Martuccelli, 2010, p. 185). C'est une généralisation risquée, certes, mais qui permet de relativiser le regard et les références implicites à la centralité du travail dans l'expérience du Nord.

Comme nous l'avons vu au chapitre précèdent, Foucault affirme que le propre de la folie est d'être exclue de la production et de la reproduction sociales (Foucault, 1970). Or, si cela est aussi vrai pour les « fous » Brésiliens, la centralité relative du travail là-bas permet un investissement et une circulation dans des collectifs en marge du monde du travail, qu'ils soient artistiques, militants ou d'entraide. L'affirmation d'une non professionnalisation du

militantisme, présente dans le mouvement que nous étudions, est aussi possible dans ce contexte. En résumé, tout un univers parallèle à la production capitaliste existe et, si les conditions matérielles y sont difficiles, il affirme d'autres processus de production : de désir, d'art, de soin. Cet univers permet peut-être à l'expérience de la folie d'exister en affirmant des modes de vie autres que ceux normalisés par l'intégration professionnelle.

2.2 Le mouvement *antimanicomial* et la lutte pour une société sans asiles

Dans le Brésil contemporain, le champ de la santé mentale est composé d'une pluralité d'approches, d'acteurs et de perspectives. Entre, d'un côté, la psychiatrie biomédicale conservatrice, alliée de l'industrie pharmaceutique et de lobbys politiques conservateurs, acteurs de puissants processus de privatisation et, de l'autre, la réforme psychiatrique devenue politique publique de santé mentale et alliée (non sans tensions) du mouvement *antimanicomial,* ce sont deux perspectives très dissemblables qui s'affrontent dans diverses arènes.

Afin de mieux comprendre ces deux perspectives antagonistes et notamment la deuxième, dans laquelle se situe le mouvement qui nous intéresse, revenons un peu sur l'histoire des luttes sociales dans le champ de la santé.

Comme l'affirme très pertinemment Tatiana Ramminger, malgré l'importance attribuée par la plupart des études sur la réforme psychiatrique brésilienne à l'influence italienne, celle-ci est indissociable des expériences vécues au Brésil en lien avec la réforme sanitaire pour l'implantation d'un « nouveau modèle de santé au pays », au point où « c'est reconnu que la réforme psychiatrique brésilienne fut conduite à devenir politique de gouvernement par les mains de la

réforme sanitaire » (Ramminger, 2014, p. 40). Étant donné les liens historiques entre la réforme sanitaire et la réforme psychiatrique, abordons rapidement la première avant de plonger plus spécifiquement dans le champ des luttes en santé mentale. Cela nous permettra de comprendre les luttes toujours en cours à l'origine du système de santé public brésilien, système qui s'appuie sur une conception élargie de la santé et des soins, avec gestion participative.

2.2.1 Les luttes dans le champ de la santé : la réforme sanitaire et le SUS

Le mouvement de lutte pour la réforme sanitaire (RS) au Brésil date d'avant la dictature civile-militaire, lors des revendications pour des « réformes de base » dans plusieurs champs (éducation, réforme agraire, entre autres), y compris celui de la santé. Un grand nombre de ces mouvements sont écrasés par le coup d'État de 1964. Durant la dictature civile-militaire, le militantisme se faisait à l'intérieur des services de santé, comme forme de résistance au régime totalitaire, en ralliant travail en santé et affirmation de la démocratie (Campos, 2007; Yasui, 2006). Comprendre cette action militante lors du travail en santé - affirmé comme posture éthique démocratisante contre les forces répressives et conservatrices - est fondamental pour cerner le processus historique où s'inscrivent, encore aujourd'hui, les mouvements en santé et en santé mentale. En citant Sérgio Arouca, Yasui l'énonce comme étant une

> [I]ntime relation entre être professionnel et être militant politique ou protagoniste. Le militantisme compris comme une activité éthique, d'adhésion aux valeurs de la lutte pour l'émancipation de tous, pour les intérêts de ceux dont les voix sont tues, celle des défavorisés, des humiliés. [traduction libre] (Yasui, 2006, p. 24)

C'est dans la deuxième moitié des années 1970, dans le sillage des luttes pour l'ouverture démocratique, que le mouvement pour la RS gagne de l'ampleur. Ainsi, les « activistes » qui agissaient à l'intérieur des services et cherchaient « en plus de guérir et prévenir les maladies à conscientiser et politiser les populaires et les travailleurs en santé en préparation d'une révolution politique et sociale » [traduction libre] (Campos, 2007, p. 1869) rencontrent des universitaires, des organisations internationales et des services de santé. C'est alors que s'opère, selon Campos (2007), une « synthèse théorique-pratique » dans la VIII Conférence de santé de 1986 et dans la Constitution de 1988 donnant lieu au Système unique de santé (SUS).

La réforme sanitaire aboutit en 1990 à la création du SUS, c'est-à-dire un système de santé ayant comme principes et directives l' « universalisation du droit à la santé », la « décentralisation » de la gestion, l' « intégralité » des soins de santé et le « contrôle social » (Campos, 2007). Ce dernier consiste en un « droit de la population à participer du processus de formulation des politiques de santé et du contrôle de son exécution. Cette participation s'effectue dans les Conseils de santé[34] (municipaux, provinciaux[35] et nationaux) et dans les Conférences de santé (de la même façon, municipales, provinciales et nationales) » (Ramminger, 2014, p. 34). Or, même si le SUS devient une politique étatique inscrite dans la Loi depuis, sa mise en œuvre ne cesse d'être un champ de tensions, de disputes et de contradictions (Campos, 2007; Mehry, 2012).

---

[34] La composition des conseils de santé consiste en 50% d'usagers, 25% de gestionnaires et 25% de professionnels. Cette configuration vise un contrôle de la population envers les politiques de santé.

[35] Au Brésil, il s'agit d'états et non pas de provinces. Toutefois, j'ai décidé de nommer cette échelle provinciale pour éviter la confusion avec l'État central à laquelle l'utilisation du terme « étatique » pourrait mener.

Si les principes d'universalité et d'intégralité - inspirés par d'autres systèmes de santé sociaux-démocrates - n'ont rencontré d'obstacles lors de leur processus de légitimation, les trois autres principes qui font l'originalité du système brésilien et tentent de contrecarrer des problèmes identifiés dans ces autres systèmes, eux, peinent toujours à se mettre en œuvre. Ainsi, la décentralisation du système pose plusieurs problèmes, par exemple une « autarchie » des municipalités aboutissant à un accès inégal au système de santé selon la région d'habitation (Campos, 2007). La participation des citoyens à la cogestion du système (principe de contrôle social), elle aussi, peine à devenir effective : malgré l'existence d'espaces de participation légalement constitués (les Conseils de santé), leur pouvoir décisionnel demeure restreint. Toutefois, l'affirmation d'une transformation paradigmatique dans les manières de penser et de pratiquer les soins de santé semble être une spécificité du processus brésilien de mise en œuvre d'un système de santé universel. Ainsi

> [L]e souci brésilien d'implanter un système tandis qu'au même temps, on élaborait une critique théorique et pratique du paradigme traditionnel de santé publique et de médicine [résulte en une] réinvention de la santé publique et de la clinique, en incorporant, au quotidien, des concepts et des pratiques originaires de la santé collective, des approches de promotion de la santé, des déterminants sociaux, de la réforme psychiatrique, de la politique d'humanisation en construisant une conception élargie (*ampliada*) de la santé et du travail sanitaire lui-même [traduction libre] (Campos, 2007, p. 1872).

La réforme sanitaire apporte une notion pertinente permettant de situer les conceptions de la santé portées par la réforme psychiatrique, soit celle de « santé collective » s'identifiant avec la notion de « santé publique », dans une tentative de situer le rôle de l'État comme un pouvoir parmi d'autres devant composer avec la vie sociale et ses « pouvoirs instituants ». Le champ de la santé collective rompt ainsi avec les conceptions biomédicales en postulant la

dimension collective de la santé publique et en incluant les dimensions « symbolique, éthique et politique dans la discussion sur les conditions de santé de la population, en ayant la transdisciplinarité comme marque constituante » (Ramminger, 2014, p. 33).

C'est en lien avec les luttes à l'origine du SUS (réforme sanitaire) qu'une politique de santé mentale critique envers le modèle centré sur l'internement dans les hôpitaux psychiatriques (ou asilaire) surgit. Il sera question plus bas de ces luttes spécifiques au champ de la santé mentale. Retenons pour l'instant que les principes et directives organisationnelles du SUS sont aussi, en partie, ceux de l'assistance psychiatrique publique au Brésil, étant donné que la santé mentale, malgré ses spécificités et singularités, est gérée comme politique étatique en tant que sous-champ de la santé.

Selon Campos, la réforme sanitaire (RS) est toujours incomplète et la lutte en cours s'effectue entre deux « blocs sanitaires ». Le SUS est « presque un hybride entre deux traditions » : celle des « services publics de santé » et celle de l'« ordre libéral-privatiste » (Campos 2007, p. 1870). Le mouvement pour la RS et l'affirmation du SUS en tant que « droit de tous et devoir de l'État »[36] reste ainsi, de nos jours, un projet inachevé se réalisant, d'après Emerson Merhy, de façon moléculaire dans le quotidien des services, tant dans les rencontres cliniques que de gestion. Toutefois, la force des processus de privatisation est telle qu'elle agit à l'intérieur du SUS malgré les processus de démocratisation en cours (Merhy, 2012).

En fait, si le SUS a élargi son réseau de services, notamment en ce qui concerne la première ligne (programme de santé de la famille, entre autres), la « SUS

[36] Article 196 de la Constitution fédérale Brésilienne.

utopie » d'un système de santé compromis avec la promotion de la vie (conception élargie de santé) où « la vie de n'importe qui vaut la peine », doit lutter pour s'affirmer comme politique publique, comme politique de gestion et comme éthique de travail en santé face à la continuité des « inégalités dans l'investissement de la vie de l'autre » (Mehry, 2012, p. 269), renforcées par des processus de privatisation également présents à l'intérieur des services publics de soin. Merhy l'énonce comme suit :

> Il y a quelque chose qu'il vaut la peine d'observer, cheminant à l'intérieur du SUS, pertinente dans la discussion avec le « SUS utopie ». Ce sont exactement ces mécanismes d'appropriation des lieux publics – et leurs arrangements – sous la logique privatisante, comme on peut cerner à travers n'importe quel type d'analyse sur la production de soins qui s'opère autour des intérêts exclusifs de certains et non pas d'autres. Ceci dessine une dimension de privatisation du public ayant un fort impact sur le sens de la production de santé, ayant lieu quand certaines vies valent plus la peine ou quand l'intérêt de groupe s'impose sur la multiplicité de sens contenus dans les collectifs [traduction libre] (Merhy 2012, p. 273).

C'est durant la dictature que le système de santé brésilien va connaitre une privatisation sans précédent. Durant cette période (1964-1985), le secteur entrepreneurial de « services médicaux centrés sur la logique du profit » et financés par l'État prolifère (Ramminger, 2014, p. 32), ralliant propriétaires d'hôpitaux et de cliniques privées, industrie pharmaceutique, compagnies d'assurances et lobbys politiques. Ce puissant secteur est porteur d'un modèle curatif et d'un contrôle social bien différent de celui du SUS, dans lequel ce n'est pas la population qui contrôle les politiques de santé mais les entrepreneurs de la santé qui contrôlent les marchés d'usagers, tout en profitant des préjugés des élites et classes moyennes envers le SUS.

Ainsi, si le SUS s'est historiquement bâti comme système public et universel, une place au privé a dès le départ été laissée comme « concession à la corporation médicale et autres intérêts privés » (Campos, 2007, p. 1870) et ce, de deux façons. D'une part, des services complémentaires au SUS sont laissés au privé, notamment dans le secteur hospitalier et spécialisé (dont le SUS fait l'achat de services aux institutions privés et philanthropiques). D'autre part, un secteur privé considéré supplémentaire, ayant sa propre clientèle, gère le marché des assurances maladies (Merhy, 2012). Or, Merhy remarque que, de nos jours, c'est le SUS qui est devenu complémentaire et supplémentaire au secteur privé qui, selon lui, gouverne effectivement son agenda. La précarisation du travail en santé dans le réseau public, objet de luttes contemporaines, en est une conséquence.

C'est dans un système de santé à deux vitesses, où les frontières entre le privé et le public sont extrêmement malléables, que les luttes dans le champ de la santé ont lieu actuellement au Brésil, luttes toujours en cours entre des conceptions de la santé et des services de santé, des manières d'agir et de prendre soin de l'autre dissemblables. Ces luttes impliquent l'affirmation de la vie, de « n'importe quelle vie » (y compris celle de personnes itinérantes, utilisatrices de drogues, marginales ou « folles ») comme valant la peine et se dressent contre des logiques privatistes et inégalitaires qui affirment sans gêne des micro-fascismes quotidiens[37].

Ainsi, dans le sillage de la réforme sanitaire, tout en questionnant les modèles biomédicaux d'assistance à la santé et en proposant une nouvelle politique de

[37] La phrase « un bon bandit est un bandit mort » (*Bandido bom é bandido morto*) est devenue courante dans la bouche des forces conservatrices de la société brésilienne et sa « guerre aux drogues », aux pauvres et aux politiques sociales (Brum, 2013) dans un processus de mortification de la différence et de la déviance reproducteur des inégalités sociales et permettant la continuation des processus de domination en cours.

santé mentale psychosociale, la trajectoire récente de la réforme psychiatrique brésilienne se situe dans une lutte corsée contre les forces conservatrices et privatistes, contre la pratique psychiatrique comme dispositif d'enfermement, de « traitement moral » et de réduction de la « souffrance psychique » à la « maladie mentale ». Cette lutte affirme un rapport social avec la folie non pas d'exclusion ni d'objectivation mais d'attention et de soin, permettant son expression et sa circulation dans la cité.

2.2.2 La réforme psychiatrique et la lutte antimanicomial: trajectoires et liens

Lorsqu'ils abordent la réforme psychiatrique brésilienne et ses liens avec le mouvement *antimancomial*, les auteurs suivent habituellement un chemin. Ce chemin consiste à raconter la trajectoire de la réforme psychiatrique et à situer ses origines historiques, son émergence, sa configuration, ses luttes (contre qui, en faveur de quoi), conquêtes et défis. Sans faire l'économie de le traduire ici, durant ma recherche sur le terrain, certains militants m'ont confronté au défi de raconter autrement. Comment apporter quelque chose d'autre, une autre histoire, à l'histoire si connue par eux – et répétée sans cesse par les recherches et textes – allant du mouvement des travailleurs en santé mentale, en passant par Bauru jusqu'à la Loi 10216 ? Histoire pertinente mais qui, en devenant l'Histoire – la seule ou la vraie – toujours répétée, laisse dans l'ombre l'action militante de ceux qui composent le mouvement d'hier à aujourd'hui ainsi que sa multiplicité de sens. Comme nous le verrons plus bas, le présent manuscrit prétend complexifier cette histoire avec les nuances apportées par une cartographie du mouvement en train de se faire.

Afin de situer le lecteur sur la littérature existante – inexistante en français – concernant le mouvement à l'étude, je ne fais pas l'économie ici de raconter brièvement l'histoire de la RP et de la lutte *antimanicomial* présente dans les livres et productions académiques. Toutefois, j'accepte le pari d'apporter aux productions intellectuelles de ce champ un « portrait » actuel de cette histoire, une cartographie récente et vivante construite à partir des analyses de ce que j'ai vécu, observé et écouté auprès des militants.

Dans ce défi de raconter autrement, il me semble important de reconnaitre d'emblée l'existence autonome du mouvement de lutte *antimanicomial*, sa spécificité et sa distinction par rapport au processus plus large de réforme psychiatrique auquel il participe non sans tensions et critiques. De fait, plusieurs auteurs ne font pas (ou très peu) cette distinction, abordant la réforme psychiatrique comme si le mouvement social avec lequel elle dialogue ne se distinguait pas de celle-ci (Pitta, 2011; Yasui, 2006).

Amarante reconnait l'ambigüité d'utiliser le terme réforme psychiatrique pour nommer ce qu'il définit comme étant

> [U]n processus historique de formulation critique et pratique ayant comme objectifs et stratégies le questionnement et l'élaboration de propositions de transformation du modèle classique et du paradigme de la psychiatrie. Au Brésil, la réforme psychiatrique est un processus qui surgit plus concrètement et principalement à partir de la conjoncture de la re-démocratisation, à la fin des années 1970. Fondée sur une critique conjoncturelle au sous-système national de santé mentale mais aussi – et principalement – une critique structurelle du savoir et des institutions psychiatriques classiques, à l'intérieur de toute l'effervescence politico-sociale qui caractérise la conjoncture de re-démocratisation. [traduction libre] (Amarante, 2010, p. 87)

Fernando Tenório définit « le défi de la citoyenneté du fou » (Tenório, 2001, p. 30) comme constituant la spécificité de la réforme psychiatrique brésilienne. Cette dernière se configurerait ainsi en tant que « tentative de donner à la question de la folie une autre réponse sociale » [traduction libre] (Tenório, 2001, p. 11) que l'enfermement asilaire.

Je propose de raconter la trajectoire du mouvement en posant une question peu abordée par la littérature: en quoi la réforme psychiatrique (RP) et le mouvement *antimanicomial* se distinguent-ils de nos jours? Plusieurs textes sur la réforme psychiatrique brésilienne situent le mouvement de lutte *antimanicomial* soit comme partie d'un mouvement plus vaste, la RP (Yasui, 2007), soit comme stratégie à l'intérieur du processus de RP (Amarante, 2010), soit comme étant indistinct de celle-ci (Pitta, 2011). Je propose de situer le mouvement *antimanicomial* comme ayant plusieurs liens avec la RP tout en restant distinct de celle-ci étant donné qu'à l'heure actuelle le premier est toujours un mouvement social alors que la deuxième est devenue une réforme étatique. Si situer le processus de RP uniquement en tant que réforme étatique peut sembler réducteur, est-ce que la qualifier de mouvement social, comme le fait Vasconcelos (2010), fait encore sens de nos jours alors que la Réforme a notamment investi les champs de la gestion, des services et des politiques étatiques? Les rapports entre les deux sont traversés par des collaborations, tensions et enjeux. Revenons un peu sur l'histoire de la RP et sur ses liens avec la lutte *antimanicomial* afin de mieux cerner comment ils se configurent de nos jours.

Paulo Amarante, chercheur et acteur incontournable de la RP brésilienne, propose d'aborder son long processus en termes de trajectoires parallèles, certaines étant prégnantes dans une période donnée mais n'anéantissant pas les

autres, car « la trajectoire réfère plus à l'existence et au développement d'une tradition et d'une ligne pratico-discursive qu'à une conjoncture donnée » [traduction libre] (Amarante, 2010, p. 88). Ainsi, l'auteur propose de situer la RP (qui émerge à la fin des années 1970) dans la « trajectoire de la santé mentale » qui, proposant un projet de promotion de la santé mentale, vient contrecarrer la « trajectoire hygiéniste » et sa conception de prévention des désordres mentaux. Inspiré des recherches de Roberto Machado, Amarante situe la trajectoire hygiéniste comme étant dominante au Brésil de l'émergence de la médicine mentale (moitié du XIXe siècle) jusqu'à la Deuxième guerre, avec le « projet de médicalisation sociale » dans lequel la psychiatrie fonctionne comme « instrument technoscientifique de pouvoir », à travers des pratiques disciplinaires et en tant que « dispositif de contrôle politique et social ». Pour résumer, il s'agit une « psychiatrie de l'hygiène morale » (Amarante, 2010, p. 88). La RP surgit comme critique, contrepoint et déconstruction de ce modèle de psychiatrie dit « classique ». Dans son parcours, elle suivra, selon Amarante, trois trajectoires que je propose d'aborder brièvement ici: la trajectoire alternative, la trajectoire sanitaire et la trajectoire de désinstitutionalisation. Le mouvement à l'étude est particulièrement concerné par la dernière trajectoire.

La trajectoire alternative: le MTSM précurseur de la RP et du mouvement antimanicomial

C'est encore sous la dictature militaire que l'émergence d'un mouvement critique de la psychiatrie avec son modèle asilaire et les multiples abus - autant en termes des droits des travailleurs que de ceux des patients - a lieu. Amarante situe l'évènement déclencheur du processus de la RP comme étant celui qui donne naissance au mouvement des travailleurs en santé mentale (MTSM): la

« crise de la DINSAM (Division nationale de santé mentale) » en 1978. Suite à la dénonciation de conditions de travail déplorables dans les hôpitaux psychiatriques de Rio de Janeiro faites par des professionnels de la santé mentale en formation, une grève est déclenchée, la première du secteur public sous la dictature[38] (Yasui, 2006). Cette crise dispose d'une large couverture médiatique, attirant l'attention de la population sur les mauvais traitements auxquels les patients psychiatriques étaient soumis. Elle culmine avec le licenciement de 260 professionnels et stagiaires (Amarante, 2010).

Selon Amarante, le Mouvement des travailleurs en santé mentale (MTSM) est

> [L]'acteur et sujet politique fondamental dans le projet de la réforme psychiatrique brésilienne. C'est l'acteur à partir duquel émergent originalement les propositions de reformulation du système d'assistance et dans lequel se consolide la pensée critique au savoir psychiatrique [traduction libre] (Amarante, 2010, p. 51).

Il est composé de travailleurs de diverses catégories professionnelles et fait le choix à plusieurs reprises de ne pas s'institutionnaliser. Amarante signale qu'à l'origine le MTSM était notamment composé de médecins nouvellement diplômés et d'universitaires de classe moyenne militant aussi dans le mouvement étudiant[39]. Le MTSM peut être défini en tant que « «facette » d'une mobilisation politique autour d'une thématique sociale, la santé mentale » (Amarante, 2010, p. 108).

---

[38] Yasui signale que la grève des ouvriers de la métallurgie de l'ABC de Sao Paulo, dont Lula est un militant important, a lieu la même année (Yasui, 2006, p. 31)

[39] Parmi les composantes du MTSM, on trouve: «Les antennes régionales de Santé Mentale du Centre brésilien d'études en santé (CEBES), les Commissions de santé mentale des syndicats de médecins, Le Mouvement de renouvèlement médical (REME), Le Réseau d'alternatives à la psychiatrie et la Société de psycho-synthèse » (Amarabte, 2010 : 51)

Le mouvement des travailleurs en santé mentale (MTSM) est à l'origine autant de la lutte *antimanicomial* que de la réforme psychiatrique. Tandis que la réforme sanitaire questionne de l'intérieur le travail en santé, le MTSM questionne les pratiques asilaires courantes dans le modèle de soins psychiatriques brésilien mais aussi les pratiques de répression, de torture et d'abus ayant lieu à l'intérieur des asiles.

Au Brésil, le modèle d'assistance psychiatrique hégémonique

> [S]e caractérise comme étant essentiellement centré sur l'hôpital et excluant (excludente). Depuis l'inauguration de l'Hospice Pedro II, en 1852, à Rio de Janeiro, jusqu'aux années 1960 l'assistance psychiatrique brésilienne consiste en une offre exclusive et compulsoire d'internement dans des hôpitaux psychiatriques publics. [traduction libre] (Yausi, 2006, p. 27)

Durant la dictature civile-militaire, un puissant processus de marchandisation de la santé (comme nous avons vu plus haut) et de la folie se développe, processus participant entre autres à la collaboration de l'État comme acheteur de services des hôpitaux privés et philanthropiques. Durant cette période, une explosion du nombre d'internements a lieu, ainsi qu'un élargissement de la durée de ces derniers. C'est durant les années 1960 que l'institutionnalisation des patients psychiatriques s'accentue. Ceci est en lien direct avec le fait que la psychiatrie devient une « affaire profitable » et que, pour la défendre, « un puissant lobby s'est formé qui agissait, et agit encore, en empêchant tout et n'importe quel changement » [traduction libre] (Yasui, 2006, p. 27).

Si des initiatives innovantes ont cours durant la première moitié du XXe siècle à l'intérieur des asiles – par exemple les travaux de Nise da Silveira avec l'art, dont les œuvres sont visibles au Musée d'images de l'inconscient (Amarante et

Nocam, 2012) - les hôpitaux psychiatriques brésiliens sont marqués par des « problèmes chroniques » tels que « le surpeuplement, la rareté de ressources, la main d'œuvre mal rémunérée et sous-qualifiée, les abus de pouvoir... » [traduction libre] (Ramminger, 2014, p. 38).

Ainsi, les dénonciations portées par le MTSM à la fin des années 1970 s'adressent au système national d'assistance psychiatrique et à ses pratiques de torture, fraude et corruption tout comme aux effets de chronicisation de l'internement asilaire (Lüchman et Rodrigues, 2007). Les revendications du MTSM visent des meilleures conditions de travail pour les professionnels et des meilleures conditions d'assistance pour la population. Ce questionnement du traitement aliénant réservé aux internés des asiles s'élargit vers une discussion politique sur le régime au pouvoir. Plusieurs Congrès (de psychiatrie et de psychanalyse) ont alors lieu et des figures intellectuelles critiques de la psychiatrie hégémonique sur la scène internationale y participent, parmi lesquels Franco Basaglia, Félix Guattari, Ervin Goffman, Antonio Slavich et Robert Castel (Amarante, 2010 ; Lüchman et Rodrigues, 2007). Durant cette période, ce sont uniquement des professionnels et des universitaires qui participent au débat, et ce, malgré l'effervescence critique.

Nonobstant l'influence de plusieurs intellectuels Brésiliens et étrangers, une figure intellectuelle va marquer le processus de RP brésilien alors à ses balbutiements : le psychiatre Italien Franco Basaglia. Amarante raconte que durant les débats et polémiques qui ont lieu lors du 1e Congrès brésilien de psychanalyse de groupes et institutions au Copacabana Palace[40], Basaglia dénonce le caractère élitiste de l'évènement et de la psychanalyse. Selon l'auteur, plusieurs débats ont suivi et Basaglia a présenté des nombreuses conférences

[40] Hôtel de luxe dans la plage de Copacabana à Rio de Janeiro.

dans des universités, des syndicats et des associations, au point où « son influence dans la conformation de la pensée critique du MTSM devient fondamentale » (Amarante, 2012, p. 55). Selon Yasui une phrase de Basaglia est devenue « mot d'ordre » pour les nouveaux professionnels de la santé mentale d'alors : « Contre le pessimisme de la raison, l'optimisme de la pratique », les stimulant à questionner les institutions psychiatriques et à « politiser » leurs discours et pratiques (Yasui, 2006, p. 31).

À la fin des années 1970, la lutte du MTSM pour la transformation des services de santé mentale est indissociable des luttes menées par d'autres mouvements sociaux et syndicaux pour une « démocratie pleine » et une « organisation plus juste de la société ». Le mouvement critique la psychiatrie comme « instrument de répression » et les asiles comme « bastion des marginalisés » (Amarante, 2010; Yausi, 2006). C'est en 1980 que « surgit la question de la défense des droits des patients psychiatriques à travers des porte-paroles ou des groupes de défense des droits humains » [traduction libre] (Amarante, 2010, p. 56).

La trajectoire « sanitaire » (*sanitarista*)

Durant les années 1980 et en lien étroit avec la réforme sanitaire, les revendications du MTSM commencent à faire écho à l'intérieur de la machine étatique alors en train de se démocratiser après deux décennies de dictature militaire. En suivant l'exemple du mouvement pour la réforme sanitaire, les militants du MTSM s'immiscent de plus en plus dans les méandres de l'appareil d'État. Ainsi, à partir de 1985

> [U]ne part significative des postes de chef des programmes provinciaux et municipaux de santé mentale et, de la même façon, la direction d'importantes unités hospitalières publiques, notamment dans la région Sud-est du pays, se situaient sous la conduite de fondateurs et activistes du MTSM [traduction libre] (Yasui, 2006, p. 39).

L'institutionnalisation de la réforme psychiatrique commence à avoir lieu durant cette période car, en résonance avec la réforme sanitaire et avec les directives de l'Organisation panaméricaine de Santé (OPAS), on entreprend la mise en place d'une politique de santé mentale en lien avec les principes du SUS. En misant sur la « cogestion » entre le Ministère de la Santé et celui de l'Assistance et Providence sociales, alors en sérieux déficit budgétaire, des restructurations dans les services publics de santé ont lieu[41] dans une tentative de contrer l'accaparation des fonds publics par le secteur privé. Des luttes importantes ont lieu entre ceux qui portent les idées et projets de la RS et de la RP et ceux qui défendent une vision plus traditionnelle de la médecine et de la psychiatrie, alliés des entrepreneurs de la santé représentés alors par la Fédération brésilienne des hôpitaux (FBH) (Amarante, 2010).

Durant cette période, en investissant l'appareil d'État dans le but de bâtir des politiques publiques et des services étatiques en consonance avec ses revendications, le MTSM se déploie en deux stratégies : l'institutionnelle et la syndicale. La première vise à transformer les institutions publiques de l'intérieur en démocratisant sa gestion, par exemple dans le but de dépasser le système asilaire de soins. La deuxième fait le choix d'agir depuis l'extérieur à travers l'organisation des travailleurs pour des meilleures conditions de travail et des meilleurs services, tout en restant vigilants sur les actions de l'État (Amarante, 2010, p. 68).

---

[41] Cette restructuration va avoir lieu par le biais du Conseil consultatif de l'administration de la santé-providence (*previdenciária*) (CONSAP).

L'institutionnalisation du MTSM par l'engagement de ses militants dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques publiques connait un moment décisif en 1987, lors de l'organisation de la 1e Conférence nationale de santé mentale, évènement marquant la fin de la trajectoire sanitaire. L'organisation de cette Conférence est parsemée de conflits entre les membres du MTSM, les directeurs de l'Association brésilienne de psychiatrie (ABP) et ceux de la Division nationale de santé mentale (DINSAM), conflits portant sur l'ampleur de la participation de la société civile (y compris des « usagers » et proches) et de la place accordée aux débats en son sein. Si l'ABP et la DINSAM veulent une Conférence d'experts, notamment psychiatres, le MTSM affirme, dans le sillage de la 8e Conférence de santé, un évènement incluant la participation de la société civile. C'est ainsi que des membres du MTSM occupant des postes de direction à l'échelle municipale ou provinciale organisent des conférences à ces niveaux en comptant sur la participation de délégués de la société civile. À ce moment-là a lieu

> [U]ne meilleure distribution des postes de délégués entre les représentants des institutions et organismes publics et les représentants de la société civile. De la sorte, méritent une attention particulière les organisations d'usagers, de psychiatrisés, de familles qui, malgré leur existence depuis un certain temps, trouvaient très peu d'espace pour exprimer leurs opinions et projets dans les instances officielles de participation [traduction libre] (Amarante, 2010, p. 93).

Toutefois, l'investissement de l'appareil d'État comme stratégie d'action ne fait pas consensus parmi les militants du MTSM et une articulation a lieu afin d'organiser la rencontre qui donnera naissance à la lutte *antimanicomial* en tant que mouvement organisé.

La trajectoire de désinstitutionalisation/invention

En 1987 a lieu la 1e Conférence nationale de Santé Mentale (CNSM). Cette dernière lance les bases pour des expériences substitutives à l'asile. Dans son rapport final « la proposition *antimanicomial* qui traversera les pas d'une bonne partie des pratiques de la RP jusqu'aujourd'hui, se présentait déjà clairement et pleinement affirmée » [traduction libre] (Yasui, 2006, p. 38). Amarante situe cette première Conférence comme marquant la naissance de la trajectoire de désinstitutionalisation au Brésil.

Toujours en 1987, lors du 2e Congrès national du MTSM à Bauru (São Paulo), alors que des revendications du mouvement font leur chemin (notamment celles concernant l'assistance) et que des militants font carrière à l'intérieur de l'appareil d'État, plusieurs font le choix de ne pas suivre les pas de la réforme sanitaire mais d'investir le champ socioculturel et de s'affirmer comme mouvement social autonome de la machine étatique : le mouvement de lutte *antimanicomial.* À la plénière finale du Congrès, le Manifeste de Bauru est approuvé et distribué lors d'une manifestation dans les rues de la ville. Voici un extrait :

> Notre attitude marque une rupture. En refusant le rôle d'agents de l'exclusion et de la violence institutionnalisées, qui ne respectent pas les droits minimums de la personne humaine, nous inaugurons un nouveau compromis. C'est clair pour nous qu'il ne suffit pas de rationaliser et moderniser les services dans lesquels nous travaillons.
>
> L'État qui gère ces services est le même qui impose et soutient les mécanismes d'exploitation et de production sociale de la folie et de la violence. Le compromis établi pour la lutte *antimanicomial* impose une alliance avec le mouvement populaire et la classe ouvrière organisée.

> L'asile est l'expression d'une structure, présente dans les divers mécanismes d'oppression de ce type de société. L'oppression dans les usines, dans les institutions pour adolescents, dans les prisons, la discrimination contre les noirs, les homosexuels, les autochtones, les femmes. Lutter pour les droits à la citoyenneté des malades mentaux signifie intégrer la lutte de tous les travailleurs pour leurs droits minima à la santé, à la justice et à des meilleures conditions de vie. [traduction libre] (MNLA, 1987)

Lors de ce Congrès, des « usagers de services de santé mentale » et des familles participent au débat et intègrent le mouvement émergeant. Depuis, ce mouvement dénonce les atrocités vécues au sein des institutions psychiatriques et milite non seulement pour la fin de l'asile mais pour une « transformation radicale des relations société/fou/folie » (Lüchman et Rodrigues, 2007, p. 403). Le Congrès de Bauru marque ainsi la naissance du mouvement *antimanicomial* avec un mot d'ordre qui perdure encore aujourd'hui: « Pour une société sans asiles ».

En ce qui concerne les services de santé mentale, à la fin des années 1980 plusieurs initiatives émergent sous la forme de critiques de l'asile et propositions de substitution à celui-ci. Les plus connues sont les premiers Centres d'attention psychosociale (CAPs) de São Paulo et l'intervention dans la Maison de santé Anchieta, avec l'implantation des Antennes de soutien psychosocial (Núcleos de apoio psicossocial - NAPS) de Santos (Yasui, 2006; Amarante, 2010; Vasconcelos, 2010). Le projet de Loi 3.657 approuvé en 1989 à la Chambre des députés – connu sous le nom du député qui l'a proposé, Paulo Delgado, et proposant l'extinction progressive des hôpitaux psychiatriques et

leur substitution par d'autres services – ouvre un important débat sur les rapports sociaux à la folie au pays[42].

Amarante définit la trajectoire récente de la RP comme celle de la « construction d'un nouveau projet de santé mentale au pays ». Pour lui, la 1e Conférence nationale de Santé Mentale (CNSM) produit un renversement.

> La stratégie de transformer le système de santé mentale trouve une nouvelle tactique : il est nécessaire dés-institutionnaliser/déconstruire/construire dans le quotidien des institutions une nouvelle manière d'être en relation (*lidar*) avec la folie et la souffrance psychique ; il est nécessaire d'inventer des nouvelles formes d'être en relation avec ces questions, en sachant qu'il est possible de transcender les modèles préétablis par les institutions médicales, en bougeant vers les personnes, les communautés [traduction libre] (Amarante 2010, p. 94).

C'est depuis l'émergence du mouvement *antimanicomial*, dans cette dernière trajectoire de la RP, que le militantisme est investi par des acteurs qui, étonnamment, n'avaient pas encore jusque-là fait partie de l'histoire des luttes – ou du moins de l'histoire qu'on raconte : les « fous », les personnes psychiatrisées elles-mêmes. Ainsi, les personnes concernées commencent à prendre part au débat et aux initiatives visant à déconstruire l'asile en tant qu'institution totale (Goffman, 1979) productrice de mortification (Basaglia, 2005) et à construire un nouveau rapport à la folie et une politique de santé mentale s'appuyant sur une nouvelle éthique: « soigner en liberté » (Alverga et Dimenstein, 2006; Lobosque, 2011). Cette participation des « usagers de services de santé mentale » à la construction des politiques de santé mentale et à la lutte *antimanicomial* ne fait pas consensus, comme nous le verrons plus bas.

---

[42] Après l'approbation par le Congrès du projet de Loi 3.657, celui-ci est soumis au Sénat et est approuvé seulement 11 ans plus tard (en 2001) avec d'importantes modifications. Il s'agit de la Loi 10.216 dont il sera question plus bas.

Au même temps que la RP gagne de l'ampleur comme politique étatique de santé mentale durant les années 1990, le mouvement national de lutte *antimanicomia*l (MNLA) a le vent dans les voiles. Plusieurs antennes (*núcleos*) se constituent et en 1993 a lieu la 1e Rencontre nationale du MNLA à Salvador (Bahia), considérée comme marquant la consolidation du mouvement à l'échelle nationale (Lüchmann et Rodrigues, 2007, p. 403). Lors de cette rencontre qui porte notamment sur l'organisation et a comme devise « le mouvement *antimanicomial* en tant que mouvement social » (Barbosa *et al.* , 2012), une charte sur les droits des usagers des services de santé mentale et leurs familles est élaborée (Yasui 2006 ; Lüchmann et Rodrigues, 2007). À partir de là, des rencontres nationales ont lieu à chaque deux ans. La 2e rencontre a lieu à Belo Horizonte (Minas Gerais) en 1995 sous le thème « Citoyenneté et Exclusion »; la 3e à Porto Alegre (Rio Grande do Sul) en 1997 sous le thème « Pour une société sans exclusions » ; la 4e à Paripuera (Alagoas) en 1999 et la 5e à Miguel Pereira (Rio de Janeiro) en 2001. Lors de cette rencontre de 2001, une crise interne menant à une scission éclate, et sera abordée à la prochaine session (Barbosa *et al.,* 2007). Depuis, les rencontres continuent d'avoir lieu et constituent le principal dispositif d'articulation des antennes (*núcleos*) au plan national.

Des rencontres nationales d'usagers et familles ont aussi lieu à chaque deux ans, (juste avant ou après celles réunissant tous les militants). Lors de la création du mouvement en 1987, le 18 mai est désigné comme étant la Journée nationale de lutte *antimanicomial,* journée durant laquelle le mouvement occupe l'espace public partout au pays de différentes façons (manifestations, interventions artistiques, discours, débats, parade de l'orgueil fou, etc.)

Le MNLA est défini par Ana Marta Lobosque comme suit :

> *Mouvement* – non pas un parti, une nouvelle institution ou entité mais une modalité politique particulière d'organisation de la société vers une cause ; *National* – non pas quelque chose qui a lieu de façon isolée dans un point déterminé du pays mais un ensemble de pratiques courantes dans des points les plus diversifiés de notre territoire ; *Lutte* – non pas une demande mais un affrontement, non pas un consensus mais quelque chose qui questionne des pouvoirs et des privilèges ; *Antimanicomial* – un positionnement clair alors choisi, en consonance avec le mot d'ordre indispensable à un combat politique et qui nous réunit depuis : pour une société sans asiles [traduction libre] (Lobosque, 2001, cité dans Lüchmann et Rodrigues, 2007, p. 403).

Si le mouvement vise la transformation des services publics et adresse donc des revendications directement à l'État, il investit aussi d'autres champs tels que le culturel et le social. Ainsi, malgré la participation à l'élaboration des politiques lors des Conférences de santé mentale, le MNLA s'affirme comme occupant une position de critique de ces dernières, de lutte, d'un mouvement

> [O]rienté vers une discussion sur la question de la folie au-delà de la limite de l'assistance (services), en concrétisant la création d'une utopie qui constitue un champ de critique à la réalité du « champ » de la santé mentale et notamment au traitement réservé aux « fous » [traduction libre] (Lüchmann et Rodriguez, 2007, p. 403).

Si le mouvement *antimanicomial* joue un rôle de critique et d'attention envers la RP, notamment dans son institutionnalisation en tant que politique de santé mentale, la lutte du mouvement se situe dans un antagonisme avec les « asilaires » (*manicomialistas*) c'est-à-dire des acteurs qui défendent les approches organicistes et l'internement asilaire comme pratiques pertinentes de traitement. Dans ce conflit, RP et mouvement de lutte antimanicomial sont des alliés alors que dans une opposition ouverte se trouvent l'Association brésilienne de psychiatrie (ABP), le secteur privé et l'industrie pharmaceutique

(Lüchmann et Rodrigues, 2006 ; Amarante, 2010) soutenus par des puissants lobbys au sein de l'appareil politique d'État (Vasconcelos, 2010).

Une particularité de la trajectoire de désinstitutionalisation de la réforme psychiatrique brésilienne consiste en sa critique envers la psychiatrie biomédicale hégémonique, son savoir/pouvoir et son institution totale : l'asile. Fortement influencé par la pensée de Franco Basaglia et son projet alternatif prônant un rapport horizontal entre professionnels et usagers tout comme une portée politique au travail de soins, la réforme brésilienne vise la disparition non seulement des asiles, mais également celle des pratiques asilaires. La psychiatrie démocratique ne réduit jamais le fou à un corps symptomatique mais le situe en tant que subjectivité dans un contexte social. Elle vise la transformation de ce dernier à travers une alliance avec les mouvements populaires (Basaglia, 2007; Amarante, 2010). Le mouvement *antimanicomial* porte ce projet de transformation sociale à travers une reconfiguration des rapports sociaux à la folie.

Durant les années 1990, la RP devient politique publique de santé mentale et construit un « modèle d'assistance » misant sur la dés-hospitalisation et la mise en place de services substitutifs territorialisés. Ainsi est créée une Coordination de santé mentale au sein du Ministère de la Santé. La 2e CNSM a lieu, durant laquelle seront définies les orientations de la nouvelle politique. Le processus de dés-hospitalisation est ainsi enclenché, tout comme le financement public de services extrahospitaliers. Yasui définit comme suit cette période

> Durant les années 1990 a lieu la conquête des lieux institutionnels. En utilisant la même stratégie que la réforme sanitaire, la réforme psychiatrique s'est institutionnalisée en tant que politique officielle en conquérant son territoire à l'intérieur de l'appareil étatique et, d'un autre

> côté, a cherché à ne pas s'éloigner de ses racines, de ses origines. Durant la IIe CNSM la présence de centaines de délégués, usagers et familles indiquait les nouvelles alliances que la RP établissait et renforçait : les associations et organisations sociales. De cette façon, des secteurs du mouvement [de RP] plus identifiés avec le mouvement de lutte *antimanicomial* ont repris la société civile et le plan culturel comme arène des luttes et conquêtes [traduction libre] (Yasui, 2006, p. 54).

Depuis, si la RP devient politique étatique, le mouvement *antimanicomial*, pour sa part, continue de s'organiser régionalement et sur le plan national comme mouvement social, de dénoncer les pratiques asilaires et ses abus de pouvoirs, de critiquer les politiques étatiques en tant que conciliantes avec les intérêts des entrepreneurs de la santé (rapport de 1993), de proposer des nouvelles pratiques de soins assumant parfois le lien irréductible entre clinique et politique (Passos et Barros, 2009a; Merhy, 2012). Cette dernière question ne fait pas consensus au sein du mouvement et, selon Tenório, a été le sujet de vifs débats et de positions antagonistes entre ceux qui défendent un lien indissociable entre clinique et politique et ceux qui défendent un espace politique indépendant de la clinique (Tenório, 2001).

L'influence du MNLA dans l'orientation des politiques de santé mentale se fait, officiellement, à travers son implication dans les Conférences nationales de santé mentale. Comme les Conférences de santé, elles orientent la politique à adopter dans ce sous-secteur spécifique. Comptant sur une large participation de la société civile et se déroulant par étapes successives de l'échelle municipale à l'échelle fédérale, les Conférences de santé (et de santé mentale) sont des dispositifs officiels de participation de la population à l'élaboration des politiques publiques. La « participation institutionnelle » des mouvements sociaux brésiliens aux instances gouvernementales serait, selon certains, en train de redéfinir les limites entre l'État et les mouvements sociaux. Ceci aurait

des conséquences négatives sur l'autonomie des mouvements et la « fragilisation » de ces derniers mais aussi des conséquences positives en ce qui concerne l'implication de l'État dans la reconnaissance des droits des populations minorisées (Dagnino et Tatagiba, 2010).

En 2001, l'adoption de la Loi fédérale 10.216[43] marque un tournant dans le processus de réforme en cours. Nommée Loi de la RP, cette Loi reconnait la pleine citoyenneté aux personnes vivant avec des troubles mentaux et vise le transfert des soins des hôpitaux psychiatriques aux dispositifs substitutifs et la création de lits dans les hôpitaux généraux. L'application de la Loi impliquerait ainsi deux grandes transformations dans les rapports entre folie et société, concernant à la fois le statut de la personne psychiatrisée et le type de traitement qui lui est proposé.

La Loi 10.216 vise à assurer le respect des droits et la protection des personnes vivant avec des problèmes de santé mentale contre toute forme de discrimination, y compris ce qui concerne « le degré de gravité ou le temps d'évolution de son trouble » (Brasil, 2001). Ces droits touchent non seulement l'accès au traitement mais à un traitement humanisé, le moins invasif possible et de préférence dans des ressources communautaires de santé mentale. Au paragraphe deux de la loi, on trouve parmi la liste des droits des personnes vivant avec un trouble mental : « Être traité avec humanité et respect et dans l'intérêt exclusif de bénéficier de sa propre santé, en vue d'atteindre sa récupération par l'insertion dans la famille, le travail et la communauté » (Brasil, 2001, p. 1). Toutefois, en pratique, son application connait plusieurs difficultés, notamment en ce qui concerne le respect des droits des usagers (Nunes et

[43] Cette Loi est le résultat des modifications apportées au projet de Loi 3.657 mentioné plus haut.

Torrenté, 2009) mais aussi l'implication du pouvoir juridique dans la régulation des internements.

À partir de 2002, une nouvelle « problématique » est incluse dans la politique de santé mentale brésilienne, soit celle de la consommation abusive d'alcool et autres drogues. Avec l'ouverture des premiers Centres d'attention psychosociale alcool et drogues (CAPsad), « les usagers de drogues » sont ciblés comme population concernée par un problème de santé mentale spécifique. Ramminger signale que

> Avant cette période [2002], malgré une connaissance vaste et bien documentée sur l'internement psychiatrique, notamment d'usagers d'alcool, il n'avait pas de politique spécifique de santé mentale visant cette population. Le fait que cette politique encore naissante soit en cours de construction à travers des plans d'urgence tels que le Plan d'urgence de l'ampliation de l'accès au traitement et à la prévention en alcool et autres drogues (PEAD) (2009), le plan Crack : plan intégré d'affrontement au crack et autres drogues (2010) et le plan Crack : il faut vaincre (2011) attire l'attention. [traduction libre] (Ramminger, 2014, p. 43-44)

Or, cette inclusion des soins aux personnes utilisatrices de substances illicites dans la politique de santé mentale est importante à signaler car c'est justement dans le champ de l'attention aux « consommateurs de crack »[44] que des pratiques répressives et non respectueuses des orientations de la RP vont surgir et faire l'objet de vives luttes de la part du mouvement *antimanicomial*, au point de provoquer des controverses internes, comme nous le verrons plus bas.

Le point fort de la RP consiste en la transformation des services publics. Depuis 2006, la majorité des interventions en santé mentale se font dans les dispositifs

[44] La lutte contre la soit disant « épidémie de crack » est une bannière dans la lutte contre les drogues qui entame le premier mandat du gouvernement Rousself. Question concernée par une politique de sécurité difficile d'arrimer avec la politique de santé mentale.

substitutifs territorialisés et non plus dans les hôpitaux psychiatriques (Brasil, 2012). Cette mise en œuvre a lieu notamment grâce à un financement massif de nouveaux CAPS (Centres d'attention psychosociale), principal dispositif du Réseau d'attention psychosociale (RAPS). À ce sujet, les chiffres sont spectaculaires. S'il existait 424 au Brésil en 2001, leur nombre est passé à 1742 en 2011. Ainsi, la couverture populationnelle en santé mentale au pays passe de 21% à 72% tandis que le budget destiné aux hôpitaux psychiatriques chute de 95% du budget destiné à la santé mentale avant « la réorientation de la politique de santé mentale » à 28,8% en 2011 (Ramminger, 2014, p. 44; Brasil, 2012).

Plusieurs auteurs signalent que la seule existence des CAPS ne garantit pas que l'éthique de soigner en liberté soit présente. Les « désirs d'asiles » (*desejos de manicômios*) (Alverga et Dimenstein, 2006) peuvent exister aussi dans les services substitutifs et la précarité (matérielle des installations et des travailleurs) de ces services est aussi dénoncée. Ramminger signale que certains critiquent le modèle de politique de santé mentale adoptée au Brésil comme « réduisant la réforme psychiatrique à une réorganisation administrative et technocratique des services » (Ramminger, 2014, p. 46). Nous verrons plus bas que ce débat sur les services est au cœur de vives discussions de la part du mouvement *antimanicomial*.

Ainsi, dans ses orientations, la RP brésilienne propose une « clinique élargie » (*clinica ampliada*) concernant toute la cité, promouvant la santé mentale et ouvrant le dispositif psychopharmacologique à une visée sociale et politique pilotée par des équipes multiprofessionnelles et interdisciplinaires. La clinique élargie mise sur la cogestion avec les usagers et la collaboration « intersectorielle » dans leur processus d'inclusion sociale, notamment investie lors de la 4e CNSM de 2010. Cela inclut entre autres des secteurs comme la

culture, le sport, le soutien au revenu et les soins de santé de première ligne (SUS, 2010).

Comme c'était le cas tout au long de son histoire, la trajectoire récente de la RP et du mouvement *antimanicomial* est aussi celle de luttes contre les forces conservatrices qui s'y opposent ouvertement, comme c'est le cas de l'Association brésilienne de psychiatrie et du lobby évangélique dans le Congrès national (Vasconcelos, 2010). Dernièrement, le financement de la part du système public de pratiques d' « accueil involontaire» de supposés consommateurs de crack dans des communautés thérapeutiques à vocation religieuse (évangéliques pour la plupart) (Conselho federal de psicologia (CFP), 2011) est décriée par plusieurs comme un pas en arrière, à contre-courant du processus de désinstitutionalisation en cours. Nous verrons plus bas que c'est un enjeu débattu par le mouvement.

La RP est une réforme novatrice et ambitieuse, traversée par les revendications de la lutte *antimanicomial,* devenue politique d'État et dont plusieurs anciens militants se sont retrouvés à occuper des postes importants dans la machine étatique (Pitta, 2011). Ce dernier élément est d'ailleurs vécu par plusieurs autres mouvements sociaux brésiliens (logement, sans terre) avec l'arrivée et la continuité du Parti des travailleurs (PT) au pouvoir (Dagnino et Tabagiba, 2010). Malgré les immenses avancées de la réforme, son applicabilité partout sur le territoire connait d'importantes difficultés. L'une d'elles est la question des ressources financières, gérées par les municipalités et, dans bien de cas, trop minces pour instaurer un processus de transformation d'une telle ampleur (Pitta, 2011).

Certains écrits indiquent qu'en pratique, la RP ferait actuellement impasse en ce qui concerne le respect des droits et le pouvoir de cogestion des usagers (Figueiró *et al.,* 2011). La littérature disponible laisse entrevoir une faille de la réforme, soit l'effective horizontalité des rapports à l'intérieur et à l'extérieur des services. Certains affirment que le combat contre la reproduction d'inégalités sociales, d'abus et de discriminations qui dépassent largement le processus thérapeutique se fait dans une alliance entre professionnels et usagers, une imbrication entre clinique et politique qui permettrait l'affirmation de la vie, une résistance micropolitique aux dominations multiples de notre temps (Passos et Barros, 2009a; Merhy, 2012).

Retenons quelques éléments de cette histoire complexe dont nous ne faisons ici qu'un bref résumé. La trajectoire de la RP peut être ainsi comprise comme traversée par deux processus liés et toujours en cours. D'une part, celui de son institutionnalisation en tant que politique d'État travaillée par un mouvement social critique et vigilant de ce processus (le MNLA). D'autre part, celui de l'affirmation d'une démocratisation, d'une politique participative et cogérée en consonance avec la participation populaire (ou des usagers et proches) faisant le pari d'une horizontalité et en tension permanente avec une gestion technico-administrative visant l'efficacité et travaillant avec des chiffres (financement, statistiques), par exemple en multipliant des CAPS. Si l'institutionnalisation de la RP – qui devient politique d'État – semble continuer malgré quelques embuches, c'est son projet démocratisant qui semble avoir du mal à devenir effectif depuis l'intérieur de la machine d'État. Malgré des expériences enrichissantes dans les services substitutifs, tels que les CAPS (Merhy, 2004), et malgré la continuité des mécanismes officiels de contrôle social (assemblées des usagers, conseils de santé, conférences de santé mentale), le pouvoir effectif des usagers et proches dans la cogestion de la politique de santé mentale reste restreint. Ainsi,

l'inclusion sociale des « usagers », le respect de leurs droits et même leur participation active à la cogestion des CAPS semble peiner à se consolider, les puissantes verticalités de l'inégalitaire société brésilienne continuant de se perpétrer.

C'est dans ce contexte d'investissement de l'État comme terrain de la RP que le mouvement *antimanicomial* se transforme. Tel qu'énoncé plus haut, plusieurs de ses militants deviennent des acteurs clés de la RP occupant des postes de gestion au sein des trois échelles (fédérale, régionale, municipale). C'est dans ce contexte de désinvestissement du militantisme dans le mouvement *antimanicomial* de la part d'un grand nombre de ses militants-intervenants historiques qu'à Rio de Janeiro, les « usagers » deviennent la composante la plus nombreuse du militantisme. C'est le cas à l'heure actuelle. Depuis la naissance du MTSM, c'est la première fois que ce ne sont plus des intervenants de la santé mentale mais des personnes psychiatrisées, ayant subi l'enfermement asilaire, qui portent la cause d'une société sans asiles[45].

Ainsi, le mouvement de réforme psychiatrique et la lutte *antimanicomial* portent encore de nos jours le projet utopique et éthique d'un système de santé mentale transformateur des rapports sociaux pouvant participer à miner les inégalités persistances dans la société et les multiples exclusions et discriminations qui en découlent. Si la RP poursuit ce projet depuis l'intérieur de l'appareil d'État, le mouvement *antimanicomial* agit depuis la société civile. Institutionnalisation de la RP et démocratisation du mouvement *antimanicomial* : ces deux processus toujours inachevés et traversés par des multiples tensions définissent, selon moi, le contexte actuel. Regardons un peu plus en détail la trajectoire du mouvement

[45] Les intervenants font toujours partie du mouvement, notamment les nouvelles générations et le statut et le rapport entre les deux segments (usagers et intervenants) est l'objet de multiples discussion comme nous verrons dans les chapitres IV, V et VI.

antimanicomial durant la dernière décennie afin de saisir ce processus de démocratisation en cours.

2.2.3 Le MNLA au debout du XXIe siècle: repères et enjeux actuels

Durant la dernière décennie, la désinstitutionalisation en cours des personnes psychiatrisées implique un repositionnement du mouvement *antimanicomial* étant donné qu'une de ses principales revendications – la fin des asiles – devient une orientation de la politique publique officielle. Plusieurs de ses militants deviennent des gestionnaires de la nouvelle politique et le brouillage entre la réforme psychiatrique (RP) et le mouvement *antimanicomial* demeure perceptible chez plusieurs auteurs. Toutefois, confondre les deux implique ne pas reconnaitre la continuité du mouvement en dehors de la machine étatique, malgré sa visibilité moindre comparativement à celle de la RP. Lobosque insiste sur la distinction entre la RP et le mouvement comme suit :

> Un mouvement social, même lorsque partenaire du pouvoir public, doit soutenir l'indépendance ardument conquise en dehors de celui-ci. Or, une telle indépendance est facilement confondue avec des radicalismes ou des agaceries (*implicâncias*) quand nous ne comprenons pas sa nécessité. Et quelle est cette nécessité en fin de compte? Elle consiste justement à préserver une radicalité, comprise comme ce qui est à la racine, à la raison d'être d'une lutte ; de ne pas perdre de vue des principes, des positions, et même certains mots qui soutiennent notre conception de la folie comme expérience humaine et la défense d'une autre forme de cohabiter (*convívio*) avec elle. [traduction libre] (Lobosque, 2011, p. 4592)

La réforme psychiatrique et le mouvement *antimanicomial* ont une origine historique commune – le MTSM – et les liens qui les unissent sont multiples.

Pour Lüchmann et Rodrigues (2007) le projet du mouvement consistant à transformer radicalement les rapports entre folie et société s'inspirerait de diverses dimensions de la RP. Les quatre dimensions, proposées par Amarante pour penser la RP et reprises par plusieurs auteurs (Lüchmann et Rodrigues, 2007; Ramminger, 2014), sont l'épistémologique, la technico-soignante (*técnico-assistencial*), la juridico-politique et la socioculturelle.

La dimension épistémologique ou théorico-conceptuelle concerne les concepts et théories allant de la déconstruction des pratiques asilaires et des présupposés de la psychiatrie biomédicale à l'invention de nouvelles manières de penser la folie : « dans ce champ il n'a pas de théorie du mouvement de lutte antimanicomial mais des théories qui se rapprochent de celui-ci et l'instrumentalisent » (Lüchmann et Rodrigues, 2007, p. 403). Sur ce point, il est important de signaler, en plus de l'influence déjà nommée de Basaglia et de la psychiatrie démocratique italienne, l'influence décisive de la psychanalyse dans la clinique de la RP (Tenório, 2001). Moins dominante, mais aussi présente, est l'influence de plusieurs auteurs français comme Michel Foucault, largement cité par les études dans ce champ. Les influences, moins centrales mais aussi présentes, de Félix Guattari et Gilles Deleuze avec l'approche schizo-analytique et de Loureau avec l'analyse institutionnelle, étudiées dans les départements de psychologie sociale de certaines universités, jouent un rôle dans la conceptualisation de la réforme. Les notions d'*empowerment* et de *protagonismo* (devenir protagoniste) ont aussi leur impact comme nous les verrons au chapitre VI. En résumé, sous l'impact de la RP mais aussi travaillées par le militantisme du mouvement *antimanicomial*, la production et circulation

d'approches critiques en psychologie et psychiatrie – en tension entre elles[46]– ne cesse d'avoir lieu en terres brésiliennes.

La dimension « technico-soignante » concerne le soin en santé mentale. Si la RP a largement investi cette dimension, il convient de rappeler que des postures distinctes sur les liens entre la lutte politique et la pratique clinique ont toujours traversé le mouvement, de façon plus ou moins tendue selon les périodes (Tenório, 2001). Si pour plusieurs le clinique est politique (Passos et Barros, 2009a; Merhy, 2004), soigner autrement, en consonance avec la RP et le mouvement *antimanicomial*, implique d'affirmer des liens singuliers avec le monde social, dans une pratique professionnelle transformatrice des rapports sociaux à travers des rencontres entre professionnels et usagers misant sur la force du collectif dans une reconnaissance des usagers en tant que sujets de droits. Dans ce sens, en soutenant des processus de subjectivation, une clinique *antimanicomial* serait aussi micropolitique. Bref, arrimés à l'histoire du militantisme en santé au Brésil, les soins dans le système public impliquent plusieurs questionnements et positionnements éthiques et micropolitiques si on ne veut pas reproduire des pratiques asilaires, discriminantes et d'exclusion, ni encourager des rapports de pouvoir d'un système miné par des mécanismes pervers tels que celui de la privatisation, dans lequel certaines vies sont perçues et traitées comme valant moins que d'autres (Merhy, 2012).

La dimension juridico-politique concerne les transformations dans la reconnaissance des droits des personnes vivant avec des problèmes de santé mentale. Si la trajectoire de la RP est aussi celle d'une multitude de lois, décrets, arrêts, encadrant les services, le financement, les internements, entre autres,

[46] La diversité d'approches n'est pas toujours harmonieuse et des tensions existent. C'est le cas entre la psychanalyse et la psychiatrie démocratique italienne par exemple.

l'applicabilité de ces derniers et notamment de la Loi 10.216 concernant le respect des droits des « usagers » reste controversée et critiquée. Cette question est une importante revendication de la part des militants-usagers au sein de la lutte, comme nous le verrons plus bas.

La dimension socioculturelle est définie par Lüchman et Rodrigues comme visant à « modifier la conception et le stéréotype qu'on maintient sur le fou et la folie » (2007, p. 404). Le mouvement *antimanicomial* investi ce champ lorsqu'il se distancie de l'institutionnalisation étatique de la RP et s'affirme comme mouvement social. Dans ses actions de sensibilisation, notamment lors des 18 Mai (journée nationale de la lutte *antimanicomial)*, les interventions artistiques en tant que parties du répertoire d'action du mouvement témoignent que la dimension culturelle, performative, est un moyen d'interpeler la population à la cause. Ici se situe l'utopie qui rallie le mouvement à l'étude à d'autres mouvements sociaux : transformer la société en un lieu d'inclusion, de circulation et d'expression de la différence et, notamment, de celle incarnée par les « fous ».

En ce qui concerne la trajectoire récente du mouvement *antimanicomial*, en 2001, lors de la 5e Rencontre nationale du mouvement à Miguel Pereira (Rio de Janeiro), une crise a lieu menant à une fissure (*racha*) en son sein. Une partie des militants, représentant plusieurs états (Bahia, Minas Gerais, entre autres), quitte les lieux et forme quelques années plus tard un autre mouvement : le Réseau inter-centres de la lutte anti-asilaire (*Rede internúcleos da luta antimanicomial* - RENILA). Un des enjeux du conflit menant à cette division concerne le mode d'organisation et son efficacité. Sur ce point, il n'est pas étonnant de constater que des points de vue divergents existent d'une aile à l'autre du mouvement. Ainsi, pour les militants du MNLA, l'enjeu de la scission a été notamment la place

de « la base », c'est-à-dire les « usagers » et leurs familles, au sein de la lutte, alors que la version du RENILA est énoncée par Lobosque et reprise par Lüchmann et Rodrigues comme suit :

> La limite de l'insupportable atteint son extrémité lors de la 5e Rencontre du mouvement de lutte *antimanicomial*, étant donné que la croissance dans le nombre de participants est inversement proportionnelle à leur préparation et formation politique, ayant comme conséquence une pauvreté des débats et des propositions sans réflexion. [traduction libre] (Lüchmann et Rodrigues, 2007, p. 404)

Lors de cette rencontre, une impasse émerge autour des propositions suivantes : la constitution d'une collégialité (*colegiado*) nationale avec deux représentants de chaque état, des rencontres nationales ainsi que celles d'usagers et familles à chaque trois ans (et non plus deux), la réalisation de foires culturelles durant les rencontres (Lüchmann et Rodrigues, 2007; Barbosa *et al.*, 2012). La rencontre s'est terminée sans que des décisions soient prises. Comme les propositions – votées par une majorité de participants originaires de l'état de Rio de Janeiro – n'ont pas été approuvées, les représentants de certains états ont quitté la salle. Nous verrons plus bas (au chapitre V) que des militants du MNLA de l'antenne de Rio de Janeiro alors présents considèrent que la scission implique des postures irréconciliables quant à l'implication des usagers et familles au sein du mouvement. Retenons pour l'instant que la crise et le *racha* de Miguel Pereira marquent une rupture entre deux composantes du mouvement *antimanicomial* : le MNLA et le RENILA. Rupture qui concerne non pas le projet du mouvement – car les deux ailes luttent pour « une société sans asiles » – mais la conception de « faire mouvement » avec la folie, l'ampleur de la démocratisation au sein du mouvement et le militantisme des usagers.

La réunification du mouvement est un enjeu actuel et, malgré la difficulté de concilier des conflits impliquant des personnes, des alliances ponctuelles entre les deux ailes ont lieu, notamment lors des Conférences nationales de santé mentale.

Ainsi, depuis la scission (*racha*), les deux ailes du mouvement se rencontrent séparément lors de rencontres nationales et continuent leurs luttes chacun de leur côté au plan régional. Le MNLA regroupe des antennes dans quatre états (Rio de Janeiro, Santa Catarina, Ceará e São Paulo). Le RENILA se constitue officiellement en 2003 en lançant le « Manifeste pour la Lutte Antimanicomial: en bonne compagnie » et organise sa première rencontre nationale en 2004; il regroupe 19 membres (antennes, associations ou forums) dispersés dans 13 états brésiliens (Observatório de saúde mental & direitos humanos, 2015).

En 2009, le RENILA organise une Marche des usagers vers Brasília avec des activités politico-culturelles ayant comme mot d'ordre « En défense de la réforme psychiatrique *antimanicomial* » (Barbosa *et al.*, 2012). Cette marche avait comme principale revendication la réalisation de la 4e CNSM. Des milliers d'usagers de partout au pays (y compris des militants du MNLA) ont participé à la marche. Des militants-usagers ont été reçus et entendus par le président Lula ainsi que par tous ses ministères, dans une mobilisation qui a réussi à ce que la 4e CNSM ait lieu, convoquée par décret présidentiel en 2010 (Sistema Único de Saúde (SUS), 2010). Cette Conférence a pour spécificité de s'articuler comme intersectorielle, visant l'arrimage avec les autres champs d'action publique. Elle est le résultat de « 359 conférences municipales et 205 régionales, avec la participation d'environ 1200 municipalités» (SUS, 2010, p. 7). Son rapport final, sensé orienter la politique de santé mentale, est constitué de trois axes principaux : Politiques sociales et politiques d'état ; Consolidation du réseau de

soins psychosociaux et fortification des mouvements sociaux ; Droits humains et citoyenneté comme défis éthiques et intersectoriels. Cette manifestation d'usagers, interpelant le pouvoir exécutif dans l'espace public, est un évènement important dans l'histoire récente du mouvement.

Au tournant des années 2010, un autre enjeu devient prégnant dans l'action collective du mouvement *antimanicomial* : la dénonciation des violences policières et de l'enfermement involontaire des populations itinérantes, associées à l'usage du crack. Elle devient pratique courante dans la ville de Rio de Janeiro, notamment dans un contexte de préparation de la ville à l'accueil de grands évènements sportifs (la Coupe du Monde de soccer en 2014 et les Jeux olympiques en 2016). En s'alliant aux mouvements de défense des droits humains, le RENILA et le MNLA intègrent le « Front national pour la citoyenneté, la dignité et les droits humains dans la politique de drogues » en 2012 en dénonçant l'inadéquation du Ministère de la santé avec les orientations de la RP et les principes du SUS (Barbosa *et al.*, 2012). C'est durant la deuxième moitié de cette année que mon enquête sur le terrain a lieu à Rio de Janeiro.

Si plusieurs écrits sur la RP existent, ce n'est pas le cas pour le mouvement *antimanicomial.* Lüchmann et Rodrigues constatent « la presque absence, dans le vaste champ de production théorique sur les mouvements sociaux au Brésil, d'études sur le mouvement de lutte *antimanicomial.* » [traduction libre] (2007, p. 400) De la sorte, si le récit de la trajectoire du mouvement depuis le MTSM en passant par Bauru est connu, tout comme les thématiques des rencontres nationales, les actions collectives, discussions et articulations du mouvement telles qu'elles se déroulent au sein des antennes (*núcleos*) régionales ne sont pas documentées et restent méconnues de ceux qui ne sont pas militants. La présente recherche se situe dans cette lacune et, sans chercher à la combler, je

propose d'apporter des consistances descriptives et analytiques concernant le mouvement « en train de se faire » à Rio de Janeiro.

Comme les recherches sur la lutte *antimanicomial* en tant que mouvement social ne sont pas nombreuses, ceux qui théorisent le mouvement sont souvent des militants-chercheurs universitaires impliqués dans le champ autant en tant que « stratèges » du mouvement qu'en tant que défenseurs de la RP. Or, ceci fait en sorte que les perspectives qu'ils défendent dans leurs discours sont aussi des positionnements politiques. C'est le cas d'Ana Marta Lobosque, de Paulo Amarante, d'Eduardo Mourão Vasconcelos et de Marcus Vinicius de Oliveira, pour n'en citer que quelques-uns. Leur évaluation de la conjoncture actuelle et des défis du mouvement ne fait pas consensus et mérite d'être contextualisée dans une trajectoire de militantisme mais aussi de conflits entre les deux ailes depuis le *racha* (fissure) de 2001, malgré des alliances ponctuelles dans la lutte contre les « ennemis » de la RP.

De mon point de vue, un enjeu actuel du mouvement perçu différemment selon l'aile en question (MNLA ou RENILA) et peut-être même selon la perspective singulière de chaque militant – soit-il usager, travailleur ou proche – consiste en l'évaluation des directions qu'il prend à l'heure actuelle. En faisant le choix de se distinguer de la RP pour s'affirmer en tant que mouvement social qui refuse de s'institutionnaliser, le mouvement *antimanicomial* a perdu des plumes, une partie de ses militants intégrant les postes de gestion. Le MNLA a aussi fait le choix de ne pas devenir une organisation balisée: il existe sans financement recurrant, ni militants professionnels, ni statut, ni siège. Dans la composition actuelle du MNLA, notamment à Rio de Janeiro, le militantisme est composé majoritairement d'usagers. Est-ce que cela implique un affaiblissement de la préparation/formation politique des militants (Rodrigues, 2012) ? Étant donné

que les associations d'usagers et proches sont faiblement organisées et financées, et peu autonomes face aux services (Vasconcelos, 2008), est-ce que la forte présence des usagers implique une fragilisation du mouvement? Ou est-ce que cela implique plutôt la production de processus de démocratisation, d'un «pli politique» où la folie n'est plus uniquement objet d'attention, de revendications et de soins mais devient composante de la lutte? Dans le présent manuscrit, je propose d'explorer cette dernière piste de discussion.

En résumé, ma recherche s'intéresse au pari micropolitique de la part du MNLA de faire mouvement avec la folie et au pli politique ainsi produit. C'est ce que je propose d'analyser à travers une recherche cartographique auprès de l'antenne carioca du MNLA.

CHAPITRE III
L'APPROCHE METHODOLOGIQUE : UNE RECHERCHE CARTOGRAPHIQUE

> J'ai quitté la maison des savants en claquant la porte derrière moi. Trop longtemps, assise à leur table, mon âme est restée affamée; contrairement à eux je n'ai pas été dressé à connaître comme ceux pour qui connaître, c'est casser des noix. J'aime la liberté et l'air sur la terre fraiche; j'aime encore mieux dormir sur des peaux de bœuf que sur leurs honneurs et leurs dignités. Je suis trop ardent et trop consumé de mes propres pensées: souvent j'en ai le souffle coupé. Alors il me faut aller au grand air, loin des cabinets poussiéreux. Mais eux sont froids, installés au froid de l'ombre: ils veulent en toutes choses n'être que spectateurs et se gardent bien de s'installer là où le soleil darde sur les marches. (Nietzche, 2012/1885, p. 136)

Avant de se déployer en territoire brésilien et carioca, la recherche sur le terrain a été projetée en tant qu'ethnographie proposant d'investiguer d'une part « la voix/figure du « fou-citoyen » au sein de la lutte *antimanicomial* et de la Réforme psychiatrique à l'échelle nationale » et d'autre part des « expériences d'action collective et micropolitique de la part des usagers à l'échelle locale » (Projet de thèse, 2012)[47].

Deux lieux de la « participation des usagers » étaient ainsi proposés à l'investigation, soit leur participation au mouvement national de lutte *antimanicomial* (MNLA) et leur participation aux actions collectives qui, selon

[47] Lors de la soutenance du projet de thèse, le jury avait fait remarquer les difficultés de faisabilité inhérentes à la réalisation d'un projet d'une telle envergure dans le cadre d'une recherche doctorale et ce notamment dans un pays comme le Brésil avec ses « dimensions continentales ».

des écrits sur le sujet, se faisait au sein d'associations d'usagers (Vasconcelos, 2010). Au Brésil, certains états sont le scénario d'une importante présence de la lutte *antimanicomial,* d'entre eux, Rio de Janeiro, São Paulo et Minas Gerais. Rio de Janeiro est une ville où le MNLA a une forte présence et, pour des raisons logistiques[48], mon choix s'y est arrêté. C'est seulement une fois sur place que j'ai découvert que Rio était une ville emblématique de la participation des « usagers » au mouvement.

Lors de l'entrée sur le terrain, j'ai découvert qu'au sein de l'antenne régionale (*núcleo estadual*) de Rio du MNLA se trouvaient les deux volets du terrain de recherche projeté, à la fois la participation des usagers à la lutte nationale et leur action collective à l'échelle locale. En effet, après avoir approché quelques associations d'usagers et avoir circulé dans des espaces de participation en « santé mentale » à Rio de Janeiro, j'ai constaté que le *núcleo*[49] était un lieu singulier où convergeaient à la fois le militantisme et l'action collective des « usagers ».

La recherche sur le terrain s'est déroulée de août à décembre 2012. Elle a consisté en des observations participatives de divers milieux d'engagement des personnes psychiatrisées ou ex-psychiatrisées et notamment des réunions du *núcleo,* et d'entrevues individuelles avec des acteurs clés[50].

---

[48] Logistiques et affectives... c'est la ville de ma mère et j'ai de la famille qui y habite. Leur support s'est avéré indispensable pour trouver un logement pour moi, mon conjoint Sylvain et ma fille Zoé alors âgée de deux ans et demi.

[49] Afin d'alléger le texte, le mot *núcleo* apparaîtra à chaque fois qu'il sera question de l'antenne régionale de Rio de Janeiro du MNLA

[50] J'ai également effectué une courte enquête de terrain à Campinas, composé d'observations participantes, d'entrevues individuelles (5) et d'une entrevue collective. Toutefois, le terrain de Campinas est pris en compte, ici, qu'en tant que contrepoint. Étant donné la différence de contexte et d'échelle (une association d'usagers à Campinas), c'est le militantisme dans le *núcleo* de Rio du MNLA qui constitue mon « terrain ».

Ainsi, avec une approche méthodologique qualitative et cartographique, la recherche sur le terrain a eu lieu durant le deuxième semestre de 2012 auprès de l'antenne régionale du mouvement *antimanicomial* à Rio de Janeiro (août à décembre). À Rio de Janeiro, j'ai effectué des observations participantes de toutes les rencontres du *núcleo* (7) et des entretiens semi-structurés avec des militants, en plus de circuler dans des dispositifs et évènements liés à la santé mentale[51]. La population d'enquête est composée d'une part des militants participant aux réunions du *núcleo* et notamment aux deux enregistrées (20), et d'autre part des personnes participant aux entretiens individuels (13). Ces derniers ont eu lieu auprès d'usagers militants ou engagés (8), d'intervenants très impliqués dans la lutte (2) et d'intellectuels-chercheurs incontournables grâce à leur influence au sein du mouvement (3).

3.1 L'approche cartographique

En terres brésiliennes, un ancrage soutenait la recherche sur le terrain au plan académique : le volet brésilien de l'Alliance internationale de recherche universités-communautés Santé Mentale et citoyenneté (ARUCI-SMC), avec ses universités partenaires dont l'UNICAMP (Université d'état de Campinas), et le groupe de recherche *Enativos : conhecimento e cuidado* (connaissance et soin)[52] travaillant autour de la recherche Gestion autonome de la médication (GAM) de l'*Universidade federal fluminense* (UFF). Nous verrons plus bas que les liens entre ma recherche et l'ARUCI-SMC sont multiples.

---

[51] Ils sont: la *Mostra de arte insensata*, des rencontres d'un groupe d'entraide (3x), une intervention de théâtre de rue, des rencontres de préparation d'un programme de TV dans un asile reformé (3x); une conférence sur le thème de la santé mentale et des droits humains; le lancement de la Coalition (*Frente*) drogues et droits humains, entre autres.

[52] Supervisé par le professeur Eduardo Passos.

La participation hebdomadaire aux rencontres du groupe de recherche *Enativos* au département de psychologie de la UFF a été décisive dans la définition de l'approche méthodologique de la présente recherche tout comme dans l'élaboration d'une connaissance plus fine des enjeux de la Réforme psychiatrique et de son réseau substitutif à l'heure actuelle dans l'état de Rio de Janeiro. Cet espace de discussion et de construction collective de pensée a été durant ma recherche sur le terrain un lieu d'ancrage et de partage d'expériences et de savoirs. C'est en dialogue avec ce collectif, entre autres, que ma posture méthodologique s'est peu à peu précisée, c'est-à-dire celle de la recherche cartographique.

Méthodologie adoptée au Brésil, notamment par les recherches dans le champ de la santé et de la psychologie sociale, l'approche cartographique consiste en une posture qui affirme la recherche comme cheminement composant une cartographie avec les personnes, lieux et discours rencontrés, sensible aux processus de production en cours (de santé, de subjectivation, de désir, etc.). Autrement dit, il s'agit d'une recherche qui trace ses objectifs durant son processus de réalisation, considère et intègre les effets de ces derniers sur les résultats obtenus (Passos, Kastrup et Escóssia, 2009).

Abordons trois caractéristiques de cette approche méthodologique qui la distinguent d'autres approches qualitatives et font sa spécificité, avant de revenir sur la recherche dont il est question ici : la façon dont elle conçoit la connaissance, notamment la relation sujet-objet, l'implication du chercheur avec son « terrain » de recherche puis le processus d'analyse qui en découle.

L'approche cartographique propose un positionnement particulier quant au rapport entre sujet et objet. Au lieu de les penser comme séparés d'emblée, elle

propose de penser autant l'objet que le sujet et la connaissance comme des « effets co-émergents » d'un processus qui se déroule sur un plan commun à la fois au sujet qui recherche et à l'objet de la recherche, soit le plan de l'expérience (Passos et Barros, 2009b). La méthode de recherche consiste ainsi à « faire le pari de l'expérimentation de la pensée » [traduction libre] (Zambenedetti et Silva, 2011, p. 455).

Faire de la recherche dans une perspective cartographique veut dire s'impliquer dans un plan d'expérience producteur d'agencements sujet/objet, théorie/pratique. Cette approche réclame « l'inséparabilité entre connaitre et faire, rechercher et intervenir : toute recherche est intervention.» [traduction libre] (Passos et Barros, 2009b, p. 17). Ainsi, la neutralité scientifique n'existe pas et le chercheur est forcément toujours impliqué dans le champ qu'il se propose d'étudier.

Dans cette conception du chercheur comme situé « in-monde » (Abrahão *et al.*, 2013), la pratique de recherche est productrice d'un processus toujours « intéressé » et donc jamais neutre ni en une quelconque rupture, soit-elle avec le sens commun ou l' « objet ». Dans ce sens :

> la production de connaissances procède en tant qu'activation et production d'intervention dans la vie et a lieu dans ce mélange, dans cette teinture du chercheur avec le terrain. (...) La vie (...) en tant que pouvoir d'affecter et d'être affecté, revêtant son caractère éminemment politique. (...) Dans cette perspective, le chercheur in-monde s'emmêle, se mélange, s'affecte avec le processus de recherche. En diluant l'objet, une fois qu'il se laisse contaminer avec ce processus, en se salissant de monde, il est traversé et inondé par les rencontres [traduction libre] (Abrahão *et al.*, p. 134-135).

Or, si, dans les procédures de production scientifique, un « objet » ou une « demande » sont définis d'avance pour qu'une recherche puisse commencer, la rencontre du chercheur avec le terrain fera en sorte qu'il sera métamorphosé en cours de route. Sinon, à quoi bon « rechercher »? L'approche cartographique ne travaille pas avec la notion d'objet définit d'avance mais plutôt avec celle de « points d'entrée » dans le terrain dont le parcours sera défini en cours de recherche dans la rencontre du chercheur-cartographe avec son terrain (Zambenedetti et Silva, 2011). Dans une critique radicale de l'« objectivation » scientiste, l'approche cartographique permet d'assumer le flou en tant qu'ouverture lors d'une recherche sur le terrain ainsi que l'implication du chercheur avec ce dernier en tant que productrice d'une connaissance « en acte ».

Le terme « cartographie » est, lui aussi, emprunté à Deleuze et Guattari (1980). Dans *Mille Plateaux*, les auteurs définissent la cartographie comme étant un des éléments constitutifs du « rhizome ». C'est de cette conception rhizomique de la connaissance que des chercheurs brésiliens, notamment dans le champ des études de la subjectivité, s'inspirent pour critiquer les méthodologies traditionnelles et affirmer une nouvelle « stratégie » ou « art » de produire de la connaissance : la cartographie. Zambenedetti et Silva l'expliquent comme suit :

> La cartographie en tant qu'un des principes de ce champ de multiplicités et de variation continuelle que caractérise le rhizome est prise comme une carte en processus constant de production. Elle instaure un processus continu d'expérimentation capable de créer des nouvelles coordonnées de lecture de la réalité, en créant une rupture permanente des équilibres établis. Avec cette procédure cartographique, les hiérarchies et frontières qui divisent les champs de connaissance sont questionnées et on propose une ré-création permanente du champ investigué. Selon Deleuze et Guattari (1980), faire la carte (cartographier) est différent de faire le calque. La carte est orientée vers une expérimentation caractérisée par

> l'ouverture et la connectivité, susceptible d'être modifiée constamment alors que le calque revient toujours « au même ». Ainsi, la carte doit être pensée pas seulement à travers de son dessin final (le produit) mais à travers du mouvement réalisé vers la constitution de son tracé (processus) en rapprochant la position du cartographe de celle du chercheur. [traduction libre] (Zembenedetti et Silva, 2011, p. 457)

Au Brésil, la cartographie en tant que méthode de « recherche-intervention » fait partie de l'éventail d'approches participatives qui émergent durant les années 1970. En puisant dans l'analyse institutionnelle (française et argentine), dans la généalogie foucaldienne et dans la schizo-analyse, la méthode cartographique propose une inversion des conceptions de recherche participative misant sur la pédagogie et la conscience ou « l'optimisme socratique-platonique qui crédite à la connaissance le chemin vers la transformation » [traduction libre] (Aguiar e Rocha, 2007, p. 652). L'inversion consisterait, selon Aguiar et Rocha, à remplacer le « connaitre pour transformer » en « transformer pour connaitre », c'est-à-dire que la recherche assume une «intervention de caractéristique socio-analytique et micropolitique dans l'expérience sociale » [traduction libre] (2007, p. 655).

L'approche cartographique peut être comprise comme l'application du postulat deleuzien du « primat de la relation » (Castro, 2009) aux pratiques de recherche. Dans cette perspective misant sur l'implication du chercheur-cartographe avec son terrain, toute recherche cartographique est à la fois participative et intervention. L'illusion d'une pensée solitaire, de « cabinet » qui, par la rigueur de la méthode, serait capable de cerner des relations et vérités insoupçonnées par ceux qui les vivent, est critiquée par Viveiros de Castro en tant que « narcissisme » anthropologique qui ne voit que soi-même chez l'autre (2009). À la place de la distance scientiste, miser sur la proximité de l'«anti-narcisse » impliquerait peut-être, pour la sociologie, un déplacement semblable à celui que Viveiros de Castro propose pour l'anthropologie, soit « montrer que les styles de

pensée propres aux collectifs que nous étudions sont la force motrice de la discipline » (2009, p. 7).

Est-ce possible d'adopter une approche cartographique dans une recherche sociologique? La présente recherche propose de le faire. Dans un numéro thématique sur le « métier de sociologue des mobilisations », Combes *et al.* constatent une certaine « routinisation conceptuelle et méthodologique» (2011, p. 11) des recherches dans le champ. Peut-être que la méthode cartographique, ses expérimentations et questionnements de l'«objectivation » ou de la « juste distance » (Combes *et al.*, 2011, p. 20) comme techniques indispensables à une recherche rigoureuse, y sont pour quelque chose dans le renouvèlement de ce métier. En tout cas, elle permet au chercheur de s'immiscer dans l'exercice de compréhension d'un mouvement « en train de se faire », d'assumer son rôle dans la trame de production de sens. Pourquoi est-ce qu'il serait nécessaire d'objectiver une mobilisation ou un mouvement social afin de les investiguer? Et si la production du travail de recherche, du terrain à l'écriture, se tissait, elle aussi, avec le mouvement?

Alors que le chercheur est mêlé et impliqué avec son terrain de recherche, immonde de toutes ses poussières, comment realiser le travail d'analyse? Les discours académiques se situent dans des « jeux de vérité » (Foucault, 2009) autant que les discours rencontrés dans les terrains de recherche. Toutefois, la distinction entre les deux consiste en ce que les discours académiques jouissent d'une certaine légitimité issue de leur reconnaissance en tant que savoir expert ou savant, alors que les discours véhiculés dans les terrains de recherche sont considérés profanes, natifs ou du sens commun. Cette distinction ne découle aucunement du pouvoir du discours savant à révéler une quelconque vérité.

Si la méthode, dernier avatar de l'illusion d'objectivité ou du rancissement (*ranço*) positiviste des sciences sociales, ne prétend plus à l'objectivité, comment s'engager encore dans l'aventure analytique d'une recherche « empirique »? Les cartographes affirment l'analyse en tant que processus de construction de récits (*narrativas*) rendant compte de l'expérience éthique (dans le sens de Spinoza), esthétique, voire politique produites par l'implication dans un terrain de recherche. Mettre en récit des processus, des rencontres, des concepts (et non pas des objets, des hypothèses, des méthodes ni des généralisations); cartographier avec des mots, un terrain mouvant; raconter les métamorphoses : voici les sens d'une recherche cartographique.

Proposant non pas la distance et la rationalisation de l'objectivation scientiste mais plutôt l'implication dans des processus de transformation micropolitiques (et de subjectivation) en cours qu'il s'agirait de raconter et de coproduire, les cartographes brésiliens affirment une « politique de la narrativité » (Passos et Barros, 2009b).

En adoptant une approche cartographique, la présente étude assume ce mode particulier de faire de la recherche. Cette posture, présente tout au long du travail de recherche, allant du « terrain » à la rédaction, à la fois éthique et théorico-pratique, concerne des positionnements vis-à-vis des connaissances, des expériences et des récits. Développons un peu plus chacune de ces dimensions de la pratique de recherche qui sont forcements imbriquées entre elles.

3.1.1 La production de connaissances

Tout d'abord, mon choix méthodologique s'est dirigé vers une conception de la connaissance comme processus de production auquel participent diverses traditions. Le savoir académique peut ainsi être considéré comme appartenant à une tradition alors que le savoir populaire/*folk* et le savoir « d'expérience » composent eux aussi le large spectre de la production collective de connaissances. Dans une tentative de désassemblage de l'hiérarchie des savoirs, la production de savoirs « natifs »[53] est ici considérée comme processus collectif et réflexif engendrant des produits légitimes. Ainsi, en tant que chercheure-participante, j'ai pris part à un mode de production de connaissances, le mode « natif », et ce savoir est une composante essentielle de la production académique ou scientifique dans laquelle je suis engagée. Plus compliqué encore, comme nous le verrons plus bas, le savoir « natif » rencontré sur le terrain est « contaminé » par une multitude de savoirs académiques bricolés qui ont, à leur tour, exercé leur contagion[54] sur la production de savoirs ici développée.

Toutefois, le savoir « natif » et le savoir académique se distinguent en matière de registres et de contextes. C'est-à-dire que la production d'une thèse se fait dans le champ académique de savoirs experts et se déploie sur le plan d'un registre écrit, alors que la production de sens dans des lieux de militantisme ainsi que lors des entretiens en tête-à-tête se déploie sur un plan collectif de luttes, de débats, dans le flux du langage parlé, des gestes, échanges, froncements de sourcils et sourires. L'enregistreur est là, au milieu de la pièce ou dans un coin, et il enregistre sans que la production collective de connaissances en cours

[53] Terme emprunté à l'anthropologie et notamment à Castro (2002, 2009).
[54] Le terme « contagion » est utilisé par certains pour décrire une méthode de circulation des concepts. Par exemple, dans le cas du programme brésilien de prévention du SIDA, le mode « intensiviste » propose d' « inverser le sens négatif de la contagion en la mettant à service de la vie » (Passos et Barros, 2009b :154)

l'investisse nécessairement. Mon défi en tant que chercheure en devenir consiste à faire communiquer ces deux plans, terrain et texte, morceaux indispensables d'une production de connaissances qui s'affirme *entre*, qui tente de parcourir le fil qui relie savoirs experts et « natifs » en tant que processus légitimes de production de concepts et de pensée.

Dans cette perspective, la production de connaissances n'est pas l'apanage du chercheur. Viveiros de Castro propose une perspective semblable pour ce qui est de la connaissance anthropologique :

> Ce qui je suggère ici, en peu de mots, est l'incompatibilité entre deux conceptions de l'anthropologie et la nécessité de choisir entre les deux. D'un côté, nous avons une image de la connaissance anthropologique comme le résultat de l'application de concepts extrinsèques à l'objet: on sait d'avance ce que sont les relations sociales, ou la cognition, les liens de parenté, la religion, la politique, etc., et nous allons voir comment telles entités se réalisent dans tel ou tel contexte ethnographique – comment elles se réalisent, bien sûr, derrière le dos les intéressés. De l'autre côté (et c'est ce jeu que nous proposons ici), se trouve une idée de la connaissance anthropologique comme contenant la présupposition fondamentale que les procédures qui caractérisent l'investigation sont *conceptuellement* du même ordre que les procédures investiguées. [traduction libre] (Castro, 2002, p. 116-117)

Cette posture implique ainsi de considérer les « matériaux » cueillis[55] lors des observations participantes ou des entretiens comme des expériences de pensée, en tant que registres d'un processus collectif de production de connaissances en acte, processus aussi composé d'échanges, d'interactions et de rapports sociaux impliquant la chercheure.

---

[55] L'image d'une cueillette plutôt que d'une collecte, est utilisée par certains cartographes pour signaler que ce que le chercheur prend est aussi le résultat de ce qu'il plante, arrose, soigne, etc., et n'est pas donné en dehors de sa relation avec le terrain.

L'anthropologue brésilien propose d'aller encore plus loin et de considérer les « mots des gens » non pas comme matière brute que le chercheur modèlerait à la façon d'un sculpteur pour produire des idées mais comme des idées déjà là, finement sculptées. Il affirme ainsi une

> [D]écision de considérer les idées natives comme situées dans le même plan que les idées anthropologiques. L'expérience proposée ici (...) commence par affirmer l'équivalence de droit entre le discours de l'anthropologue et celui du natif, tout comme la condition mutuellement constituante de ces discours, qui n'accèdent qu'en tant que *tels* à l'existence, lorsqu'ils entrent en relation de connaissance. [traduction libre] (Castro, 2002, p.125)

Cette posture s'est imposée peu à peu, bien avant l'entrée sur le terrain, comme la seule possible auprès de personnes qui ont non seulement subi dans la chair la violence psychiatrique mais qui, en tant que militantes, font de sa dénonciation/déconstruction une lutte quotidienne. Bref, avec des personnes qui ont subi contre leur volonté des pratiques d'enfermement, des électrochocs, des pratiques de contention et de surmédicalisation par des praticiens d'une discipline scientifique (la psychiatrie), comment effectuer une recherche en consonance avec une critique radicale du pouvoir exercé par ceux/celles dont les savoirs sont reconnus comme légitimes ? Assumer simplement le rôle de celle qui sait – y compris mieux que ces personnes ce qui est bien pour elles – était hors de question.

Les nombreux échanges avec les membres québécois de l'ARUCI-SMC, et notamment avec ceux du comité citoyen, m'ont fait hésiter, douter sur la façon de faire de la recherche sans être violente, de reconnaitre chez l'autre à la fois son savoir et son pouvoir et composer avec. Comment ne pas écraser la parole et la pensée militantes avec le discours académique ? Il s'agit d'un défi immense

que la présente recherche tente de soulever dans le présent manuscrit, contaminée par son « terrain ».

Inspirée par Viveiros de Castro, je ne considère pas toutes les paroles qui m'ont été confiées – ou auxquelles j'ai pu avoir accès – comme des médiations permettant d'accéder à une quelconque « réalité », soit-elle vécue ou sociale. Je tente de « penser l'autre pensée uniquement comme une actualisation de virtualités non suspectées de l'acte de penser » [traduction libre] (Castro, 2002, p. 129) En rupture avec la notion de représentation, la présente recherche cartographique considère la pensée de l'autre dans ses intensités (Deleuze, 2002), comme située dans le même plan d'immanence que la pensée de la chercheure (Castro, 2009).

3.1.2 Rencontres et expériences: un même plan d'immanence

Si le processus de production de connaissances existe bien avant l'arrivée sur le terrain et est présent durant toutes les étapes de la production d'une thèse, les processus existentiels sont tout aussi présents mais beaucoup moins thématisés. Or, dans une perspective cartographique, ils acquièrent une importance nouvelle. Par processus existentiels, je comprends tout ce qui se passe dans le plan de l'expérience sensible – soit-elle sensorielle ou intellectuelle – et des rencontres avec les personnes, les livres, les idées, les groupes.

Cette dimension de l'expérience en tant que rencontre – ce qui connecte, qui passe ou qui bloque entre les personnes ou les corps, ce vécu qui est forcément toujours situé – gagne des nouvelles proportions lors d'un travail de recherche

qui se veut sensible à tout cela. Alors que dans la vie quotidienne ordinaire tout ce qui se passe, passe, l'attention de la chercheure-cartographe s'accorde autrement : elle capte, à la fois antenne et écouteur. Et si le but n'est pas de comprendre tout de suite, mais de composer avec les rencontres quelque chose de l'ordre d'une expérience collective, de se mêler tout en gardant sa position de chercheure, c'est dans ce sens que je suis retournée à Montréal changée, prise par le « devenir *antimanicomial* », à la fois penseuse et en quelque sorte partie de ce mouvement dans un rapport de « latéralité » avec les militantes et militants rencontrés. Cette dernière notion sera développée plus loin (au chapitre V).

L'expérience de recherche m'a fait voir autrement, elle m'a transformée sur les plans existentiel et intellectuel. Les rencontres avec les collectifs, les personnes et les idées ont fait en sorte que la recherche est devenue « vivante », investie par les participants, par le souffle du dehors et non plus projetée et conçue uniquement entre les murs de l'université.

La cartographie ici proposée est donc le récit d'une rencontre et d'expériences. Ces deux concepts philosophiques peuvent être compris dans une multitude de sens contradictoires expliquons-les donc brièvement, afin de laisser au lecteur la possibilité de découvrir les sens ouverts par le terrain. Les rencontres sont pensées dans l'acception spinoziste du terme, soit, rapport d'inter-affectation entre corps (Spinoza, 1990; Deleuze, 1981). Tandis que les experiences sont pensées dans un sens très large, disons existentiel, avec ses multiples ancrages (expériences passées, vécues, expérience de l'asile, de la folie, etc.).

En résumé, la cartographie proposée ici tente de ne pas quitter durant l'écriture le plan d'immanence investi lors de la recherche sur le terrain. Les concepts

proposés, notamment celui de pli politique, ne prétendent pas à une quelconque universalité ni généralisation. Ils s'actualisent dans une tentative de comprendre ce qui se produit, ce qui « se passe » (ou plutôt ce qui s'est passé) durant notre rencontre. Comment analyser cette rencontre tout en préservant son mouvement?

Le « terrain » en tant que rencontre, expérience, production de désirs, de discours, de mésententes, entre autres, est ici pensé comme plan d'immanence dans lequel je me suis impliquée entièrement, avec une certaine différenciation étant donné que j'assumais le rôle de chercheure (et non pas celui d'une militante parmi les autres), mais surtout une grande proximité. Les « matériaux » cueillis sont traités en tant que matière et chair discursive coupées et cousues dans une maille narrative. Le patchwork ici proposé est loin de prétendre à une quelconque vérité ou objectivité, mais peut-être qu'on en extirpera quelque chose, des gouttes d'affect ou de pensée pouvant féconder d'autres textes.

3.1.3 L'analyse cartographique

Si l'analyse dans une perspective cartographique est indissociable du récit produit à partir de la rencontre avec le terrain, il importe de spécifier avec quelles procédures, ou plutôt quels processus, il s'agit d'agencer ce récit. Abordons brièvement ceci avant d'aborder le déroulement de la recherche sur le terrain.

Comme les « matériaux » ne sont pas considérés comme donnés mais co-construits dans la rencontre, la cartographie procède, selon Kastrup (2007), à une « production de données ». Dans le cas de recherches qualitatives comme la mienne, les entretiens semi-structurés et les observations participantes peuvent ainsi être pensées comme des méthodes de production plutôt que de collecte, non pas dans le but de survaloriser la présence de la recherche auprès des collectifs mais de reconnaître son pouvoir d'affectation tout comme la dimension contingente des prises de parole. Considérés comme co-construits dans la rencontre avec la recherche, les discours présents dans les enregistrements d'entretiens, par exemple, ne sont pas considérés comme un enfermement des « représentations » de la part des participants mais comme une coupure « spatio-temporelle » dans le flux de la pensée, individuelle ou collective. Ainsi « représenter implique saisir quelque chose dans sa forme instituée, alors que cartographier implique saisir quelque chose dans son processus de production et de transformation » [traduction libre] (Zambenedetti e Silva, 2011, p. 457).

Si la question de la co-production de données entre chercheur et terrain dans une tentative de saisir « ce qui bouge » concerne une perspective théorico-pratique assumant la dimension participative de la recherche – y compris en ce qui concerne les « objets » et les « données » – une question demeure : comment analyser dans une perspective cartographique ? Produire des récits, oui, mais comment ? Des chercheures brésiliennes se sont penchées sur cette question et expliquent l'analyse en cartographie comme suit :

> Les problèmes sont le moteur de l'analyse en cartographie. C'est vers un problème qu'elle se tourne et ses résultats sont aussi des problèmes. Il importe de se souvenir des indications de Bergson (1974) selon lesquelles toute « solution » est coextensive à un mode de poser le problème ; le problème n'est pas donné, il dépend de la création des termes dans

> lesquels il va se présenter. Analyser est, ainsi, une procédure de multiplication de sens et inauguratrice de nouveaux problèmes. [traduction libre] (Barros et Barros, 2013, p. 375).

En plus de la problématisation, plusieurs auteurs énoncent l'analyse cartographique en tant qu'« analyse d'implication » (Passos et Barros, 2009b ; Zambenedetti et Silva, 2011). Ceci consiste à « donner visibilité aux relations qui constituent une réalité donnée, dans laquelle le chercheur se trouve impliqué (*enredado*) » [traduction libre] (Barros et Barros, 2013, p. 376). L'analyse d'implication vise à saisir les « manifestations de non-conformité avec l'institué (...) qui sont les analyseurs » [traduction libre] (Barros et Barros, 2013, p. 376). Le travail d'analyse consiste ainsi en un exercice de « construction d'analyseurs » et de leur problématisation dans la rencontre-terrain. Ces analyseurs peuvent se construire autant comme enjeux que comme concepts.

Certains auteurs tissent des liens entre la méthode cartographique proposée par Deleuze et Guattari et la généalogie proposée par Foucault. Toutes deux auraient en commun la problématisation des processus d'objectivation/subjectivation et de production de l'institué (Zambenedetti et Silva, 2011).

En critiquant la notion de représentation, Jean-François Laé propose aux recherches sociologiques de retrouver le corps:

> Le sociologue peut observer par strabisme divergent : un œil sur le corps, l'autre sur une situation d'inspection, une consultation, une file d'attente (...) Vous décrivez simultanément corps et discipline, une lutte terrible et infernale. A-t-on besoin de la notion de représentation ? Je ne le crois pas. [traduction libre] (2006, p. 102)

Si la méthode généalogique fait son chemin en sociologie, ce ne semble pas être le cas pour la cartographie. En proposant un travail d'analyse connecté avec les concepts et positionnements théoriques proposés ainsi qu'avec la rencontre-terrain, la présente recherche se situe dans un chantier cartographique pour la sociologie francophone.

3.2 Le terrain : cohabiter dans un territoire

La dissolution/métamorphose, au fur et à mesure que la recherche avançait, des objets définis d'avance avant l'entrée sur le terrain – soit le « mouvement d'usagers » ou « l'action collective des usagers » – forçait une ouverture afin de laisser émerger les sens du pli politique, notion centrale de la présente recherche. Comment comprendre, par exemple, le fait que la mobilisation des « usagers » se déroulait avec les intervenants? Une fois sur place, j'ai constaté que le « mouvement d'usagers » tel que connu au Québec ou aux États-Unis – un mouvement social composé uniquement de personnes utilisatrices – n'existe pas là-bas. Comment comprendre cela? Doit-on conclure qu'il était encore embryonnaire ou que les usagers étaient encore trop dépendants des (ou dominés par les) intervenants? En ayant trouvé un lieu, insoupçonné d'avance, où le militantisme s'actualisait à chaque deux semaines dans des assemblées délibératives mixtes (usagers, intervenants et familles), j'ai accompagné, non sans angoisse, la métamorphose de mon « objet ». Décentrement, immersion et implication se sont ainsi imposées comme posture sur le terrain, comme modes d'être avec les gens.

Ainsi, l'immersion s'est peu à peu réalisée et la méthode cartographique a permis d'assumer un certain flou comme espace commun de production de sens.

J'ai investi les observations participantes et plus tard les entrevues comme des lieux de cohabitation où la co-construction discursive n'effaçait pas mon rôle en tant que chercheure mais diluait les limites d'un objet prédéfini. Et c'est ainsi que, peu à peu, le terrain a défait les hypothèses de recherche en dénudant les ancrages implicites de celles-ci dans le contexte québécois, par exemple[56]. L'expérience d'immersion dans le terrain a ainsi travaillé d'autres limites, telles que celle de l'extériorité du regard qui recherche ou du corps de la chercheure en contact avec les gens sensés livrer les contenus recherchés. Dans cette perspective, l'exercice de la connaissance s'est déployé comme opportunité d'implication, étant donné que « [C]onnaître n'est pas seulement représenter un objet ou décoder des informations sur un monde supposément déjà construit mais présuppose de s'impliquer avec le monde, de se compromettre avec sa production. » [traduction libre] (Alvarez et Passos, 2009, p. 131)

La recherche sur le terrain s'est ainsi déroulée en tant que rencontre. J'ai rencontré le mouvement *antimanicomial* et dans cette rencontre, racontée ici, objets, méthodes et hypothèses importent peu. L'implication avec le mouvement lors des réunions du *núcleo* tout en faisant des observations participantes a constitué la « scène » principale de cette rencontre. Depuis que je me suis assise pour la première fois dans la *roda* du *núcleo,* cette rencontre intellectuelle-corporelle m'habite. J'ai rencontré un mouvement et, ce faisant, j'ai observé/ressenti les forces actives et les productions de ce que j'appelle de pli politique. Le paysage de ce qui se produit dans ce mouvement en train de s'engendrer, les rapports discursifs, affectifs, les mésententes et les moments disruptifs, le perspectivisme de ceux que le composent : voici les éléments de la cartographie dont il sera question dans le présent manuscrit.

---

[56] Un ancrage implicite serait, par exemple, de penser le militantisme des personnes psychiatrisées en termes de « mouvement d'usagers » et situé dans les associations/ groupes communautaires.

3.2.1 L'entrée sur le terrain : basculements du regard

Maintenant que l'approche cartographique est explicitée, abordons la façon dont la recherche a pris corps. Lors de mon arrivée à Rio de Janeiro, j'avais deux stratégies d'entrée sur le terrain. Premièrement, je voulais rencontrer directement les personnes concernées par la souffrance psychique ou personnes psychiatrisées et ceci sans passer par les structures, intervenants et services du réseau de la santé mentale, étant donné que je voulais éviter que le contact soit contaminé d'emblée par la prégnance des inégalités de pouvoir et les possibles traces encore présentes des structures asilaires (Alverga et Dimenstein, 2006). Deuxièmement, je recherchais des militants et non des « usagers de services », dans le sens où le territoire envisagé par ma recherche n'étant pas celui des services mais plutôt celui des mouvements « *antimanicomial* » et d'« usagers ». Ainsi, le terme « usager de services» était tout à fait inapproprié pour un tel objectif. Toutefois, c'est le terme courant dans le jargon de la santé mentale au Brésil comme ailleurs, au point où les personnes concernées se présentent souvent ainsi. C'est pour cette raison que je l'utilise dans le présent manuscrit.

Afin de présenter la manière dont s'est déroulée l'entrée sur le terrain, je propose de décrire quelques scènes vécues en m'appuyant sur les traces écrites sur le Journal de bord.

<u>Scène 1 – Un débat à l'université</u>

Dans une salle d'un campus universitaire, des présentations suivies de débats ont lieu sur l'interface entre l'approche de la Gestion autonome de la médication (GAM) en santé mentale et celle de la réduction de méfaits dans le champ de la toxicomanie à l'intérieur des « mouvements sociaux de lutte *antimanicomial* ».

C'était la première semaine de recherche sur le terrain et les deux conférenciers invités pour aborder directement la lutte *antimanicomial* sont devenus, par la suite, des acteurs clés de la recherche. Avec des points de vue fort divergents, ils présentaient, chacun leur tour, le scénario actuel de la lutte.

D'abord, Francisco[57] aborde ce qu'il nomme les impasses actuelles du MNLA pour ensuite faire des propositions de sortie. Avec un survol historique qui remonte aux années 1980, il situe la période couverte par le gouvernement Lula comme marqué par un processus d'institutionnalisation et d'instrumentalisation par l'appareil d'État (*aparelhamento*) des mouvements sociaux. Selon lui, la conjoncture actuelle serait marquée par une « détérioration rapide ».

Francisco présente le MNLA comme marqué actuellement par le vieillissement et l'institutionnalisation des « leaders » tout comme par l'engagement de la « base », soit des usagers et familles issus des « classes laborieuses ». Ainsi, selon lui, la participation de la base serait une priorité du MNLA tandis que les nouvelles générations de professionnels auraient peu de contact avec la « tradition militante ». Une distanciation des luttes du Système unique de santé (SUS) et des conseils de santé serait aussi de mise, selon lui, de même qu'un rapprochement avec d'autres politiques : droits humains, sécurité sociale, justice, etc.

Francisco situe la détérioration actuelle de la conjoncture en santé mentale comme appartenant à un processus plus large de privatisation et de mise au rebut (*sucateamento*) des politiques sociales présentes au Brésil ; de perte de droits ; de précarisation des liens d'emploi ; d'augmentation des inégalités

[57] Tous les noms de personnes sont fictifs afin de préserver leur anonymat, tel que prévu dans le Formulaire d'information et de consentement (voir Annexe A). Les seuls noms réels sont ceux des politiciens évoqués lors des discussions (voir note 77).

sociales, de la pauvreté, de la violence sociale et de l'abus de drogues. Avec une vision macro-sociale, orientée vers les processus sociaux et les politiques instituées, il a peu parlé du mouvement en tant que tel, sinon pour situer le contexte historique et l'importance accordée actuellement à la base. Il a aussi situé la scission au sein du mouvement comme séparant le RENILA d'un côté avec les conseils de psychologie (équivalents des ordres professionnels au Québec) et le MNLA de l'autre, avec un positionnement pour l' « empowerment » des usagers et contre sa propre dilution dans l'appareil d'État.

C'est ensuite à Ana de prendre la parole. Elle apporte son expérience comme militante au sein du *núcleo* de Rio de Janeiro, composé selon elle de plus de 70% d'« usagers ». Selon Ana, durant les dernières années, il y a eu une diminution de la fréquentation, voire même une pulvérisation de l'action militante, ce qu'elle explique entre autres par une intellectualisation du débat, alors que les professionnels tendent à occuper le lieu de parole, ainsi que par la cooptation de militants-intervenants qui deviennent gestionnaires. Selon elle, ce qui existe actuellement est un « mouvement organique ».

En situant son propre parcours au sein du mouvement anarchiste et étudiant, Ana énonce sa perspective. Elle estime la division par segments du mouvement (usagers, famille, professionnels) problématique. Elle considère comme un défi pour le mouvement de réussir à se détacher de la politique étatique du SUS. De son point de vue, au-delà de la question des droits des usagers, la lutte porte une « sensibilité *antimanicomial*» et ce débat, essentiel de son point de vue, est actuellement vidé. Elle affirme : « Je lutte pour une ville, un monde *antimanicomial* et non pour un système de services, un réseau ».

Ana questionne la façon dont l'académie pose les questions relatives au mouvement en parlant d'« usagers », ce qui rend moins importante la question des libertés et autonomies que la lutte produit. Selon elle, cela limite l'expérience étant donné que « les différences ne doivent pas incarcérer [enfermer dans une identité] ». Pour Ana, le défi actuel consiste à reconnaitre que les personnes qui portent des discours autres que le rationnel, c'est-à-dire les militants et les revendicatifs, proposent un autre modèle de société. Elle conclut en affirmant : « Nous dévions dans notre « militer » ».

Ces deux points de vue confrontés m'ont fait réaliser l'ancrage du regard de Francisco – auteur dont les publications m'avaient guidée dans la construction du projet de thèse – en tant que regard macro, extérieur à l'expérience militante. Ana apportait non seulement l'ancrage expérientiel recherché pour mon terrain mais aussi la critique d'une approche centrée sur l'usager. En parlant avec elle à la fin de sa présentation, une porte s'est ouverte pour participer à des rencontres du *núcleo*. Ana figurait parmi les personnes à contacter sur ma liste et l'entendre parler avant même d'avoir amorcé un contact, lors de cette première semaine de terrain, a constitué le début de la déconstruction des idées reçues des livres, des textes, et le commencement d'une plongée dans l'océan du militantisme *antimanicomial* « organique ».

Scènes 2 et 3 – Dans des asiles reformés

Avant d'arriver en sol brésilien, j'avais établi quelques contacts par courriel avec des personnes psychiatrisées, notamment à travers l'ARUCI-SMC. Ainsi, j'avais échangé des courriels avec Jorge, Pedro et Alice. Le lieu de notre première rencontre a été troublant. Comme pour Ana et Francisco, nous n'avions pas pris rendez-vous et je me suis retrouvée dans une réunion au cœur d'un « asile

reformé ». L'extrait du journal de bord qui suit – traduit du portugais[58] – permet de situer ce contexte.

> *Après avoir peiné à trouver le bon bus, je suis arrivée en retard à la réunion d'ouverture du projet de vidéo communautaire (...) Un surveillant m'a ouvert le portail en barreaux qui donnait sur le patio, la réunion avait lieu au deuxième étage du grand immeuble. C'était étrange de passer par les « patients » : un monsieur couché par terre au soleil au milieu du patio, un vieil homme accroupi faisant la moue... tous vêtus avec des habits de l'hôpital à déambuler, une ambiance étrange, lourde (...) Pendant la réunion, l'animatrice a cru que j'étais une intervenante de l'hôpital... Alors que les « patients » proposaient des projets de vidéo, Pedro et Jorge m'ont reconnu, le premier contact a été fort chaleureux, tous deux, chacun à son tour, ont tout de suite commencé à parler d'eux-mêmes, de leur engagement. Jorge m'a dit avoir vécu une expérience difficile avec la militance, d'où son éloignement.*
> *Après la réunion, accompagnés par Pedro, nous sommes allés à un autre asile reformé, un autre patio avec ses fous, nous nous sommes assis sur un banc en bois. Un jeune gars vêtu avec la camisole de l'hôpital dansait le* breakdance *et abordait les passantes – professionnelles belles et bien habillées (psychologues, psychiatres?) – avec des sifflements et des mots de drague. À un moment donné, une altercation éclate entre un monsieur et d'autres patients, il semble hors de lui, le pantalon du pyjama glisse pendant qu'il hurle on entrevoit la moitié de ses fesses. Pedro parle et parle, je ressens l'étrange ambiance, des vies dévastées à déambuler, d'autres à chercher des failles par où respirer...* (Journal de bord, 08.12).

Pedro et Alice participent à un projet où des « usagers » de l'Hôpital de jour (*Hospital Dia*) prennent part à la formation des professionnels. Ils participent, avec leur « savoir d'expérience », avec le professeur responsable, à donner des cours de psychopathologie aux futurs psychologues. Ce projet est mené par un groupe composé d'usagers, d'étudiants et d'un médecin psychiatre. À l'invitation de Pedro, j'ai participé à l'une de leurs réunions, dans un des asiles reformés de Rio de Janeiro. Après la réunion, Pedro m'a invitée à manger avec lui dans la

[58] Durant la recherche sur le terrain, j'ai écris sur le Journal de bord en protugais. Tous les extraits qui suivent sont ainsi des traductions libres effectuées par moi-même.

Cafétéria de l'hôpital. Voici cette scène vécue, telle que narrée dans le Journal de bord.

> *Pedro m'a invitée à manger avec lui dans la Cafétéria. C'était l'heure de repas des usagers, ensuite c'était le tour des professionnels. Il a dû insister, en me présentant comme une amie, pour que la madame qui contrôlait les entrées accepte que je rentre. Il a dû payer 6 reais (environ 3 dollars canadiens) pour mon repas, je l'ai remboursé tout de suite. Une fonctionnaire sympathique nous a servi au comptoir, elle m'a dit que je pouvais me servir après, dans le « buffet » des fonctionnaires, je lui ai dit vouloir manger « avec eux ». Comme pour les autres usagers, elle m'a servi une immense assiette avec deux verres de jus hyper sucrés et une cuillère en plastique comme seul ustensile (?!). En voyant ma peine à couper le poisson pané avec une cuillère, Pedro est allé au comptoir demander une fourchette et un couteau en plastique pour essuyer un refus : « Qu'elle vienne les chercher elle-même ». Je lui ai dit que j'allais les couper avec la cuillère, comme ils le faisaient... Quelle affaire ! (Que coisa!) Il m'a expliqué que c'était pour ne pas qu'ils se blessent. Avec un couteau en plastique !?!? Je suis restée un peu choquée, un peu indignée par la différence de traitement entre le mode de se faire servir/ se servir soi-même ; les cuillères / les fourchettes et couteaux. Et moi, qui ne me suis jamais identifiée, je passe pour une « professionnelle » ayant droit à ustensiles et buffet... puisque je suis blanche ? Parce que mes habits sont propres ? Mêlée sournoise de discriminations (classe, couleur de peau), précautions et « bonnes intentions » semble agir brutalement dans cet espace asilaire clean (...) Pendant que je peine à achever l'immense assiette, Pedro me raconte son histoire, son enfance très pauvre dans un « morro » (favela), sans TV, il fabriquait ses propres jouets, « je n'ai pas eu d'enfance protégée » dit-il(...)*
> *J'ai demandé au portier de l'asile reformé si les patients avaient droit de sortir, il m'a dit que seulement ceux qui venaient à l'Hôpital de Jour avaient le droit, les autres non. Environ 100 personnes, divisées en ailes féminine et masculine, n'ont pas droit de sortir, une foule d'internés... ont-ils des voix ? Ici, tout semble distant de l'« utopie » antimanicomial...* (Journal de bord, 03.09.12)

Malgré le fait que ma recherche ne s'intéressait pas directement à la vie « asilaire », la prise progressive de contact a été suivie d'invitations que les personnes m'adressaient pour participer aux rencontres de divers groupes qui se passaient souvent entre les murs des grands hôpitaux psychiatriques. Ainsi,

plusieurs projet engageant des usagers – tels que des projets vidéo disposant de bourses de travail, des projets de formation, des groupes d'entraide et des coopératives de travail – utilisaient des locaux à l'intérieur des murs des hôpitaux. Ceci s'explique en partie par le fait que ni les associations d'usagers ni le mouvement de lutte *antimanicomial* ne disposent de locaux physiques et que Rio de Janeiro – en tant qu'ancienne capitale de l'empire portugais en terres brésiliennes (de 1808 à 1821) puis du pays jusqu'à la construction de Brasilia – a non seulement été la ville brésilienne où le premier hôpital psychiatrique s'est installé, mais dispose également de plusieurs grandes institutions.

Plusieurs « usagers » que j'ai rencontrés fréquentaient assidument l'Hôpital de jour, c'est-à-dire qu'en plus de disposer des services psychiatriques offerts de façon ambulatoire, ils venaient prendre leur repas à la cafétéria, participer à des activités de « travail protégé » et ils côtoyaient quotidiennement la population de « reclus », facilement identifiable par leur habillement homogène, soit les pyjamas de l'hôpital. Jorge, Pedro, Alice et José fréquentaient, de façon quasi quotidienne, les lieux de l'hôpital, lieux de travail et de socialisation. Ils utilisaient la bibliothèque, mangeaient, discutaient dans les jardins, participaient à des réunions, rencontraient leurs médecins, participaient à la production de vidéos, de cours, de recherches, de dessins, etc. Mais à la fin de la journée, ils rentraient chez eux, chacun de leur côté.

Ces premières personnes rencontrées étaient certes des personnes engagées dans des projets en « santé mentale » qui portaient d'une certaine façon des « voix d'usagers » mais après avoir circulé dans des lieux de leur engagement, c'est-à-dire les réunions en groupe, et avoir constaté le contrôle du déroulement, des règles et de la prise de parole de la part des professionnels, malgré la participation active des « usagers », j'ai compris que même si une « participation

des usagers » pouvait exister, ce n'était pas le cas pour l'action collective ni pour l'engagement politique. S'il existait un mouvement d'usagers quelque part, ce n'était pas entre les murs de l'asile reformé et ce, malgré le fait qu'il était possible de rencontrer des personnes psychiatrisées « en mouvement ». Ma recherche se tourne alors vers l'appel du dehors.

Une précision importante est à faire afin de bien saisir les enjeux de l'entrée sur le terrain. Malgré le fait que la prise de contact individuelle avec certaines personnes ait été le premier point d'approche, ces personnes m'invitaient rapidement aux réunions de groupe. Le mode de fonctionnement – à la fois des projets et du militantisme – semble avoir son agencement principal dans le groupe disposé en *roda* [59], qui est distribué partout.

Un autre basculement de regard me saisit. Partie à la recherche de structures groupales formelles (les associations d'usagers) et d'une figure individuelle (les usagers) j'ai trouvé partout des *rodas*, des groupes de personnes disposés en cercle qui discutent ensemble de façon plus ou moins formelle et avec une fréquence hebdomadaire, deux fois par mois ou mensuelle. C'est dans la *roda* du *núcleo* que j'ai trouvé un agencement qui me semblait produire le *pli politique* recherché. Dès le début de la recherche sur le terrain, la notion de pli politique, ancrée à la fois sur des idées et une sorte d'intuition, délimitait le champ de ce que je voulais rechercher.

[59] Le terme *roda* signifie ici cercle constitué de personnes autour duquel la parole circule. La *roda* est une configuration collective très présente dans la culture brésilienne : *roda* de discussion (*conversa)*, *roda* de *capoeira*, *roda* de *samba*, entre autres.

Scène 4 : La *roda* militante

Suite à l'invitation d'Ana, j'ai participé à toutes les réunions bimensuelles du *núcleo* – du 31 aout au 30 novembre 2012 – c'est-à-dire à sept rencontres. Dès le départ, j'ai pris part aux discussions en voulant garder la cohérence de l'idée d'observation participante. Au départ, je ne prenais aucune note sur place. Ensuite, une fois connue des autres participants, je traçais des courtes notes avec fonction d'aide-mémoire pour le Journal de bord. Les deux dernières rencontres ont été enregistrées.

D'une durée d'environ trois heures, les réunions avaient lieu dans les locaux du syndicat des médecins, au 10e étage d'un immeuble ancien au centre-ville de Rio de Janeiro. La *roda* se formait dans une grande salle avec un parquet en bois, un des murs étant orné de grandes portes fenêtres, refuges des fumeurs. Voici un extrait du journal de bord décrivant la première réunion à laquelle j'ai participé :

> *Cette réunion a eu lieu un vendredi dès 14h et a été très intéressante, turbulente et pleine de vie. Il devait y avoir 20 personnes et la grande majorité était composée d'« usagers ». Quand je suis arrivée, on m'a demandé de me présenter, j'ai parlé de ma recherche. Pendant plus de 30 minutes on a donné des informations. Leonardo (usager) notait les demandes de prise de parole et les attribuait. José (usager), avec sa voix rauque, interrompait tout le temps puis il s'est retiré, est allé s'assoir à l'écart en assumant une position en « marge ». Malgré l'effort de plusieurs pour que les prises de parole fussent posées et écoutées, personne n'a tenté d'exclure, bannir ou punir ceux qui dérangeaient l'« ordre » de la réunion. J'ai bien apprécié cet accueil de la part du groupe des mouvements chaotiques. Parfois les prises de parole se chevauchaient, certains* éclataient de rire ou entamaient des conversations. *(Une femme s'est assise à côté de moi et elle voulait engager une conversation alors que je tentais de suivre le fil de la réunion). Dans le chaos apparent, il y avait un ordre du jour, décidé en début de réunion, et certaines assumaient le rôle de centrer les prises de parole sur lui (notamment Rita et Claudia, toutes les deux médecins). Presque tout le monde a pris la parole à un moment donné.* (Journal de bord, 12.09.2012)

Cet extrait permet de saisir l'ambiance des réunions et j'y reviendrai plus en détail au prochain chapitre. Pour l'instant, il importe de retenir que les réunions du *núcleo* sont un lieu de rencontre, de discussion et de délibération du mouvement *antimanicomial* et de son antenne de la région de Rio de Janeiro, un lieu politique où les militants, soient-ils usagers, professionnels ou proches, discutent et délibèrent ensemble. Sans siège social, non incorporé, en ayant fait délibérément le choix de ne pas s'institutionnaliser, le *nucléo* est un espace politique non bureaucratisé, un espace de construction collective où les personnes psychiatrisées (nommées et auto-nommées usagers) ne sont pas les « participants » d'un processus qui ne leur appartient pas mais semblent être partie prenante et essentielle du jeu démocratique qui se répète régulièrement depuis environ 30 ans[60]. Une vingtaine de personnes ont pris part aux réunions auxquelles j'ai participé. Parmi celles-ci, il y avait environ une douzaine d'usagers (majoritairement hommes), six à huit intervenants (majoritairement des femmes) et quelques membres de familles[61].

Ainsi, lors de mon entrée sur le terrain, la réunion du *núcleo* s'est dessinée comme une « trouvaille », une perle rare qui brillait avec les tons de ce que je cherchais et que je ne m'attendais pas à trouver condensé sur un seul territoire collectif de production de sens. Autour de cette *roda*, on trouvait à la fois l'organisation d'actions collectives et l'engagement massif d'usagers dans un mouvement social. Toutefois, c'était un mouvement mixte, composé aussi de

---

[60] Tel que discuté au chapitre précèdent, le militantisme des usagers semble avoir varié dans le temps.

[61] Une dizaine de partitipants revenait à presque toutes les réunions et une autre dizaine était changeante. J'ai posé la question de pourquoi si peu de femmes parmi les militants-usagers et si peu d'hommes parmi les militants-intervanants à deux participantes à la recherche. Marina m'a dit ne pas avoir remarqué et réflechi à ceci. Rita pensait que l'engagement dans le mouvement apportait moins de reconnaissance publique aux hommes intervenants que l'engagement dans des postes de gestion et universitaires, et que les femmes usagères avaient moins accès à la ville et notamment aux réunions le soir au centre-ville car elles étaient plus confinées dans l'espace domestique par leurs familles.

professionnels et de représentants des familles. Le « mouvement d'usagers » mentionné dans des écrits scientifiques (Vasconcelos, 2010) ne semblait exister de façon autonome nulle part. Les associations d'usagers étaient, elles aussi, composées de professionnels et fortement attachées aux services. Il me fallait réviser mes critères afin de redéfinir le territoire du terrain de recherche, auparavant composé de deux volets : la participation des usagers au mouvement *antimanicomial* et le mouvement des usagers.

C'est ainsi que, continuant de participer aux réunions du *núcleo*, de circuler dans diverses *rodas* et de discuter avec les gens, j'ai saisi, peu à peu, que les *plis* compris alors en tant que territoires propices à des processus de subjectivation (Deleuze, 2004) se dessinaient dans les lieux les moins formels, les lieux où, précisément, il était possible pour les gens de ne plus être uniquement « usagers de services» : lieux de militantisme, d'amitié, d'entraide et d'art. Afin de cerner le *pli politique, le* militantisme au sein du *núcleo* est devenu le territoire principal de ma recherche. Toutefois, les gens et les évènements ne cessaient de m'amener vers deux autres plis : l'art/la création et l'amitié. Le pli politique s'agence souvent avec ces deux autres plis, en quelque sorte ses dehors[62].

Maintenant que le processus d'entrée sur le terrain a été raconté, attardons-nous un peu sur l'univers d'expériences qui composent nos « matériaux » d'analyse, soit les observations participantes et les entretiens.

---

[62] J'ai peiné à admettre que ma recherche ne pouvait pas aborder de pli artistique, faute d'espace. Toutefois, il reste une piste de développements futurs.

3.2.2 Les observations participantes et les entretiens

Partout des *rodas*

Tel qu'évoqué plus haut, dès mon arrivée en terres brésiliennes, chaque fois que je rencontrais des personnes-clé, celles-ci m'invitaient aux rencontres de groupe et j'ai ainsi réalisé que, contrairement à ce à quoi je m'étais habitué après plus de 12 ans d'« exil[63]», l'exercice de production de sens n'avait pas les individus comme noyaux centraux mais semblait se tisser entre eux, dans les divers groupes ou *rodas*. Les individus avaient bien sûr leurs perspectives et prises de parole singulières mais dès que je leur présentais mon intérêt pour la lutte *antimanicomial,* la Réforme psychiatrique ou la « participation des usagers », on m'invitait à la prochaine rencontre de tel ou tel groupe, c'est-à-dire à la prochaine *roda*. Et c'est ainsi qu'en plus des *rodas* déjà racontées plus haut, j'ai rencontré aussi un groupe d'entraide, le comité citoyen brésilien de l'ARUCI et une association d'usagers à Campinas. Ces divers groupes, lieux forts de la « participation des usagers », même s'ils n'ont pas la centralité que la *roda* du *núcleo* a pour mes analyses, m'ont permis de saisir les spécificités de cette dernière mais aussi de comprendre et de prendre acte d'autres configurations collectives, d'autres modes de participation et d'autres plis.

Les personnes participant à ma recherche sur le terrain, notamment les personnes psychiatrisées ou ex-psychiatrisées (usagers), fréquentent, chacune, divers groupes. Que ce soit pour travailler, militer, créer ou s'entraider, le champ de la Réforme psychiatrique brésilien semble fonctionner à travers de multiples

---

[63] J'ai quitté volontairement le Brésil en 2001 à la fin de ma licence en psychologie et depuis – sauf durant la recherche sur le terrain – toujours habité en dehors du pays (en Suisse ou à Montréal).

rodas. Abordons brièvement une de ces autres *rodas*, afin de mieux saisir les spécificités de celle que nous intéresse.

Groupe d'entraide : co-construction d'un pathos

J'ai eu accès au groupe « d'entraide et de support mutuel » (*grupo de ajuda e suporte mútuos*) à travers un de ses animateurs. Lors de ma recherche, ce groupe se rencontrait régulièrement (mensuellement) depuis quatre ans et plusieurs de ses membres animaient d'autres groupes d'entraide dans les communautés appauvries de la grande région de Rio de Janeiro. Au début de la réunion, un grand groupe composé de personnes utilisatrices de services de santé mentale (« usagers ») et de proches (membres des familles) partage des « informes », des informations sur des évènements à venir et sur des personnes proches du groupe. Ensuite deux groupes se forment, chacun dans une salle d'un des « asiles reformés » évoqués plus haut : un groupe d'usagers et un autre composé de familles. Un professionnel-chercheur accompagne chacun des groupes. J'ai participé aux réunions du groupe d'usagers à trois reprises.

À chaque fois, un participant tient le rôle de « coordinateur » du groupe, c'est-à-dire qu'il attribue les prises de parole et anime la rencontre. Cette fonction est tournante. En début de réunion, on choisit qui fera la coordination. La parole circule et chacun raconte un peu « sa vie », ses difficultés, ses exploits, etc. Ensuite les autres commentent l'expérience racontée, souvent en faisant des liens avec sa propre expérience. Par exemple, une femme raconte sa difficulté à doser son sommeil : elle dort trop et ne se sent pas bien depuis qu'elle a perdu son emploi suite à plusieurs mois d'harcèlement par son employeur. Ensuite, les acolytes donnent chacun son opinion sur comment y faire face. Plus tard, un

monsieur qui habite dans une résidence thérapeutique demande au groupe des suggestions sur quoi faire de ses journées et de son temps libre. On lui suggère de faire des cours d'informatique, de la musique, du théâtre, etc. On l'invite à une rencontre d'usagers « non mixte[64] » dans un café.

Cette *roda*, d'une mixité de genre (hommes et femmes) beaucoup plus importante que celle du *núcleo*, m'a touchée par le respect, l'amitié, l'écoute et l'« esprit de groupe » présents. Avec un caractère « thérapeutique » évident, cette *roda* m'a interpelée notamment par l'espace accordé aux affects, aux liens entre les personnes. Le chercheur-professionnel, en plus de rappeler parfois le fonctionnement et le rôle de chacun (lorsqu'une animatrice n'arrivait pas à attribuer les prises de parole par exemple), prenait parole dans le même plan d'échange d'expériences, racontant par exemple comment il se sentait lors d'un moment difficile vécu. Sur le plan de l'expérience de vie mais surtout du « pathos », on se raconte et on se supporte. Ensuite, les deux groupes se retrouvent (usagers et familles) et, en guise de fermeture, des poèmes sont récités, des chansons entonnées en groupe.

Cette *roda* m'a aidée à saisir les contours de l'autre, la *roda antimanicomial.* D'une part sa presque non mixité (composée d'usagers) permettrait une circulation spécifique de la parole; toutefois, son focus sur le « pathos » ou le ressenti invite les participants à fonctionner dans un mode emphatique qui semble aller dans le sens de l'évitement de tout conflit. Pour sa part, la roda du *núcleo* se dessine en tant que mouvement social et politique ayant la « mésentente » comme élément essentiel (Rancière, 1985).

---

[64] Ceci veut dire uniquement entre usagers, sans intervenants ni chercheurs.

Pensés et proposés comme lieu d'« empowerment » des personnes psychiatrisées, ces groupes d'entraide sont situés par certains dans une perspective de préambule à l'engagement politique proprement dit.

Les entretiens : des récits co-construits

Une contrainte pratique a fait en sorte que j'ai dû rester quelques mois à circuler entre les groupes et évènements avant d'effectuer les entretiens individuels. En fait, j'ai découvert seulement une fois sur place que le certificat d'éthique délivré par l'UQAM n'était pas reconnu au Brésil et qu'un certificat local était exigé pour tout enregistrement. La « barrière éthique » s'est ouverte seulement au mois de novembre et les entrevues ont dû se condenser entre la mi-novembre et la mi-décembre, finissant à la veille des vacances de Noël.

Cette contingence au travail de terrain semble avoir favorisée d'une part une plus grande confiance lors des entrevues à Rio, étant donné que les gens me côtoyaient depuis quelques mois dans divers groupes mais, d'autre part, elle a aussi forcé une immersion ayant comme seul registre le Journal de bord et donc, une expérience de recherche qui doit jongler avec l'être ensemble et ce qui se fabrique en groupe (dimension participative) et n'accédant aux points de vue singuliers des individus non verbalisés en groupe qu'à la fin.

Voici un extrait du journal de bord écrit le jour où le certificat d'éthique brésilien a été attribué:

> *Aujourd'hui après beaucoup d'efforts, d'attente et d'expectatives, j'ai appris que le comité d'éthique brésilien a approuvé mon projet. Le portail*

> *« éthique » s'est ouvert. Les entrevues peuvent enfin avoir lieu, maintenant que je me sens partie de ce lieu, de ces gens, de cette lutte. Après avoir dû traduire vers le portugais le projet, après avoir plongé la tête d'abord (de cabeça) dans ma chère langue. (...) À force de penser, hésiter, jouer, bégayer. À force de sentir, reculer, parler. À force de revenir chargée d'une faim de comprendre, de composer, d'appartenir. Ces personnes que je n'ai pas encore pu interviewer, je les aime déjà. Quelque chose arrive, se passe. J'aurais aimé filmer... Demain Niterói, vendredi la première entrevue. Temps condensé qui reste ici à Rio. Avalée par la ville-ballerine, je circule en son corps, presque à survoler dans les airs. J'ai envie d'ouvrir une brèche où il sera possible de composer ensemble des idées, des affects, une « politique de la narrativité » faite de multitudes. Que passent des bœufs, des tigres, des lézards... À la recherche de l'expression... esthétique ? « Chemins qui ne mènent nulle part », barges, lignes de fuite, allègres rencontres. Dès aujourd'hui, je n'ai plus peur d'enregistrer, de compiler des archives vivantes. Mais depuis longtemps quelque chose se passe déjà... le « rencontrer »* (Journal de bord, 07.11.2012).

Contaminée par les idées, les pratiques collectives et les modes de penser côtoyés depuis trois mois de terrain intense à Rio de Janeiro, j'ai plongé dans le dernier mois - celui des entrevues - avec beaucoup d'enthousiasme et prête à composer avec les personnes, à continuer de construire une cartographie.

Tel qu'évoqué au chapitre précédant, j'avais capté de la part de certains militants du *núcleo* une demande particulière, celle de raconter leur histoire « autrement », de faire quelque chose de différent de ce qu'ils avaient l'habitude de lire et d'entendre sur ce qu'ils sont et font. Cette demande, ou plutôt cette connexion sur un mode particulier de composer ensemble la recherche a été explicitée verbalement lors de l'entrevue avec Ana, la première militante rencontrée et la dernière interviewée durant le terrain:

> C'est une bagarre que j'ai toujours eu et maintenant encore plus avec cette gestion qui est, pour moi, une gestion asilaire (*manicomial*): « Ah, mais les gens qui étaient à Bauru », ça m'ennuie beaucoup en tant que militante post décennie de 1990 (...) Je trouve chiant la rencontre de Bauru, tu

> comprends ? Je n'ai rien à foutre de cette rencontre (...) Il y a un poème de Ferreira Gullar où il parle d'une ambiance de printemps qui lui arrive des milliers et des milliers d'années après le printemps et je pense que l'ambiance de Bauru m'arrive mais Bauru... mais c'est pas Bauru, t'as compris? (*Hum hum*) Et je trouve que la militance qui arrive aujourd'hui, notamment les plus jeunes, je trouve qu'ils sont très préoccupés par Bauru, tu comprends ? Et depuis que j'ai entré dans le mouvement je trouve que les gens... c'est très *fake* cette histoire racontée de cette façon (...) Alors je pense que si on avait d'autres modes sensibles de raconter... raconter l'histoire par les travailleurs, je trouve très digne et je pense qu'on doit le faire aussi, le problème est de limiter notre histoire à ça (*Hum Hum*) Tandis qu'on avait plusieurs rencontres avec l'art déjà, dans l'expérimentation avec les drogues, je pense que tout ça pourrait parler sur le mouvement *antimanicomial.* Parce que je pense que nous avons fait une histoire. Alors pourquoi on n'arrête pas de répéter l'histoire du mouvement par les travailleurs ? Mais par exemple, à Santos en 1989 il y avait déjà Renato Di Renzo, avec le Tamtam, il existait cette force non médicalisée (*medicamentosa*), il existait cette force non professionnalisante, et je préfère raconter l'histoire par-là, tu comprends? Alors quand je dis que ça ne m'intéresse pas, c'est pas une non prise en compte mais c'est juste ça, ne me demande pas de continuer, moi, avec ça. Je ne veux pas continuer avec ça. Je veux une autre force, une force qui est là, une force qui existe pour moi (...) Notre mémoire doit être anti-asilaire (*antimanicomial*), nous ne pouvons pas la totaliser.(...) Une chose c'est Paulo Amarante, qui a dû faire la synthèse d'une histoire et l'a fait d'une forme bellissime, brillante, tu comprends ? Autre chose c'est qu'on fasse une recherche sur l'histoire et qu'on n'arrive pas à rechercher rien au-delà de ce que Paulo Amarante a recherché. (*Oui*) On n'arrive pas à sortir de ça, alors ça me rend enragée parce que je pense que cela modèle, ça modèle les usagers. Je pense par exemple que ça raconte, ça attache trop notre histoire au SUS (Système unique de santé). Ok, j'aime le SUS, le SUS est une de nos revendications toutefois je ne suis pas liée au SUS. *(Non)* Tu sais? Alors je pense que ça, je pense que ça c'est mauvais, tu sais, je pense que ça fait en sorte que notre militance est très conservatrice *(Hum)* Principalement avec les usagers parce que je crois qu'ils finissent par se professionnaliser dans cette division [entre segments: usagers, professionnels et proches]. (Ana, p. 10-11)

Ana pose ainsi un défi à la recherche : développer d'autres modes sensibles de raconter qui ne répètent pas toujours la même histoire, ne renforcent pas les divisions du mouvement par segments ni ne totalisent un mouvement pluriel en

focalisant sur le volet « services de santé mentale ». Le dialogue avec ce défi à la fois esthétique, politique et scientifique s'est imposé comme piste puissante pour entamer l'écriture de la thèse et ses possibles retombées lors d'un retour envers le mouvement.

En fait, ce positionnement d'Ana m'a beaucoup interpelée, notamment de deux façons. D'une part, il rejoignait un parcours de délimitation du projet de recherche depuis 2009, c'est-à-dire la tentative d'aborder la folie autrement que par la lentille des services de prise en charge, la participation des « usagers » autrement que par leur rôle dans la planification des services et en tant que sujets cliniques, bref, d'aborder la dimension proprement politique. Mais elle m'a aussi interpelée en venant clore un processus vécu tout au long de l'expérience de recherche sur le terrain, en indiquant la déconstruction de mon « objet » d'avant le terrain, soit le « mouvement d'usagers ».

J'ai alors réalisé que percevoir le *núcleo* de Rio uniquement comme lieu de participation des usagers était allé à l'encontre de deux idées présentes dans le mouvement *antimanicomial*, même si loin de faire consensus : celle d'un mouvement qui lutte contre toute forme d'enfermement, y compris des enfermements identitaires comme celui dans l'identité d'« usager », puis celle d'un militantisme qui tente d'élargir ses luttes au-delà des services publics et du SUS, une de ses bannières.

En ayant lieu à la fin du terrain, les entretiens m'ont permis d'approcher le point de vue de certains des militants les plus impliqués au sein du *núcleo* tel qu'élaboré verbalement dans un espace-temps précis. Ils ont aussi permis que les expectatives, demandes et réticences envers la recherche s'expriment.

Dans ce sens, les entretiens réalisés sont pensés ici non pas comme des récits qui émanent d'un individu à l'image d'un soliloque, mais comme des récits co-construits (entre l'interviewer et l'interviewé) ayant les personnes rencontrées directement comme principaux agents d'énonciation. Un guide d'entrevue très ouvert a été utilisé (voir Annexe B) et, dans beaucoup d'entretiens, seulement quelques questions ont pu être posées telles quelles. J'ai fait le choix de composer mes questions avec ce qui se disait et, au fur et à mesure que les entretiens avaient lieu, mes questions gagnaient en souplesse. En fait, plus que de chercher des réponses précises à des questions particulières, le but des entretiens était de créer un espace d'échange où des thèmes étaient abordés (le parcours/engagement dans la lutte; le MNLA ; la participation des « usagers » ; conception de la folie/empowerment/protagonisme) respectant le style d'expression de chacun.

Pour ce qui est du choix des personnes rencontrées en entretien, j'ai tenté de rencontrer les militants les plus impliqués dans le *núcleo*, en donnant priorité aux militants-usagers. Pour ce qui est des militants-intervenants, deux personnes très impliquées ont été rencontrées en entretien. Deux entrevues n'ont pas pu avoir lieu : celle avec une médecin active dans le mouvement (qui ne s'est pas présentée au rendez-vous) et celle avec une représentante des familles/proches[65].

Dans certains cas, il était très difficile de suivre le guide prévu, de garder la thématique déclenchée et l'entretien prenait des tournures inattendues. Ceci arrivait parfois par des mots qui se liaient à d'autres en suivant des « lignes de fuite » inusitées, parfois par des récits de vie qui s'imposaient comme modes d'échange. Bref, chaque entrevue a été singulière et ces singularités sont prises

[65] Ma fille est tombée malade le jour du rendez-vous.

en compte dans le processus d'analyse. Au début du chapitre VI, dans lequel j'analyse les entretiens, il est question du contexte et de l'ambiance des entrevues réalisées.

3.2.4 Quelques mots sur qui recherche

L'expérience de terrain, telle qu'évoquée plus haut, m'a transformée sur divers plans, d'un point de vue intellectuel autant qu'expérientiel et affectif. La recherche sur le terrain était en quelque sorte une manière de retrouver mon pays, « ailleurs et autrement » que par les voies habituelles des voyages de retour pour les vacances et visites. Lorsque j'ai débarqué à Rio de Janeiro le 13 août 2012 pour initier mes observations, ça faisait plus de onze ans que j'avais quitté le Brésil et je n'étais pas allée à Rio depuis 1999[66]. Bref, je retrouvais un territoire à la fois connu et étrange et je me sentais à la fois native et étrangère. Certes, je parlais la langue, connaissais un peu la ville et la culture mais j'ai vécu l'arrivée sur le terrain avec une étrange familiarité.

En plus de cela, je me situais aussi dans l'interdisciplinarité, dans le croisement entre psychologie et sociologie. Malgré le fait que je me présente toujours comme étudiante au doctorat en sociologie, on m'associait souvent aux psychologues (très présents dans le champ) au point où, à la fin du terrain, Leonardo m'a posé la question : « Tu es psychologue aussi, n'est-ce pas ? », et il avait raison.

---

[66] Rio de Janeiro est la ville de ma mère, de mes vacances enfant où j'ai vécu en 1999. Je suis née et grandi à Salvador de Bahia.

Chercheure-étudiante, native-étrangère, sociologue-psychologue, je me positionnais toujours du côté de celle qui interroge, curieuse, observatrice et parlante, me mêlant à la masse des militants lors des réunions du *núcleo*, participant parfois aux discussions. En fait, un des défis vécus tout au long du terrain a été de trouver les dimensions de la distance-proximité car je sentais bien que trop de distance me discréditerait davantage au sein du mouvement que trop de proximité. Je me souviens bien de ce moment lors de la rencontre de Noël (*confraternização*) du *núcleo*, autour d'une bière dans un bar du centre-ville à côté des camarades militants, autour d'une cigarette sur le trottoir avec José quand il m'a parlé de ses amours, là, dans la marge de la marge, il était possible d'être côte à côte, de penser ensemble dans une latéralité que je n'avais pas encore vécue durant toutes ces années d'université.

J'écris avec eux[67], pour eux, non pas pour leur faire plaisir mais pour composer avec eux cette pensée collective toujours en mouvement, l'étrange condition étant qu'ils ne pourront pas lire le présent texte étant donné qu'il s'écrit en français. La traduction (portugais/français) est un grand défi, autant dans le processus de production du texte, notamment lors des analyses, que pour le retour (feed-back) envers les militants. Lors de l'entretien avec Leonardo, il aborde cela ainsi :

> Je vais apprendre l'anglais d'ici l'année prochaine pour pouvoir lire ton livre. (*Rires*) On trouvera une maison d'édition pour traduire ta monographie, hein? (*Oui.*) Nous allons lutter pour ça. Allons-y. Alors... tu veux m'interviewer? (*Alors tu étais en train de raconter...)* Est-ce que je m'égare trop du sujet? (Leonardo, p. 4)

[67] Tous ceux et celles qui ont participé à la recherche sur le terrain.

En traduisant les prises de parole des militants lors des analyses, qui ne sont rien de plus que des agencements entre militer et écrire, l'ambiance des rencontres s'actualise, se transfigure en texte. La *roda* apporte un vent de fraicheur au travail réflexif. Analyser consiste ainsi à agencer avec les textes de Deleuze/Guattari, Rancière, Foucault, entre autres, l'expérimentation de tisser des liens entre les rencontres (réunions ou entretiens) produites dans la construction d'une utopie réelle. Guattari et Deleuze affirment dans l'introduction de *Mille Plateaux* : « Écrire n'a rien à voir avec signifier, mais avec arpenter, cartographier même des contrées à venir » (Deleuze et Guattari, 1980, p.11).

3.3 L'analyse comme couture

Tel qu'évoqué plus haut, l'analyse développée dans les prochains chapitres opère une problématisation et construit des analyseurs à partir d'une rencontre, la recherche cartographique effectuée en 2012 avec l'antenne carioca du MNLA.

3.3.1 Le processus d'analyse: laisser reposer puis coudre

De retour à Montréal, après ce semestre de recherche sur le terrain, il a fallu du temps afin de comprendre tous les changements opérés dans la recherche projetée lors de son actualisation en tant que « terrain ». Bref, autant l'objet que l'approche et la problématique ont bougé et ce déplacement n'a pas pu être tout de suite explicité. Il a fallu du temps et plusieurs rencontres avec les directeurs de thèse afin de réussir à prendre acte de la richesse apportée par le terrain et

des réorientations du projet initial. De la distance physique avec le mouvement et le pays et des imprégnations du contexte québécois d'où avait émergé mon projet à l'immersion intense lors de l'expérience de terrain, il a fallu une pause post-terrain afin de trouver une position théorico-pratique permettant d'analyser les récits cueillis et les rencontres vécues/observées et ainsi de réaliser la production du texte.

Après avoir redéfini le thème et l'approche, l'analyse s'est déployée par étapes successives et non linéaires : s'imprégner des récits et des débats (enjeux et positions distinctes), décrire, identifier les thèmes saillants, faire ressortir les différentes perspectives et concepts utilisés, construire les analyseurs tout en composant un récit (*narrativa*).

Ainsi, l'analyse et l'écriture se sont enchevêtrées l'une et l'autre dans un même processus de production de sens. Le « corpus » fut abordé comme un riche territoire polysémique et polychromatique dont il fallait couper des morceaux et les coudre avec les fils de mon regard et de l'opération de production d'une thèse, bref, des fils sensés réunir théorie et expérience, apporter quelque chose de singulier aux connaissances sociologiques.

En plus des récits et des concepts cueillis lors des entretiens, le « corpus d'analyse » se compose de scènes, rencontres, discussions et interactions vécues lors des observations participantes. Le « corpus d'analyse » se compose ainsi de trois ensembles de matériaux de nature diverse :

1) textes inscrits sur le Journal de bord : des récits « à chaud », écrits souvent dans le bus ou le bateau, décrivant des scènes vécues, des évènements, des questionnements et des émotions de la chercheure ;

2) matériel sonore retranscrit : enregistrement d'entrevues (13) et de deux rencontres du *núcleo* ;
3) souvenirs des expériences vécues sur le terrain, toujours présents lors de l'écriture

Le travail d'analyse s'est inspiré notamment d'une œuvre rencontrée, elle aussi, durant le séjour brésilien de recherche à la biennale de São Paulo : celle d'Arthur Bispo do Rosario, artiste fou qui a vécu plus de cinquante ans enfermé dans un asile carioca. Voici un extrait du Journal de bord :

> L'œuvre d'Arthur Bispo do Rosario m'a énormément émue. De petits morceaux écrits, cousus ensemble. Tant de noms (de personnes internées) brodés sur des tissus avec leurs professions et adresses. Des bateaux, des peignes, des boutons. Univers débordé de beauté et de sens. Des directions, des objets, des mots inscrits sur des choses. (...) des navires de guerre, des voitures en plastique, des noms comme des ficelles de l'humanité. Des noms de psychologues, d'assistantes sociales, de psychiatres : Rosangela dos Santos – bleu brillant, une autre avec un arc-en-ciel, et ainsi va-t-il à coudre sens et sentiment. Univers si beau, puissant dans sa simplicité à lier, coudre, raconter, marquer (27.11.2012).

L'œuvre de Bispo a inspiré cette idée de coudre, d'écrire en composant avec des matériaux fort divers avec l'effort de ne pas les homogénéiser, de laisser place à l'écho de leur singularité. Tel qu'évoqué plus haut, la nécessité éthique d'éviter la violence interprétative trouvait dans l'œuvre de Bispo une inspiration : composer un texte à l'image d'une *manta* (couverture) en patchwork, où la pensée des personnes rencontrées compose avec la mienne qui compose avec les livres et auteurs qui compose avec l'université qui compose avec les collègues et lecteurs et ainsi de suite, dans un même plan de production de sens, dans une latéralité comme posture de recherche. Mon rôle lors de l'analyse était de rassembler les morceaux, de coudre avec les doigts sur le clavier.

3.3.2 La *roda* comme ancrage pour analyser le pli politique

Quand j'ai commencé à fréquenter les réunions de l'antenne de Rio de Janeiro du MNLA, j'ai réalisé que l'ampleur du pli politique qui semblait se produire là-bas dépassait tout ce que j'avais lu ou espéré rencontrer sur le terrain. Comment rendre compte de ce qui se passe dans ce collectif ? Comment analyser cet espace politique tout en ne le vidant pas de sa vitalité et de ses controverses ? Voici le défi de taille que je tente de soulever ici.

Comment se fait-il qu'un espace politique, militant et d'action collective dont les usagers sont partie prenante et essentielle, tel que celui du *núcleo,* soit si peu thématisé dans la littérature sur la Réforme psychiatrique (RP) au Brésil ? Peut-être que le regard des chercheurs sur le sujet (pour la plupart aussi des intervenants en santé mentale) est trop pris dans leur ancrage professionnel ou dans leur position dans – ou par rapport à – la lutte et que c'est un mouvement trop spécifique pour intéresser les sociologues travaillant sur les mouvements sociaux. Bref, comme nous avons vu au chapitre II, si certains auteurs abordent le MNLA en tant qu'acteur de la RP et racontent sa trajectoire (Amarante, 2010 ; Barbosa *et al.*, 2012), l'action collective telle qu'elle se déploie dans un moment précis de l'histoire brésilienne, l'articulation délibérative des militants ou le militantisme en train de se faire au sein des antennes (*núcleos*) du mouvement ne sont presque jamais racontés.

En proposant un regard microsociologique et cartographique, la présente recherche n'a pas le dessein d'avancer une perspective totalisante ni d'en tirer des conclusions définitives sur le mouvement *antimanicomial,* mais elle vise plutôt d'apporter aux études sur celui-ci des consistances micropolitiques, un regard situé sur ce qui se passe dans cette mouvance à un moment précis dans

un lieu précis (RJ), ce qui se passe entre les militants lorsqu'ils s'engagent ensemble dans des actions collectives en engendrant des micropolitiques (chapitres IV et V), et ce qui se passe lorsque le devenir militant ouvre une ligne de fuite au tracé linéaire des trajectoires de psychiatrisation et des registres du discours politique (chapitre VI). Ceci sera abordé à travers l'investigation de ce qui pose problème ou fait discussion au sein du mouvement.

Dans une perspective cartographique, l'analyse développée dans les prochains chapitres construit ses «analyseurs » à partir de la manière dont ils émergent lors de la recherche sur le terrain, parfois déclenchés par cette dernière, notamment lors des réunions du *núcleo.*

Ainsi, la présente recherche ne vise pas à cartographier le mouvement dans ses diverses facettes et mouvances à l'échelle nationale, ni dans sa longue trajectoire historique, même si ces dimensions sont prises en compte. L'étude cartographique de l'antenne régionale de Rio de Janeiro vise à comprendre le militantisme, et notamment celui des personnes vivant avec la souffrance psychique, dans ses consistances politiques actuelles, dans sa dimension moléculaire de composition avec la folie, ceci afin de comprendre le pli politique produit, transformateur des liens entre folie et société. Pour cela, le terrain le plus favorable m'a semblé être les rencontres entre les militants, soit les réunions du *núcleo.*

3.3.3 Du terrain à l'écriture : contexte de production de la thèse

Avant de plonger dans les chapitres d'analyse, j'attire rapidement l'attention du lecteur envers le contexte dans lequel le travail de recherche s'est déroulé étant donné qu'il a des impacts sur les analyses qui suivent.

Premièrement, tel qu'évoqué plus haut, l'ancrage de ce travail dans un collectif de recherche hétérogène composé d'équipes dans deux territoires nationaux (le Brésil et le Québec), celui de l'Alliance internationale de recherche universités-communautés Santé mentale et citoyenneté (ARUCI-SMC) a été crucial. Composé de professionnels, d'usagers et de militants du champ de la santé mentale, en plus d'universitaires, ce collectif a joué un rôle important tout au long du processus allant du projet au terrain et aboutissant dans l'écriture. Les discussions tant au sein de l'équipe québécoise que brésilienne (durant le terrain), tout comme lors des vidéoconférences internationales, ont nourri de manière décisive la présente recherche. Les questionnements des comités citoyens (composés d'usagers-militants) concernant les luttes pour les droits dans les deux contextes nationaux, ou la pertinence des recherches, sont des exemples de la dimension formative et participative du processus.

Souvent, je me suis retrouvée dans le rôle d'interprète et le travail de traduction a eu lieu tout le long du processus, traduction non seulement de la langue mais aussi des institutions, des luttes, des cultures. Bref, dans le présent travail d'analyse du mouvement *antimanicomial* au Brésil, les liens avec les luttes en santé mentale de la part du mouvement alternatif au Québec sont multiples. Par un jeu du destin, c'est en Suisse que se déroule le travail d'écriture, comme si la beauté des montagnes et du lac étaient indispensables à ce que l'écriture puisse enfin couler.

Entre le Québec, le Brésil et la Suisse, traversant des territoires physiques, culturels et sociaux si divers, nourrie par le pont ouvert par l'ARUCI-SMC, la recherche s'est construite comme cartographie non pas d'un objet, mais d'un univers, d'une rencontre. En contact avec des militants-usagers depuis ses premiers souffles au sein de l'ARUCI-SMC, interpelée par les conséquences néfastes et dévastatrices d'une science productrice de mortification (Basaglia, 2005), telle que la psychiatrie asilaire, ma recherche fait le pari de penser avec la vie, non pas de décortiquer mais de produire avec, dans une « latéralité » que je n'avais jamais expérimentée auparavant. Je tente ici de narrer quelque chose de puissant et fragile, quelque chose de palpable et subtile, que je nomme pli politique.

CHAPITRE IV
DANS LA RODA : AU FIL DES DISCUSSIONS

Nous sommes tous des groupuscules.
(Guattari, 1977)

L'antenne de Rio de Janeiro (*núcleo*) se situe dans une de deux mouvances actuelles de la lutte *antimanicomial*, soit le MNLA, et constitue une des quatre antennes régionales de ce mouvement, les trois autres étant situées à Santa Catarina, Ceará et São Paulo. Ainsi, le *núcleo* est l'articulation régionale d'un mouvement social dont des Rencontres nationales ont lieu à chaque deux ans, tel qu'abordé au chapitre II. Dans le présent chapitre, la démarche de recherche vise à comprendre la *roda* du *núcleo* de Rio en tant qu'espace politique de militantisme et de discussion, en tant que dispositif d'articulation d'un mouvement social qui continue de se faire depuis une trentaine d'années, porté par ses militants « organiques ».

Ainsi, en approchant l'assemblée délibérative et participative qui a lieu deux fois par mois et qui constitue le cœur de l'articulation du mouvement à Rio, il sera possible d'envisager les nuances, controverses et processus de participation d'un mouvement en mouvement. Les analyses qui suivent se sont construites à partir de l'espace politique du mouvement *antimanicomial* carioca, espace relativement autonome vis-à-vis des dispositifs cliniques et qui semble nourrir ces derniers – y compris en les critiquant – et vice-versa, comme des vases communicants. Le pli politique produit par le *núcleo* de Rio sera ainsi abordé au présent chapitre à partir d'une configuration collective qui s'agence en tant qu'assemblée délibérative : la *roda*.

À la manière d'une cinéaste, je règle le focus vers un gros plan sur ce collectif militant réunit en cercle et, caméra à l'épaule, j'invite le lecteur à bouger autour de la *roda* afin de capter cet « aire de mouvement » et ce « champ de rapports sociaux » (Melucci, 1996) qui, comme d'autres mouvements dits nouveaux (qui ont émergé dans les années 1970), expérimente et développe « des formes de connaissance et de sagesse alternatives » (Melucci, 1996, cité par Cefaï, 2007 : 453).

Dans son livre sur les théories de l'action collective, Daniel Cefaï énonce comme suit la rareté d'études microsociologiques sur des « assemblées délibératives et participatives » :

> [L]es évènements de la coprésence sont souvent court-circuités dans les comptes rendus de mobilisations collectives, alors qu'ils sont d'une importance capitale. Ils sont rejetés du côté du factuel, du contingent ou de l'accidentel et, s'ils intriguent les chroniqueurs, les analystes semblent pouvoir s'en passer. Il en va ainsi de l'étude des assemblées participatives et délibératives, que certains prennent aujourd'hui pour la panacée démocratique et qu'ils investissent du pouvoir de faire émerger des consensus rationnels à travers l'échange argumentatif entre citoyens, experts et élus. La liste qui nous est proposée est d'ordinaire la même : de l'agora grecque aux *town hall meetings* de la Nouvelle-Angleterre, des salons et cafés des Lumières parisiennes aux budgets participatifs, des jurys de citoyens aux forums Internet et aux *chat rooms.* Mais les compte rendus microhistoriques ou microsociologiques de ces « micropublics » qui les montrent en train de se faire, *in situ*, restent rarissimes. (Cefaï, 2007, p. 668)

En abordant la *roda* comme lieu où le militantisme *antimanicomial* se produit, le présent chapitre tisse sa couture notamment avec les matériaux cueillis lors des

sept réunions du *núcleo* avec lesquelles la recherche sur le terrain s'est construite et dont les deux dernières furent enregistrées[68].

4.1 Le *núcleo* carioca du MNLA : un collectif *antimanicomial* militant

La *roda* du *núcleo* est à la fois le lieu d'actualisation d'un collectif et une agora ou un espace politique fonctionnant en tant qu'assemblée délibérative où la coprésence des militants et les discussion tissées dessinent de multiples problématisations, actions collectives et processus de participation. Comment se déroulent les assemblées délibératives de la *roda* ? Comment est-ce que le collectif militant du *núcleo* s'y définit ? Quelles causes et actions collectives y sont agencées ?

4.1.1 Qu'est-ce qui se passe dans la *roda*?

Dans les lieux du syndicat des médecins, au onzième étage d'un immeuble antique du centre-ville de Rio de Janeiro, a lieu deux fois par mois la réunion de l'antenne régionale (*núcleo*) carioca du mouvement national de la lutte *antimanicomial*. Dans une salle aux hauts plafonds, les militants se réunissent en cercle, assis sur des chaises en bois formant une *roda*.

Les réunions ont lieu chaque deuxième mercredi (en après-midi) et chaque dernier vendredi du mois (en soirée). Elles commencent toujours par des « informes » durant lesquels on annonce les événements à venir, on commente

[68] Les observations participantes des réunions se sont déroulées du 31 août au 30 novembre 2012.

des événements récents, des invitations sont lancées, etc. Souvent, des discussions démarrent durant les informes et certains thèmes lancés deviennent des points à l'ordre du jour. À chaque réunion, quelqu'un est responsable de l'animation et a la mission d'inscrire les prises de parole qui ne sont pas sensées dépasser quelques minutes. Toutefois, lors des réunions auxquelles j'ai participé, quelqu'un d'autre que l'animateur assumait souvent le rôle de mettre un peu d'« ordre » dans la réunion, c'est-à-dire de ramener les personnes qui y échappaient au thème à l'ordre du jour ou de rétablir le fil/la forme de la réunion, c'est-à-dire qu'une personne parle et les autres écoutent lorsque les prises de parole se superposent. Bref, malgré un animateur toujours attitré, d'autres participants assument parfois spontanément la tâche de garantir le bon déroulement des réunions.

À la fin des informes, le groupe décide des thèmes à l'ordre du jour puis de l'ordre dans lequel ils seront abordés. Dans la prochaine section, il sera question des thèmes abordés. Jusqu'ici, rien ne diffère d'une réunion de n'importe quel mouvement social. La spécificité de la *roda* du *núcleo,* en plus des causes et revendications portées, se situe dans le défi – toujours fragile et renouvelé – de faire mouvement avec la folie.

Si une cause fondamentale de la lutte *antimanicomial* consiste à transformer les rapports entre folie et société afin que la dernière ne soit plus le lieu d'enfermement et d'oppression de la première mais plutôt un lieu de circulation et d'expérimentation, l'éthique du *núcleo* me semble expérimenter cette utopie en acte à travers une micropolitique de la « latéralité ». Entre personnes psychiatrisées et psychologues, entre proches et psychiatres, entre étudiantes et « fous », entre personnes à l'aide sociale et médecins, etc., la parole circule, la

mésentente éclate, des débats se dessinent. Ceci sera abordé plus en profondeur au prochain chapitre.

Ainsi, la participation massive de personnes psychiatrisées aux réunions du *núcleo* peut être comprise comme indiquant que la tentative de produire un espace politique où les personnes vivant avec la souffrance psychique sont une composante essentielle, marche. Ça marche ! Dans la mesure où ça continue de se produire à chaque réunion. Mais comment ça marche ? Comment est-ce que le *núcleo* en tant que collectif et espace politique fonctionne ? Comment – et de quoi – débattons-nous ?

L'autonomie relative du *núcleo* vis-à-vis des services de santé mentale, alors que les associations d'usagers brésiliennes y sont fortement associées (Vasconcelos, 2008), marque sa spécificité en tant qu'espace politique de lutte sociale. Espace de discussion, d'articulation d'actions collectives et de résistance ; espace de rencontre, de mésentente et d'élaboration collective sur le temps présent (la conjoncture) et sur les idées et actions à mener pour qu'il soit plus juste, moins violent, un peu plus fou.

Si je propose ici de penser avec cette *roda*, avec ce qui se passe entre les militants et ce qui se produit dedans, ce n'est pas pour la penser en tant qu'univers plié sur lui-même ou autosuffisant. La *roda antimanicomial* carioca est tout le temps traversée par le dehors, ce qui est aussi cohérent avec son projet de faire circuler la folie dans la cité. En fait, les thèmes de discussion tout comme les personnes qui composent le groupe de façon sporadique[69] semblent fortement influencés par ce qui se passe dans le monde social, par les nouvelles

[69] Lors des réunions, un noyau de personnes est presque toujours là, ils s'auto-désignent de militants « organiques » alors que d'autres viennent de façon sporadique.

pratiques d'enfermement ou la couverture médiatique accordée à un événement violent concernant une personne diagnostiquée comme schizophrène, par exemple.

En 2014, lors d'une campagne de financement sur Internet pour l'organisation de la rencontre nationale du mouvement, le MNLA se définit comme suit :

> Nous sommes des usagers, des familles et des travailleurs de la santé mentale qui, depuis 1980, soutenons une société sans asiles. Nous luttons chaque jour pour la fin de ces institutions qui incarcèrent les désirs, les corps et les têtes. Nous travaillons pour l'extinction de ces espaces conjointement avec les préjugés, peurs et stigmas qu'ils portent. En 2014 aura lieu la Xème Rencontre nationale du mouvement de la lutte *antimanicomial* et la XIème Rencontre nationale des usagers et familles du mouvement de la lutte *antimanicomial.* Lors de cette rencontre, nous avons l'intention de rendre propice un espace d'échange d'expériences, d'actions et d'affects pour qu'ensemble nous puissions affirmer que la folie peut circuler, pas seulement comme maladie mais comme expérience dans la cité. (MNLA, 2014)

Cette « ambiance » que le mouvement dit vouloir rendre propice lors de la rencontre nationale de 2014 est aussi l'ambiance que j'ai retrouvée lors de mes observations participantes des réunions du *núcleo.* Un espace où des expériences et des affects ont leur place tout en s'articulant autour de débats et actions politiques. Est-ce possible de faire mouvement avec la folie autrement ?

4.1.2 Qui sommes-nous ? Le collectif se définit

Un moment d'incompréhension lors d'une réunion enregistrée a constitué une occasion pour que les militants du *núcleo* définissent ce dernier. Ainsi, une

femme qui fréquentait la réunion pour la première fois s'est rapidement mise à critiquer la structure de ce dernier en tant que mouvement social de la manière suivante :

> Je ne sais pas pourquoi je suis arrivée ici mais cela ne m'intéresse pas, je ne crois pas dans les mouvements sociaux (...) Devant autant de docteurs au Brésil et dans le monde, on ne pense jamais l'être humain en essence mais dans son rôle, dans sa façade (...) mouvementez, bougez cette structure qui est là, vous arrivez à bouger mais c'est encore peu. J'ai été invitée par une amie, ma trajectoire est autre, je ne sais pas où je vais, je ne veux être rien (...) parce que cette société elle est schizophrénique, le malade schizophrénique n'existe pas, la société a été crée ainsi... elle a compartimenté la connaissance. (r1[70], p.3)

Devant cette nouvelle venue, plusieurs personnes ont expliqué comment elles comprenaient le *núcleo* et le mouvement. Tout d'abord un militant-usager lui a répondu ainsi:

> Alors j'informe au groupe mon avis. Mon avis est que tu es la personne indiquée pour être dans le mouvement. Si tu te sens découragée, si les choses sont frustrantes, si ton objectif est autre, si la fin que tu envisages pour tous est égale à la tienne tu es *antimanicomial*, si longtemps que tu... (*rires*) Si longtemps que tu ne sois pas une conscience *antimanicomial* ambulante, tu es *antimanicomial* militante (*quelques applaudissements*). Ceux qui disent avoir une conscience *antimanicomial* sans militance mentent, ils n'ont pas de conscience *antimanicomial*. Pour être, pour avoir une conscience *antimanicomial* il faut être militant. (r1, p.5)

Il fait ici référence à la distinction entre militants organiques et sporadiques et se plaint de l'évacuation du mouvement de la part des « militants ambulants ». Toujours en réponse à la nouvelle arrivée, une militante-intervenante se manifeste face au groupe en définissant sa compréhension de ce dernier ainsi:

---

[70] r1 réfère à la première réunion enrégistrée qui a lieu le 14 novembre 2012. Tous les extraits de réunions et d'entretiens qui suivent ont été traduits du portugais par moi-même.

> Dans la première partie de ma prise de parole je vais discuter (*conversar*). Je pense que cet espace est aussi pour cela, pour qu'on discute, sinon on passe notre temps à donner des informes, à parler, à résoudre des problèmes et on ne discute pas. Je pense que cet espace... À chaque fois que je viens ici, j'aime discuter, pour moi c'est important. Et je me suis souvenue de Manoel de Barros, le poète, quand tu parlais, il parle de choses qui n'existent pas, il dit que les choses qui n'existent pas sont beaucoup plus belles, n'est-ce pas ? Enfin plusieurs poésies de lui, je ne sais pas si tu connais, je te le suggère. Et je pense aussi à ça, si les structures ne sont pas caduques. Mais je pense aussi que peut-être ces choses qui n'existent pas ont besoin de partir des choses qui existent. Parce que ce qui existe, peut-être que c'est un fil très fragile, mais c'est ce qui nous fait rester ensemble. Parce que nous aussi... le mouvement a... du moins j'expérimente ceci, c'est difficile d'inventer tout seul, alors je pense qu'ici il y a de l'espace pour qu'on invente ce qui n'existe pas, à partir de ce qui existe qui est ce petit fil qui nous maintient ensemble. C'est ça que je voulais dire au nom du groupe par rapport à ce que tu as dit. Maintenant un autre sujet qui n'a rien de poétique. (r1, p.11)

Ensuite une troisième militante-usagère exprime son mécontentement à ce qu'on occupe cet espace politique comme lieu d'expression de ses questions existentielles ou de thérapie de groupe:

> Tout d'abord mon opinion personnelle est la suivante. Ce n'est pas un forum pour qu'on fasse de la thérapie, thérapie de groupe, alors arriver ici et parler de ses problèmes, ses croyances, on va retarder la résolution des problèmes qu'on a effectivement besoin de résoudre. (r1, p. 14)

Ces trois interventions situent trois enjeux entourant la définition du *núcleo* en tant qu'espace politique. La première appelle à une « conscience *antimanicomial* » qui trouverait ses sources dans une insatisfaction envers le monde social tel qu'il est et une volonté qu'il soit différent pour soi et pour les autres (idée de bien commun). La deuxième militante aborde la question de l'utopie et des agencements micropolitiques (choses qui n'existent pas) ainsi que

la dimension collective de la *roda*, l'importance des discussions et de ce « petit fil » fragile qui maintient les militants ensemble. La troisième semble vouloir définir les limites de cet espace en tant qu'espace où des problèmes sont abordés mais un type particulier de problèmes qu'on pourrait qualifier de politiques par opposition aux problèmes (ou croyances) personnels. Ces trois prises de parole prises ensemble composent une définition du *núcleo* en tant qu'espace collectif et politique animé par une utopie (la conscience *antimanicomial* ou les choses qui n'existent pas).

Une autre dimension présente lorsque des militants thématisent le *núcleo* au sein des réunions est l'importance de l'engagement militant de certains[71], de sa durabilité dans le temps. De fait, durant ma recherche sur le terrain, j'ai pu constater trois types de participation quant à l'assiduité aux réunions. Un certain nombre de militants étaient presque toujours présents aux réunions et constituaient le noyau du militantisme [72] permettant une continuité et garantissant l'animation, alors que certains venaient de façon sporadique et que d'autres se présentaient une première fois et ne revenaient pas. Au cours d'une réunion, un militant-usager, lors d'une discussion sur l'organisation de la prochaine rencontre nationale, aborde la participation soutenue dans le temps au sein du *núcleo* de la manière suivante:

> Nous avons toujours eu au minimum quatre personnes ici pour faire la réunion, il se peut que partout ailleurs au Brésil cette circonstance n'existe pas. Moi du moins, je suis toujours présent aux réunions, Rita, Marie, Bruno, Renato est devenu secrétaire, Ana a été là à chaque fois qu'elle a eu

[71] Certains auteurs nomment leaders les militants les plus actifs, influents et impliqués dans la durée, je préfère ne pas travailler avec cette notion étant donné qu'elle indique une position dominante de la part de certains militants et me semble contradictoire avec la philosophie d'horizontalité/transversalité des mouvements sociaux contemporains, et notamment de celui étudié ici.

[72] Ce sont eux que j'ai interviewés, notamment tous les militants-usagers du noyau.

> la possibilité. Alors l'initiative (d'organiser la rencontre nationale) ne pourrait pas partir de nous pour ne pas faire un veto par rapport à d'autres états qui ont essayé de faire d'autres rencontres nationales, puis on a dû prendre des mesures et continuer de faire avancer le bateau. (r2[73] p.16).

Lors de cette prise de parole, le militant-usager avance d'une part la continuité du *núcleo* de Rio dans le temps, due à la participation assidue et soutenue de certains, dont lui-même, mais il esquisse aussi la responsabilité portée par l'antenne de Rio de Janeiro en ce qui concerne la continuité du mouvement national, sa durée dans le temps et la tenue de rencontres nationales.

Toujours dans ce sens de l'importance des militants « assidus » pour le mouvement et pour les actions collectives, le même militant-usager propose que la commission devant représenter le *núcleo* lors de la discussion sur le lieu de la tenue de la prochaine rencontre nationale soit constituée de militants actifs au sein du *núcleo.*

> [Ç]a doit être par la présence de quelqu'un qui a l'habitude de venir toujours aux réunions, même de Rio, la commission qui devra y aller doit avoir un historique de participation aux réunions parce que sinon ça reste beaucoup dans le vague et la proposition passe à ne plus être concrète. (r2 p.16)

Les réunions du *núcleo* sont en principe ouvertes à qui veut participer. Ce principe d'ouverture fait en sorte que des nouvelles personnes apparaissent souvent aux réunions ; parfois elles reviennent, parfois non. D'autres, les militants « sporadiques », participent lorsque les thèmes débattus sur l'arène publique les intéressent ou répondent à l'invitation d'un autre militant. Dans tous les cas, ce principe d'ouverture fait en sorte qu'à chaque réunion, la

[73] r2 refère à la deuxième réunion enregistrée qui a lieu le 30 novembre 2012.

composition du groupe en coprésence change et le collectif ainsi constitué est en perpétuelle métamorphose. Il me semble que cela rend difficile l'effectuation d'actions collectives concertées, étant donné que les nouveaux venus n'ont pas participé aux débats précédents concernant une question donnée. Nous reviendrons plus bas (au chapitre V) sur les enjeux entourant cette question de l'effectivité versus l'éthique inclusive de ce collectif.

Un troisième moment où la définition du *núcleo* en tant que collectif a été thématisée lors des réunions a eu lieu autour du récit d'un militant qui racontait son expérience auprès d'un proche usager de substances illicites en crise psychotique. Il raconte alors avoir aidé la mère du jeune en question à tenter, sans succès, son internement involontaire. Comme nous le verrons plus bas, le thème de l'internement forcé des usagers de drogues est récurrent lors des réunions du *núcleo* durant mes observations participantes et génère beaucoup de controverses. Suite au récit de ce militant-intervenant, une discussion éclate sur le sens d'être un militant *antimanicomial.* Une militante-intervenante l'expose ainsi :

> Nous ne devons pas être uniques dans nos perspectives mais au moins anti-asilaires (*antimanicomiais),* n'est-ce pas? Nous n'avons pas besoin d'être uniques mais je pense qu'*antimanicomiais* oui à l'intérieur du *núcleo.* Sinon, allons militer dans d'autres mouvements d'usagers, usagers qui sont pour l'internement, la coalition de familles de malades mentaux (...) (r2 p.2)

Si la position du *núcleo* en tant que collectif, dans la formulation toujours renouvelée d'un discours public composé de plusieurs voix, est clairement contre l'internement asilaire et notamment contre l'internement involontaire ou forcé, comment expliquer qu'un militant « organique » de la lutte raconte de manière peu critique au sein même de la *roda antimanicomial* sa participation à

l'abordage de force d'un proche en crise ? Trois pistes de réponse me semblent s'offrir à l'analyse. Premièrement, la distanciation que certains militants de la lutte semblent vouloir affirmer vis-à-vis des usagers de substances illicites, un champ d'expériences socialement chargé dans un contexte de « lutte contre les drogues », de sécurisation de la ville et de discrimination envers les usagers de drogues par l'association de ces derniers à la criminalité, entre autres. Deuxièmement, la question est abordée par le militant-intervenant en question en termes de manque de services substitutifs adaptés, un autre enjeu de la lutte qui sera abordé plus bas. Ainsi, c'est comme si, en ouvrant des CAPS III (24 heures, pour les situations de crise) ou des CAPS ad (pour les usagers de drogues), la crise serait prise en charge par des interventions psychosociales en consonance avec la lutte. Troisièmement, le militantisme au sein du mouvement *antimanicomial* ne semble pas toujours protéger ses acteurs des pratiques asilaires courantes dans la société, pouvant même arriver au point où un de ses militants-intervenants y participe. Ces questions seront abordées plus bas, lors de la construction des analyseurs, les controverses qu'elles posent ouvrant sur plusieurs questions importantes.

Bref, cette controverse autour de l'internement involontaire permet de comprendre que le collectif militant formé par *núcleo* est loin d'être monolithique. L'ouverture offerte par la *roda* pour que des expériences y soient racontées et débattues et pour que le positionnement éthique de ses membres lors de ces expériences soit questionné peut être comprise comme un processus toujours en cours d'autodéfinition et de questionnement, ce qui rend toute tentative de donner une définition définitive de ce collectif infructueuse. Le retour continuel des prises de parole sur le sujet de l'être *antimanicomial* peut ainsi être compris comme pratique critique empêchant ce collectif de

s'institutionnaliser et indiquant qu'il compose avec l'instituant, produisant peut-être de nouvelles formes de faire, de penser et de sentir.

Pour ce qui est du contenu des réunions, si certains participants (souvent des femmes intervenantes dont moi-même) semblaient plus motivés par les débats de fond concernant des enjeux sociaux – les questions du moment étant l'enfermement forcé des supposés usagers de crack et les alliances avec d'autres mouvements –, d'autres semblaient trouver que l'organisation interne du mouvement, les représentations et la préparation de la rencontre nationale par exemple, étaient une priorité. L'ordre du jour comportait ainsi toujours des questions d'organisation associées à d'autres de « fond ».

Pour le moment, retenons que le *núcleo* est un collectif pluriel, espace politique de débat et d'action collective. Dans sa *roda*, les militants expérimentent, chacun à sa façon, l'appartenance à ce collectif. Notons que les assemblées délibératives (*rodas*) ne sont pas le seul dispositif de mobilisation, les rencontres nationales et la journée nationale de la lutte *antimanicomial* (18 Mai) étant les deux autres « lieux » forts du militantisme. Toutefois, la *roda* est le dispositif le plus récurrent – avec des réunions deux fois par mois - et c'est particulièrement en son sein que les actions collectives se discutent et s'élaborent. Avant d'aborder les discussions de l'assemblée délibérative, abordons rapidement les principales actions collectives débattues et décidées collectivement dans la *roda* mais investissant d'autres territoires.

4.1.3 Principales actions collectives agencées dans la roda

Tel qu'évoqué plus haut (au chapitre II), l'action collective renvoie à la constitution d'un collectif avec des objectifs ou fins partagés (Cefaï, 2007 ; Fillieule, 2009), ceci dans une tension jamais dénouée entre « action conflictuelle » et « participation relationnelle » (Maheu, 1995). Ainsi, les actions collectives agencées dans la *roda* sont indissociables des « causes » portées par le mouvement. Tel qu'abordé en introduction, les principales « causes » portées par le MNLA de Rio lors de la recherche de terrain sont la transformation de l'expérience sociale de la folie (vers plus de circulation et d'expérimentation dans la ville), la transformation des services (développement du réseau substitutif à l'asile) et la défense des droits des usagers.

Quelles sont les actions collectives agencées dans la *roda* ? Celles-ci sont souvent apparues au fil des discussions comme des acheminements pratiques afin de dénouer certains enjeux. Elles permettent de comprendre non seulement le répertoire d'actions collectives mobilisé par le mouvement mais aussi les chemins pris par ce dernier afin de faire le pont entre le débat et l'action. Elles permettent d'envisager les liens existants entre la *roda* et d'autres espaces politiques et configurations militantes.

Les principales actions collectives agencées lors de ma recherche sur le terrain étaient l'organisation de la rencontre nationale, l'articulation avec la politique instituée et les représentations et alliances avec d'autres mouvements[74]

[74] Signalons que, comme la recherche a eu lieu entre août et décembre, une importante manifestation dans l'espace public organisée par le mouvement à chaque année, soit les actions lors de la journée nationale de lutte *antimanicomial* (18 mai) n'était pas discutée dans la *roda* à ce moment-là. Si la recherche avait eu lieu durant le premier semestre, cette action collective serait sûrement thématisée.

La principale action collective investie par le mouvement lors de la recherche sur le terrain était l'organisation de la rencontre nationale du mouvement qui devait avoir lieu l'année suivante (2013)[75]. Comme le *núcleo* de Santa Catarina qui devait organiser la rencontre s'est désisté en cours de route, plusieurs discussions et propositions d'orientation ont eu lieu autour de ce thème qui a toujours été à l'ordre du jour durant les observations participantes des réunions.

Les rapports avec la politique instituée ont aussi été débattus dans la roda, notamment durant le mois précédant les élections municipales. L'action sous forme de groupe de pression auprès des élus était parfois proposée comme action collective à entreprendre notamment sur la thématique du « passe libre », comme nous le verrons plus bas. Des débats sur la position non partisane du *núcleo* et sur sa « neutralité » en ce qui concerne les partis politiques ont aussi eu lieu. Une discussion d'actualité, surtout dans un contexte où le Parti socialisme et liberté (PSOL)[76] agitait la bannière *antimanicomial* lors de sa campagne en faisant de la lutte contre l'enfermement involontaire et forcé des usagers de drogues un enjeu électoral.

Les alliances avec d'autres mouvements étaient aussi des actions collectives débattues dans la *roda*. Celles-ci se faisaient notamment avec le mouvement pour les droits humains concernant l'enjeu de l'enfermement forcé des populations itinérantes sous le prétexte de la dépendance aux drogues (notamment le crack), pratique courante d'une politique municipale répressive en cours à Rio et à São Paulo en 2012 (Boiteux, 2013).

---

[75] Mais qui finalement s'est déroulée du 30 avril au 2 mai 2014 à Niterói (dans l'état de Rio de Janeiro).

[76] Le Parti socialisme et liberté (PSOL) est celui de la gauche minoritaire et dont un des élus, Marcelo Freixo, était candidat à la mairie de Rio en 2012. Malgré sa défaite face à Eduardo Paes (déjà maire et réélu) en 2012, Freixo est le député qui a le plus de votes en 2014. Il dirige, depuis 2009, la Commission des droits humains de l'assemblée législative de l'état de Rio de Janeiro.

C'est en suivant le fil des discussions qu'il sera possible de mieux comprendre ces actions collectives agencées dans la *roda*.

4.2 Discussions et délibérations : enjeux et analyseurs

Abordons maintenant les principaux thèmes débattus durant les réunions du *núcleo* auxquelles j'ai participé. En abordant ces thèmes tels qu'ils ont été amenés et discutés autour de la *roda,* il sera possible de construire des « analyseurs » permettant de poser des questions et de tracer quelques contours du pli politique.

4.2.1 Le « passe libre » : la question de la circulation

Lors de la deuxième réunion à laquelle j'ai assisté, en pleine campagne électorale municipale (pour la mairie et l'assemblée législative), une militante énonce lors du moment des informes : « Eduardo Paes[77] veut retirer le passe libre ». Cette question devient le premier point à l'ordre du jour et revient à chaque réunion. En fait, depuis 2001 les personnes vivant avec un problème de santé mentale ont droit à la gratuité dans les transports en commun de l'état de Rio de Janeiro sous condition qu'elles présentent aux contrôleurs une carte (la Rio-card), tout comme d'autres catégories de personnes[78].

---

[77] Les noms de politiciens et d'auteurs reconnus dans le champ de la santé mentale sont les seuls réels, étant donné que ce sont des personalistés publiques cités dans les discussions. Tous les autres noms (y compris de lieux et de personnes) sont fictifs tel qu'indiqué à la note 57.

[78] En 1999, la Loi 3.339 assure « la gratuité dans les transports collectifs urbains inter municipaux sur le territoire de l'état de Rio de Janeiro » pour les « personnes porteuses de déficience » ainsi que pour les personnes âgées de plus de 65 ans et les étudiants du système

Alors que, jusque-là, la « gratuité de transport aux personnes avec déficience était garantie à travers un rapport médical » (notes de la réunion 31.08.2012), un décret (32.842) visant à lutter contre les abus impose de nouvelles conditions : preuve de bas revenu, passages gratuits conditionnés au plan de traitement (nombre de consultations hebdomadaires), entre autres choses. Cette nouvelle provoque des réactions fortes dans le groupe et une grande inquiétude quant à ces nouvelles restrictions imposées touchant le droit de circulation des « usagers » dans la ville.

Lors de cette première réunion où le décret est thématisé, un militant énonce dans la *roda* que « visiter la famille et participer aux activités de loisir font partie du traitement » et devraient ainsi être accessibles autant que les services de santé mentale. Une discussion a lieu sur la libre circulation dans la ville, une des bannières du mouvement, comme perspective élargie de la désinstitutionalisation qui dépasse la seule garantie du trajet en transport en commun de la maison aux services et vice-versa.

Lors de cette première discussion autour du « passe libre » il a aussi été question du pourquoi de ce décret et plusieurs arguments ont émergé : une militante a évoqué que les personnes déficientes comptent pour 23,9% de la population du pays et que le décret vise à protéger les intérêts des entreprises de transport, c'est-à-dire qu'il vise à renflouer leurs coffres.

---

public obligatoire (Brasil, 1999). En 2001, la loi 3.650 élargit ce droit aux «porteurs de maladies chroniques de nature physique, mentale ou psychiatrique » (Brasil, 2001).

Des actions collectives sont envisagées dès le premier jour et font l'objet de nombreuses discussions : interpeler le Ministère public[79] ; écrire un document expliquant pourquoi le *núcleo* est contre le décret ; avec l'aide d'une assistance juridique universitaire, analyser la loi touchant les déficients ; s'articuler avec d'autres mouvements « de malades » et de santé, etc.

Lorsque ce thème revient à la deuxième réunion, un militant-usager évoque la mobilisation populaire pour le « passe libre » (gratuité du transport pour tous) [80] en affirmant que « le pouvoir émane du peuple » et que « le crime est organisé, pas la société ». Ce mouvement va être le déclencheur des grandes mobilisations de l'année suivante (juin 2013) lors de l'augmentation des tarifs de transport à Porto Alegre, Rio de Janeiro et São Paulo. Il est intéressant de noter que l'indignation suscitée par une mesure instaurée par les pouvoirs municipaux qui semble vouloir renforcer le profit des entreprises de transport en bafouant les droits acquis concernant la mobilité – et par conséquent le bien-être – de la population, fait déjà des vagues en 2012 à l'échelle de la lutte *antimanicomial.*

La question de l'accès et de la qualité du transport en commun semble ainsi non seulement susciter l'indignation de bon nombre de citoyens et faire l'objet de luttes, mais elle deviendra plus tard (en 2013) un enjeu de ralliement du ras-le-bol de la population envers la politique instituée, menant une foule de manifestants dans les rues du pays avec le slogan : « ce n'est pas que vingt centimes » (valeur de l'augmentation du titre de transport). À Rio, les mobilisations qui ont suivi les manifestations de juin 2013 se sont poursuivies

---

[79] Le Ministère public (*Ministério Público),* est une « institution permanente », « autonome et indépendante » « qui n'est pas subordonnée aux pouvoirs exécutif, législative et judiciaire » à laquelle incombe « la défense de l'ordre juridique, du régime démocratique et des intérêts sociaux et individuels indisponibles » (MPRJ, 2015).

[80] Depuis 2003 le mouvement Passe Livre porte cette revendication de gratuité des transports publics pour tous (Movimento Passe Livre, 2013).

durant plusieurs mois et ont touché un grand nombre de sujets, par exemple la santé, l'éducation, la démilitarisation de la police et la réforme politique.

Bref, en 2012 au sein de ce micro-espace de mobilisation, la question de la circulation dans la ville à travers le libre accès au transport en commun faisait déjà débat. Or, ce débat peut être compris comme situant le *núcleo* non seulement en tant que lieu d'articulation des luttes pour défendre les droits des usagers de services de santé mentale mais aussi en tant qu'espace politique où il est question des moyens pour que la folie circule librement dans le territoire à travers la libre circulation des « fous ». En d'autres mots, s'il est question des intérêts spécifiques d'une certaine population, le débat se pose aussi en termes de circulation de la différence, ce qui concerne tous et « n'importe qui » (Rancière, 1995).

Discussions et actions collectives

Afin de comprendre comment les débats autour du « passe libre » se déroulaient au sein du *núcleo*, abordons plus en détail une des réunions enregistrées pendant laquelle cette question a été le 2e point à l'ordre du jour.

Tout d'abord, un militant-usager, celui qui animait la réunion, a abordé les raisons pour lesquelles le décret a été instauré comme suit : « Il existe des dénonciations comme quoi les personnes prêtent leur rio-card à un membre de la famille pour qu'il aille travailler, qu'elles utilisent les week-ends, moi je l'utilise, j'utilise le soir. » (r1 p.14) Ensuite, une militante-usagère (m) a pris la parole et plusieurs autres militants se sont prononcés durant sa prise de parole. Ceci s'est déroulé comme suit (transcrit tel quel sans coupures) :

m: Quant au passe libre, j'ai reçu de Catarina un document, je ne sais pas qui d'autre ici l'a reçu, c'est celui-là? C'était une déclaration d'Eduardo Paes faisant référence au passe libre. Maintenant, je n'ai pas de clarté et je pense que nous devons avoir de la clarté sur ce sujet, sur quelles sont les lois qui effectivement valent à présent sur le passe libre, si quelqu'un le sait.
m1: C'est une seule loi, ils sont en train de discriminer.
m2: Il a eu une avocate ici qui était sensée faire cette recherche mais elle est partie et n'est pas revenue.
m1: Une telle situation se règle seulement avec injonction, individuelle ou de groupe.
m: Et j'aimerais savoir qu'est-ce que nous allons faire.
m3: Tu es déjà en train de te mobiliser et ça va donner des résultats.
m: Je me mobilise personnellement, j'aimerais savoir qu'est-ce que nous allons faire en tant que collectif.
m4: Informe le groupe sur ce qui s'est passé quand tu es allée là-bas.
m: Je suis allée là-bas, c'était simple, je suis allé à la fondation, rue Leão 3, j'ai dit ceci : J'aimerais renouveler mon passe libre et celui de mon collègue ici présent, moi et Bruno étions là-bas. La femme m'a donné un formulaire et m'a dit : « Tu dois ramener ce formulaire rempli par le médecin, avec toutes les ordonnances photocopiées, photocopie de l'identité et CPF, photocopie du plan de traitement et un document disant que tu fais tous ces traitements qui sont ici inscrits »
m1: As-tu perdu le passe libre ?
m: Maria m'a dit d'aller à la rue Ajuda avec beaucoup de prudence et de cacher le passe libre dans la chemise au cas où ils voulaient me l'arracher. (Rires) Mais rien de ça ne s'est passé...
m1: C'est déjà le 12º que j'ai.
m: La jeune femme là-bas m'a d'ailleurs dit ceci : t'as de la chance de l'avoir car qui l'a une fois pour renouveler c'est facile.
m3: On est en train de l'interdire.
m: Lequel est en train de devenir interdit ? L'inter-municipal ? Ça je ne sais pas
m1: En dépendant du rapport médical, du diagnostic...
m: Elle ne m'a rien demandé concernant le revenu familial.
m1: Dépendamment du diagnostic ce sera différent et dépendamment de la localité où tu habites et du service que tu fréquentes, le local plus proche de ta résidence, les fois que tu auras besoin d'être assisté. Si tu as besoin de deux jours, tu auras deux jours, si tu as besoin tous les jours ce sera tous les jours.
m: Oui, ça n'a rien clarifié car je le savais déjà.
m5: C'est le médecin qui définit.

> m: Je sais, je veux savoir qu'est-ce qu'on va faire en tant que collectif. (r1 p.14-15)

Ensuite, une militante-intervenante explique la loi limitant l'accès au « passe libre » et les décisions prises au sein du *núcleo* jusque-là ainsi:

> m: Laissez-moi expliquer une chose, le grand problème qui a lieu maintenant. Le passe de X est inter-municipal, il est régi par une autre loi. La discussion sur le passe libre est par rapport à la municipalité de Rio de Janeiro et le maire...
> m1: Mais docteure, il veut en finir avec le...
> m2: Attends, m1!
> m: Le maire Eduardo Paes a signé une loi en août. Il existe une loi signée en août par Eduardo Paes, ceci c'est une communication qui a eu lieu. Il existe une loi, signée en août. On a discuté ici ainsi. Quand cela est apparu c'était une confusion, tout le monde s'est hérissé (*ficou ouriçado*[81])) à cause de ça. À cette époque il y avait [à la réunion] une jeune femme étudiante de droit à l'université (...) elle a apporté cette loi pour voir là-bas avec les avocats, avec les professeurs, ce qui pouvait être fait. On a convenu aussi que Maria qui est à l'OAB (Organisation des avocats du Brésil) dans un forum de déficience allait voir ça là-bas. Mais ça c'est une loi, alors une loi c'est une loi.
> m1: Et comment est-ce qu'on a accès à cette loi ?
> m: Le grand problème de cette loi c'est qu'elle légifère sur une chose qui est de portée fédérale. Elle limite. Tu dois aller au service pour être inscrit puis tu es inscrit dans le service le plus proche de ta résidence, une clinique de la famille mais c'est pas tout le monde qui a une clinique de la famille proche de sa maison. (...) puis il y a la question du revenu familial. Tu dois avoir un plan de traitement, un rapport médical, toutes ces exigences. (r1, p. 16)

Par la suite, le débat porte sur les actions collectives à entreprendre afin d'affronter les restrictions concernant le passe libre : que faire face à un décret imposé qui fait foi de loi ? Alors que plusieurs militants-usagers demandent à

---

[81] Pour les mots avec lesquels j'ai éprouvé de la difficulté à trouver une traduction précise, je propose une traduction approximative et laisse le mot original en portugais entre parenthèses dans le présent texte.

mieux connaître cette loi et que l'un d'entre eux semble pressé de tenter de régler cette question, la discussion prend la tournure suivante :

> m: Et nous allons attendre presque un mois pour régler cette question de la carte?
> m1: Regarde, nous devons comprendre une chose, une loi, une fois qu'elle a été approuvée... nous n'allons pas changer la loi.
> m: Même si elle est anticonstitutionnelle?
> m1: Oui, mais ce n'est pas nous. Ça a été dit dans beaucoup, beaucoup de réunions, c'est une loi, elle a déjà été implémentée. Nous devons faire une articulation politique avec les élus (*veradores*). (r1, p.17)

Lors de cette discussion, l'action collective s'articule autour de trois voies : un dialogue avec les élus (*veradores*), une étude plus en détail de la loi avec le soutien de personnes compétentes et la création d'une commission au sein du *núcleo* qui se pencherait sur cette question. Cette dernière proposition est formulée par un militant-usager comme suit :

> Sur cette question, la seule suggestion que je ferais c'est la suivante. Cette question de la loi c'est quelque chose de patent, c'est quelque chose que tout le monde va être obligé de se soumettre. Tout va dépendre de la formulation d'une autre [loi]. La société peut s'organiser et se manifester dans les galeries [de l'Assemblé législative] le jour de l'approbation d'une autre loi mais c'est quelque chose qui n'est pas sous notre contrôle. Ce qu'on doit dire c'est le suivant : Le passe libre n'est pas le privilège de certains, c'est un droit social de tous parce que même si maintenant le déficient n'avait plus droit au passe libre pour le transport gratuit, quand il aura 65 ans, ceci deviendra obligatoire. Chacun de nous ici, à 65 ans, même s'il est usager et perd le passe libre, à 65 ans il aura droit au passe. Personne va enlever le passe de la main de sa propre mère, ni le maire, ni le gouverneur et encore moins le président. Alors si la personne est malade, n'a pas les conditions de se déplacer, si elle n'arrive pas à se déplacer seule, ceci est motif de lutte, on sort dans la rue, on fait face. Ce que je disais c'est de nous, dans le mouvement, former une commission pour ne plus revenir sur ce sujet [lors des réunions]. On sort une

> commission qui va traiter, du moins pour les membres du mouvement, quelqu'un qui va s'informer (r1,p.17).

La proposition de création d'une commission est bien accueillie par le groupe et des personnes se proposent pour y participer. Une militante-intervenante prend parole afin de présenter une clarification des liens entre la commission et le reste du groupe :

> m: Je peux faire une proposition? Je pense que m1 a fait une proposition d'acheminement que je trouve excellente mais je trouve que cette commission ne doit pas être responsable de s'autonomiser et poursuivre seule.
> m1: C'est juste pour distancier le groupe de ce problème, pour ne pas continuer dans chaque réunion, tout le monde à discuter.
> m: Je vais tenter de complémenter ta proposition, regarde voir ce que tu en penses.
> m1: Ok.
> m: Cette commission pourrait apporter à la prochaine réunion un mûrissement sur ce sujet, n'est-ce pas? La question de la législation, mieux formuler une proposition pour l'Assemblée législative (r1, p18).

L'adoption de la commission clôt la question du « passe libre » et on passe au prochain point à l'ordre du jour.

Enjeux et analyseurs : droits des usagers et circulation sur le territoire

Comme les transcriptions des discussions permettent de le saisir, le droit au passe libre ne fait pas controverse dans la mesure où les militants sont tous pour la gratuité du transport pour les usagers et contre le décret. Ainsi, les discussions portent d'une part sur comment les interpréter et en quoi elles vont

à l'encontre des « causes » portées par le mouvement et d'autre part sur les restrictions imposées et les actions collectives à entreprendre pour y faire face.

Si, lors des débats sur la pertinence pour le mouvement d'affirmer le droit à la libre circulation sur le territoire pour tous – ainsi que l'accès pour les usagers non seulement au traitement, mais aussi aux activités culturelles, aux loisirs et etc. – les militants de tous les segments semblaient être d'accord, ces discussions permettent de saisir un enjeu présent dans la mobilisation des militants de la lutte et du *núcleo* en particulier : les différences entre intervenants et usagers. Il s'agit d'un enjeu qui sera abordé plus longuement dans le prochain chapitre, lors de la discussion sur la division du mouvement par segments (section 5.2), mais qui mérite quelques mots ici.

Il me semble que la manière dont les discussions autour du passe libre se sont déroulées permet de saisir deux écarts. D'une part, l'écart entre l'expérience des usagers et celle des intervenants en ce qui concerne la mobilité ou l'accès aux divers lieux de la ville et d'autre part la distanciation/proximité quant au champ juridique et ses apparats bureaucratiques (lois, décrets, papiers, etc.) En ce qui concerne la mobilité, c'est le droit des usagers à la gratuité du transport en commun et donc l'accès à des déplacements quotidiens qui se trouve menacé, et le fait qu'ils soient directement concernés les situe dans une position différente de celle des intervenants et plus susceptible à toutes les émotions que cette menace déclenche. C'est leur vie quotidienne qui est concernée par cette question. Les militants-intervenants jouent dans cette question un rôle de soutien ou de clarificateurs des apparats juridiques impliqués (un décret, une loi) et des démarches à entreprendre (élus, avocats, autres mouvements), ils semblent plus à l'aise avec cela et peut-être plus proches de ces dispositifs. Ceci peut être compris autant comme un exemple d'inégalités sociales entre

militants-usagers et militants-intervenants que comme un exemple de la complémentarité entre ces deux « segments » qui, selon plusieurs militants, fait aussi la force de la lutte. Si l'expérience affective avec ses inquiétudes et celle de la rationalité avec ses procédures peuvent se concerter sans s'écraser, c'est l'exemple d'un agencement d'action collective composant entre les différences, de ce que je développerai plus loin en tant que micropolitique de la « latéralité ».

Cette question du « passe libre » concerne aussi deux « causes » de la lutte. D'une part, le projet de faire circuler la folie dans la cité et la résistance aux oppositions à cette circulation, évidente dans la restriction du nombre de passages gratuits conditionné au plan de traitement ; d'autre part, le rôle de vigilance du *núcleo* quant à la défense des droits des usagers de services de santé mentale. Il est intéressant de remarquer que le point « passe libre » à l'ordre du jour est celui qui a suscité le plus d'intérêt et de prises de parole de la part des militants-usagers lors des discussions auxquelles j'ai participé.

Les discussions autour des restrictions au passe libre permettent aussi de saisir les liens entre les « usagers de services de santé mentale » et d'autres populations de « minorisés », les personnes handicapés et les personnes âgées par exemple, à travers les législations qui les concernent.

J'ai remarqué que la question des restrictions face à la gratuité du transport était un sujet suscitant beaucoup d'émotions négatives (inquiétudes, anxiété, peur) chez les militants-usagers rencontrés étant donné que leur rapport à la ville, leur vie quotidienne et leurs déplacements – y compris pour venir aux réunions du *núcleo* – se trouvaient menacés. Cette question peut être comprise comme un exemple que le combat pour les droits ne concerne pas uniquement l'acquisition

de nouveaux droits mais une lutte constante pour que ceux déjà acquis restent vivants (Saillant et Truchon, 2013).

Ainsi, à partir des questions que les discussions, délibérations et actions collectives portées sur les restrictions au « passe libre » permettent de poser, trois analyseurs se construisent que je propose d'appeler droits des usagers, circulation sur le territoire et affects tristes (Spinoza, 1990). Comme nous avons vu, les deux premiers sont aussi des « causes » portées par le mouvement alors que le troisième serait l'effet de « forces réactives » produites par le risque de perte d'un acquis dû à une décision prise dans le champ de la politique instituée. Les affects tristes suscités par une possible perte d'un droit acquis circulent dans la *roda*. En discutant des actions collectives à entreprendre, le collectif tente de résister.

C'est la possibilité pour tout un chacun de circuler librement dans les villes que le *núcleo* affirme et cette affirmation ouvre un pont avec d'autres mouvements sociaux et d'autres populations de minorisés. Face aux dérives autoritaires et sécuritaires de l'ère néolibérale, la libre circulation des personnes devient un enjeu majeur. Entre les sans-papiers enfermés ou noyés en Europe et les supposés « drogués » enfermés à Rio, qui a le droit de circuler ? Si le capital circule partout, qu'en est-il de la folie et notamment de la « folie-misérable » (Basaglia, 2005)?

4.2.2 L'internement forcé des usagers de drogues: retour de l'asile ?

Tel qu'évoqué au chapitre II, ma recherche sur le terrain s'est déroulée dans un contexte de fortes tensions entourant des mesures répressives de la part de l'État brésilien – et notamment de certaines municipalités telles que Rio et São Paulo – envers les supposés « usagers de crack » dans l'espace public. Ces mesures consistent en leur internement de force pour des fins de désintoxication dans des « communautés thérapeutiques ». Étant donné qu'un des acquis historiques de la lutte *antimanicomial* est la régulation des pratiques d'internement à travers la Loi 10216 et que les dispositifs de soin envers les usagers d'« alcool et autres drogues » sont concernés par la politique de santé mentale, les croisements entre les luttes concernant les personnes utilisatrices de substances illicites et celles concernant les usagers de psychotropes légaux sont multiples.

Luciana Boiteux remarque que, par un étrange paradoxe, c'est en utilisant la Loi de la Réforme psychiatrique (10.216) dans ses articles concernant les internements involontaires et forcés (*compulsórios*) [82] que les autorités publiques effectuent l'enfermement forcé de masse des personnes itinérantes. Ceci s'explique par le fait que les troubles mentaux sont « le seul diagnostic autorisant l'internement de force ».

> À la place de reconnaître les usagers en tant que sujets de droits, la stratégie adoptée par les autorités publiques était de traiter les personnes itinérantes (*moradores de rue*) comme dépendantes [de drogues] (et non

[82] La loi 10216 stipule que « l'internement psychiatrique involontaires doit, dans un délai de 72 heures, être communiqué au Ministère public provincial » (article 8e) et que « l'internement forcé (compulsório) est déterminé, en accord avec la législation en vigueur, par le juge compètent » (article 9e) (Brasil, 2001).

> comme simples usagers) pour ainsi pouvoir les « soigner » en tant que porteurs de troubles mentaux. Ainsi, par le biais des internements, les autorités réussissaient à les retirer d'où ils se trouvaient : les *crack-lands* (*cracolândias*), les favelas ou les viaducs où ils sont visibles à la population en général. Le détail étant que les individus ne sont pas amendés en tant qu'usagers de drogues mais internés de force et envoyés vers des locaux où leur liberté est restreinte sous prétexte de traitement, sans aucune accusation criminelle. [traduction libre] (Boiteux, 2013, p. 74)

Dans des termes semblables à ceux proposés par Szazs (1972), qui considère les « drogués » comme des boucs émissaires victimes de persécutions rituelles, Lancetti aborde le contexte brésilien et sa « lutte contre le crack » comme celui de la création d'un nouvelle figure monstrueuse perçue comme incarnation du « mal » et heurtant la morale, celle de l'usager de crack, dit « *cracudo* » (Lancetti, 2011).

L'internement forcé devient un grand enjeu de la lutte *antimanicomial* durant les années 2010-2012 car il semble concentrer plusieurs revers de la Réforme psychiatrique au point que certains nomment cette période « contre-réforme » : l'enfermement des personnes dans des lieux de traitement privés souvent à caractère religieux et ne respectant pas les critères stipulés de conformité aux droits humains. (CFP, 2011).

C'est dans ce contexte que les réunions du *núcleo* se déroulent et durant ma recherche sur le terrain, le thème des « drogues » apparaît dans les réunions de deux manières : lorsqu'on annonce la préparation et le lancement de la Coalition drogues et droits humains de l'État de Rio de Janeiro (*Frente estadual drogas e direitos humanos*) et lorsqu'on raconte des expériences (ou des tentatives) d'enfermement avec des usagers de substances illicites.

Si les membres du *núcleo* semblent s'accorder dans l'opposition aux mesures d'internement involontaire ou forcé, l'implication de ce dernier dans les luttes contre l'internement des « usagers de drogues » et dans les débats concernant cette question ne fait pas consensus et j'ai participé à des discussions, elles aussi, chargées d'émotion. Ces débats sont devenus particulièrement intenses suite au lancement de la *Frente*[83], événement auquel des membres du *núcleo* ont participé à l'organisation et où l'un des militants-usagers a pris la parole en représentant le *núcleo* durant une table ronde.

Lors du lancement de cette *Frente*, qui regroupe plusieurs mouvements sociaux (mouvement Noir, mouvement des habitants de la rue ou personnes itinérantes, MNLA, entre autres) le discours et les politiques prohibitionnistes adoptées par l'Etat brésilien ont été critiquées, voire déconstruites, et des chercheurs du champ du droit et de la santé tout comme des militants de mouvements sociaux ont débattu ensemble de l'actuelle conjoncture et des portes de sortie, dont la légalisation des « substances illicites ». Étant donné que le lancement de la *Frente* a produit une importante coupure dans le flux des discussions au sein de la *roda* du *núcleo* dans la mesure où elle a introduit ce thème comme enjeu, je propose de décrire rapidement cette journée de débats, avant d'aborder les discussions à l'intérieur du *núcleo*.

[83] Afin d'alléger le texte et en conformité à la manière dont les militants s'y réfèrent, le mot *Frente* apparaitra dorénavant à chaque fois qu'il sera question de la Coalition drogues et droits humains de l'État de Rio de Janeiro.

Lancement de la *Frente* (coalition) drogues et droits humains de Rio

Le lancement de la *Frente* a lieu le 18 novembre dans un auditorium de l'UERJ (Université régionale de Rio de Janeiro) plein et a duré toute la journée. Plusieurs tables rondes ont eu lieu. Durant la première, il est question des dégâts liés à la « guerre aux drogues », selon plusieurs plus graves que les drogues elles-mêmes, des torts de l'actuelle loi réglementant le trafic[84], de l'occupation des communautés appauvries (favelas) par des forces policières (UPPs) alors que d'autres services étatiques sont absents, de l'incompatibilité entre la guerre aux drogues et les droits humains, du régime d'exception ainsi instauré où la « peine de mort » aux présumés trafiquants deviendrait pratique courante. Il a aussi été question lors de cette première table ronde de la transformation des villes en « villes-entreprises » où les personnes marginalisées n'ont plus le droit de circuler. Durant la discussion qui a suivi, une femme évoque le fait que les personnes sont « collectées » et jetées dans des dépôts, hommes, femmes et enfants, noirs pour la plupart. Elle ajoute : « la population noire de Rio de Janeiro est en danger ». Une travailleuse sociale questionne la fonction biopolitique des dispositifs prohibitionnistes, évoquant que les personnes en situation d'itinérance (population de rue) sont prises dans un complexe médico-policier-religieux. Or, selon elle, plusieurs CAPS travaillent avec une optique absentéiste (et non avec l'approche de réduction de méfaits qui est pourtant la référence en matière de politique de santé) et elle pose la question : quel modèle de traitement alternatif défendons-nous ?

[84] Cette Loi (11.343) considère le port de drogues comme crime tout en garantissant les droits des usagers et la dépénalisation de la consommation. Certains y associent l'augmentation de la population carcérale brésilienne par l'amalgame entre usagers et trafiquants. (Boiteux, 2013)

Lors de la deuxième table ronde, une intervenante du champ du droit défend la nécessité d'affirmer un discours radical sans demi-mots. Elle affirme la nécessité de la légalisation des drogues et de la fin de la prohibition afin qu'il puisse y avoir une régulation de la production, du commerce et de la consommation. Selon cette juge, c'est le seul moyen de mettre fin à la criminalisation de cette activité. Elle estime que plusieurs intervenants en santé portent des préjugés et insistent sur l'abstinence envers les usagers, affirmant que « réduire des méfaits dans une politique qui est celle qui cause le plus de méfaits c'est difficile ». D'autres intervenants affirment que le problème n'est pas l'usage de drogues mais le manque de politiques publiques et sociales dans les communautés défavorisées. Dans ce sens, un paneliste affirme ceci : « Le ministre de la santé se trompe, il n'y a pas d'épidémie de crack mais d'abandon ». Et la journée continue avec une table ronde qui aborde la question des internements forcés d'enfants et adolescents à RJ, en la situant dans un retour de la « vague conservatrice » avec sa logique productrice d'institutionnalisation, de ségrégation et la militarisation des questions sociales. Ces questions sont aussi abordées par d'autres panelistes en termes de « néo-hygiénisme ».

Ensuite, c'est au tour des représentants de mouvements sociaux de prendre la parole lors des tables rondes de l'après-midi. D'abord, c'est au tour d'un « habitant de la rue » (*morador de rua*[85]) du mouvement national des personnes en situation de rue (*Movimento nacional de pessoas em situação de rua*). Il énonce l'importance de maitriser la législation existante et dénonce le système néo-libéral comme donnant « plus de valeur à la vitrine et à l'équipement qu'aux personnes ». Il estime qu'il faudrait revenir au « système autochtone » en tant que modèle permettant de dépasser le capitalisme avec son accumulation primitive et vague de consommation. Il milite pour l'humanisation de la police et

[85] C'est le terme utilisé au Brésil pour référer aux personnes en situation d'itinérance.

parle de l'importance de compter sur le pouvoir des « sphères supérieures, de Jésus» pour oser porter des changements.

Puis le militant-usager du *núcleo* carioca du MNLA prend la parole. Il commence par lancer une invitation aux personnes présentes pour participer aux réunions du *núcleo*. Ensuite il dit que ce qu'il a souffert dans sa peau, même son propre rétablissement n'arrivera jamais à guérir. Puis, il raconte une blague qui fait rire l'audience et énonce : « Il n'existe pas d'argument plus fort que ce qu'on expérimente ». Il raconte avoir vécu beaucoup de choses, beaucoup de batailles et se sentir limité, puis achève en disant : « Nous allons percer le mur, j'ai seulement un clou, nous avons besoin les uns des autres pour le faire tomber».

Alors c'est au tour du candidat à l'assemblée législative municipale du PSOL (Parti socialisme et liberté) de prendre la parole pour dénoncer la politique d'internement forcé et l'utilisation de la guerre aux drogues comme moyen de criminaliser la pauvreté. Il propose une commission parlementaire d'enquête (*CPI*) sur l'internement forcé (*recolhimento compulsório*) et affirme vouloir exercer un mandat anticapitaliste, anti-prohibitionniste et *antimanicomial*. Puis a lieu une table ronde portant sur les effets nocifs des politiques de drogues, entre autres.

Le lancement de la *Frente* produit une coupure dans le flux des discussions du *núcleo* en introduisant le thème de l'internement involontaire et forcé ainsi que celui des « drogues », jusque-là marginaux lors des réunions. Suite au lancement de la *Frente*, ce thème fût présent dans l'ordre du jour de chaque réunion et a fait l'objet de discussions et de confrontations. Durant mes observations participantes, c'est le thème autour duquel il y a eu le plus de mésentente et,

donc, où il a été possible d'expérimenter le politique en train de se faire en tant que mésentente jamais résolue (Rancière, 1995).

Débats dans la *roda*

Durant les réunions qui ont suivi le lancement de la *Frente*, j'ai remarqué qu'au sein du *núcleo*, le thème des « drogues et droits humains » générait des controverses et semblait inspirer trois positions divergentes : pour, contre et entre-deux. Une première position, portée par un groupe rassemblant notamment des militantes-intervenantes jeunes (dans la vingtaine et trentaine) et quelques militants-usagers, plaidait pour que le *núcleo* développe une discussion de fond sur ces questions et s'engage, avec d'autres mouvements sociaux, dans le débat concernant la politique de drogues et le rapport de la société aux substances illicites, dans la dénonciation et dans la résistance aux pratiques d'enfermement des usagers de ces dernières et pour la légalisation. Une deuxième position, tenue par des militants-usagers mais aussi par quelques militants-intervenants, défend que c'est une lutte concernant une autre population (usagers de substances illicites) et qui tend à prendre trop de place dans l'agenda tant des mouvements sociaux que des politiciens ; certains sont contre, d'autres sont réticents quant à la légalisation des « drogues ». Une troisième position serait plutôt une non-position portée notamment par des militantes-intervenantes plus âgées (dans la cinquantaine) et quelques militants-usagers qui semblaient quelque peu gênés par ce débat, ne prenant pas position au sein de la *roda* quant à la légalisation des drogues mais étant d'accord à ce que le *núcleo* participe de la *Frente*. Bien sûr, ces positions ne sont pas étanches et lors des débats, elles semblaient parfois bouger chez l'un ou

l'autre des participants. Toutefois, les nommer d'emblée permet de situer la complexité dans laquelle ce thème était débattu.

Si la lutte contre l'enfermement de force des personnes considérées comme usagères de « drogues » semblait faire consensus au sein du *núcleo*, sa participation à la *Frente* l'a mis au cœur des débats de société concernant cette question. C'est à la suite du séminaire de lancement de la *Frente* et de l'affirmation publique d'une position contre le prohibitionnisme et la « guerre aux drogues » et pour la légalisation de ces dernières que des résistances et réticences sont apparues dans la *roda* militante. Elles se sont exprimées notamment chez les militants-usagers. Ainsi, un militant-usager qui était au lancement de la *Frente* s'est exprimé comme suit lors des informes dans une des réunions enregistrées :

> Sur la *Frente* drogues et droits humains, [le lancement] m'a déprimé, je suis allé manger avec mon ami et je me suis couché déprimé. Ils ont dit là-bas: « Il faut légaliser toutes les drogues » J'ai dit à mon ami: Allons-y parce que si je leur dis que je suis religieux et que c'est une maladie spirituelle de notre société ils vont me détruire (...) Je ne vais participer de rien d'alcool et drogues. (r1, p1)

Toujours dans la période d'informes, il énonce son désaccord comme suit :

> Je n'appartiens à aucune *Frente* drogues parce que je ne le domine pas, je n'ai jamais utilisé ça et je ne sais pas comment être en relation avec des usagers de drogues. (...) Je pense que les psychotiques, les schizophrènes vont se resocialiser. Alors travaillons pour que ces personnes... dont je suis inclus car je suis schizoph... Parce qu'il me semble qu'on est en train d'oublier le schizophrène et de focaliser uniquement sur l'usager de drogues. Je ne vais participer d'aucune réunion. (...) Moi, devoir avaler la légalisation de la marijuana, pour moi c'est une chose très compliquée. Je ne sais pas comment je vais vivre cela. (r1, p4)

Cette prise de parole permet de comprendre un autre argument contre l'engagement du *núcleo* dans le débat contre l'internement des présumés usagers de substances illicites et dans la défense des droits de ces derniers ; c'est le piège de tout centrer sur cet enjeu et d'oublier les enjeux concernant les usagers de services de santé mentale. Toutefois, la limite entre ces deux populations est moins claire que ce que la sectorisation par catégories de population semble indiquer. Au sein même du *núcleo*, des militants-usagers se sont retrouvés enfermés à l'asile à cause de l'usage de substances illicites. La prise de parole suivante permet de comprendre ce paradoxe de vouloir se différencier des usagers de drogues tout en étant très proches d'eux, lorsqu'un militant-usager se réfère à la citation précédente.

> J'ai aussi aimé ce que X a dit, enlever cette idée que le mouvement en santé mental est pour alcool et drogues. Je n'ai jamais eu de problèmes avec l'alcool, jamais eu des problèmes avec les drogues mais j'ai des symptômes très semblables que ceux qui ont des problèmes avec alcool et drogues. Sinon, peu à peu, nous allons perdre nos caractéristiques. (r1, p.12)

L'idée que les débats sont trop centrés sur la question des drogues et oublient tout le reste et notamment le champ spécifique de la santé mentale, de la psychose ou de la schizophrénie, revient à quelques reprises durant les réunions et lors des entrevues avec les militants.

Dans la réunion qui a suivi le lancement de la *Frente*, quand le point à l'ordre du jour « Commission drogues et droits humains, la question de l'internement involontaire » est arrivé à la fin de la rencontre, le militant-usager qui l'animait et qui avait au tout début de réunion exprimé son malaise concernant la légalisation prend la parole, suivi de plusieurs autres militants comme suit :

> m1: Je vais me retirer parce que je n'ai rien à voir avec ça.
> m2: Alors quelqu'un d'autre inscrit m4, qui peut inscrire les personnes pour parler?
> m3: J'inscris, je suis en train d'inscrire ici. Qui veut s'inscrire?
> m2: Mets mon nom!
> m4: Avant d'aborder ce point, je voulais dire que je trouve super importante la permanence de m1. Je ne comprends pas m1. Je voulais dire que je trouve ta présence lors de ce point de l'ordre du jour très importante. Je pense que c'est le point...
> m1: Non, je ne veux pas me mettre en confusion, tu comprends? Parce que le petit consommateur qui achète pour son ami est déjà considéré...
> (*des conversations parallèles*)
> m1: m2 est la preuve que l'alcool et les drogues sont des choses du démon !
> m2: C'est quoi ça? (r1, p19)

Cet instant assez tendu de la discussion, à un moment de la réunion où les gens étaient déjà fatigués, a déclenché plusieurs conversations parallèles et m1 a quitté la salle après une discussion parallèle avec une militante-intervenante. Lors de cette réunion, l'absence des deux militantes qui représentaient le *núcleo* à la *Frente* a fait en sorte que le suivi de l'action du *núcleo* dans son sein a été un peu flou. Un autre militant-usager a abordé le lancement de la *Frente* comme suit :

> [I]l manquait juste qu'ils disent ceci: Nous allons prendre le pouvoir, ouvrir les prisons (*rires dans la salle*) et tous ceux qui sont viciés en drogues vont retourner dans la rue. Ceux qui veulent snifer qu'ils snifent, ceux qui veulent fumer, qu'ils fument, ceux qui veulent se piquer... Il manquait juste qu'ils parlent ainsi. Ça a été ridiculisé, la politique de Dilma [Rousself, de guerre aux drogues]. (r1, p.21)

Dans la suite de la discussion j'interviens pour proposer que les prochaines fois, ce thème controversé soit abordé plus tôt, en signalant au passage que le gouvernement de Rio vient d'acheter des *Tasers* pour aborder les populations de rue. Ensuite une militante-intervenante soutient la proposition de prendre plus

de temps pour en discuter et un militant-usager (m1) affirme « C'est la possibilité de retour de l'asile », alors la militante-intervenante continue ainsi:

> C'est exactement ça m1! Je pense, dans mon évaluation cette question des drogues ne peut pas être abordée de manière séparée de la lutte anti-asilaire (*antimanicomial*). Ça, pour moi, fait partie de la lutte *antimanicomial*, dans le contexte actuel. (...)Enfin, je pense que c'est une question qui nous concerne et si ceci n'est pas complètement clair nous devons mûrir. Et comme m1 a dit, aujourd'hui, c'est ça, dans mon évaluation c'est le chemin qui est en train de se tracer pour que les asiles reviennent. L'asile c'est quelque chose de plus clair pour nous, plus immédiatement clair, n'est-ce pas ? Pour moi c'est bel et bien ça qui arrive, la répression, la criminalisation, l'enfermement, l'isolement, enfin, la négation d'autres possibilités de vie, de modes de vie, de modes d'être et d'exister, d'être en relation. Tout ça que je pense que c'est ce qu'on affirme ici à l'intérieur du mouvement, est avancé maintenant dans ce débat sur les drogues (...) Je ne pense pas qu'on doive considérer ainsi : Ah, la question de la folie est une chose et la question de l'usager de drogue est autre chose. Pas parce qu'il y a parmi nous des usagers de drogues, enfin il y a parmi nous des personnes dont cette question est présente, n'est-ce pas ? Je pense qu'on devrait même penser si n'est pas arrivé le moment d'inviter ces gens pour faire partie du mouvement aussi. Je pense que ces choses doivent rester ensemble. Bref, je pense aussi que c'est pas une chose qu'on va réussir à achever aujourd'hui, à cause de l'heure et du manque d'un focus aussi. Je ne sais pas si on ne devait penser en faire une journée de débats sur ce thème. (r1, p.23)

Suite à quelques prises de parole allant dans le même sens, le groupe décide d'organiser une plénière durant tout un après-midi exclusivement sur cette thématique. Puis, une militante-intervenante commente la manière dont la *Rede globo*[86] thématise les internements forcés comme suit :

> Je voulais donner une information sur une situation que j'ai vu, moi et le Brésil entier, ça a passé à la *Rede Globo*. C'était hier ou aujourd'hui que les

[86] Chaine de télévision brésilienne

> policiers ont encerclé toute la région de l'avenue Brasil pour empêcher les gens de traverser l'avenue et de se faire écraser par les voitures. Le policier aborde une personne qui est totalement mal (...) Ils emmènent les personnes comme si elles étaient transportées en ambulance. Ils sont en train de tenter de changer le visage de cette action. On sait que cette action se fait d'habitude avec des policiers. On doit rester attentifs à ça car ils continuent à agir avec la même truculence tout en essayant de donner un autre habillement au recueillement. Je pense que ceci est très dangereux. (...) La question est de comment est-ce qu'on veut voir cette question à l'intérieur du mouvement, parce que la discussion c'est une discussion qui se fait dans la société en général. Mais je pense que nous devons avoir une vision de comment est-ce que le mouvement va s'insérer dans cette discussion. (r1, p. 25)

Toujours dans le thème de l'image véhiculée mais cette fois concernant la crédibilité du *núcleo* auprès d'autres mouvements, dans la même réunion, un militant-usager s'exprime ainsi :

> La *Frente* alcool et autres drogues est née avec la proposition d'être une coalition nationale de politique sur les drogues et nous avons soutenu l'inclusion du thème droits humains (...) C'est une discussion sociale, ce n'est pas uniquement une discussion du mouvement. Le problème des drogues aujourd'hui au Brésil est un problème national de masse (...) Sinon Y dit une chose, nous disons autre chose alors que nous appartenons au même groupe, cela désagrège(r1, p2).

La façon dont les militants véhiculent leurs opinions divergentes en dehors de la *roda* et les impacts de cela sur la crédibilité du *núcleo* est une question qui revient plus d'une fois et qui concerne particulièrement ce thème des drogues. Ceci semble s'expliquer par le fait que c'est le thème qui suscite le plus de divergences internes lors de mon enquête de terrain.

Lors de la deuxième réunion enregistrée, le thème de l'internement forcé revient d'emblée durant les premières prises de parole pendant les informes. Tel

qu'abordé brièvement à la section 4.1.2, un militant-intervenant raconte de la manière suivante son expérience avec un proche, usager de substances illicites en crise :

> m1: Le week-end dernier j'ai vécu une expérience compliquée (...) le fils de la sœur de ma compagne, 25 ans utilise la drogue et est en crise psychotique aussi, alors qu'est-ce qui arrive? Il est en crise dans sa maison à deux étages et sa mère nous appelle désespérée. On arrive, on tente de le convaincre d'appeler le psychiatre, le CAPs (...) il ne veut pas. Puis il a commencé à devenir agressif, il a commencé à tout casser dans la maison, à agresser le père, même moi il a agressé, a tenté d'agresser. Alors qu'est-ce qui est arrivé ? La mère était désespérée, il voulait de l'argent à tout prix, alors la mère a appelé le SAMU (Service d'aide médicale urgente), le SAMU est arrivé en croyant l'amener au Poste de santé. Quand il a vu le SAMU qui arrivait il est devenu desespéré, il voulait se jeter par la fenêtre, voulait agresser. Alors les gens du SAMU ont appelé les pompiers, C'était une scène que je ne souhaiterais à personne. Quand il a vu les pompiers qui arrivaient il est entré en désespoir, agressif, le père le retenait mais n'arrivait plus à le retenir, il voulait sortir pour frapper. Alors les pompiers sont entrés, l'ont attrapé, l'ont immobilisé, lui ont attaché les jambes. Puis ils ont dû l'amener à l'urgence de l'hôpital. Ils l'ont emmené à l'hôpital, l'ont attaché à la civière et lui ont donné une injection de Diazépam et d'Aldol. Alors peu à peu il est devenu somnolent et a perdu donnaissance. Il est resté toute la nuit là-bas. Il fallait attendre que le psychiatre arrive le lendemain pour décider s'il allait être interné ou non. Mais qu'est-ce qui est arrivé ? Avec l'effet de la médication, il est devenu tranquille, plus calme, puis quand le psychiatre est arrivé le lendemain matin, il a discuté avec lui. Entretemps il s'est douché, a mangé alors il était plus calme. Il ne se souvenait pas bien de ce qui était arrivé le jour d'avant. (...) La mère a tenté l'internement, j'ai aussi tenté mais la personne doit le vouloir et il ne veut pas s'interner alors reste la question de l'internement involontaire. Le médecin a dit: Regarde, l'information qu'on a ici est que les locaux sont tous surpeuplés, avec cette question du trafic de cocaïne ils internent beaucoup alors il y a très peu de places. Il y en avait déjà peu, avec la question du crack tout est plein. Conclusion : pas de place.
> animatrice: Quelle est la question que tu veux nous amener ?
> m1: (...) L'importance d'avoir des mécanismes pour tenter d'aider ces personnes (...). Bien sûr que ça passe par la volonté de chacun mais si tu

> vois qu'il n'a pas de place, qu'il y pas de lieu pour soigner comme il faut, alors c'est une question compliquée. (r2, p.1-2)

Tout de suite, une militante-intervenante questionne sa perspective comme allant à l'encontre d'un militantisme *antimanicomial*. L'animatrice cadre le débat en argumentant que ce n'est pas un sujet à aborder durant les « informes » mais plutôt lorsqu'il en sera question à l'ordre du jour. On décide que le thème « drogues et internements » sera le deuxième point du débat. Lorsqu'il arrive, d'emblée un militant-usager raconte le lancement de la *Frente* ainsi : « C'était très bien là-bas à l'UERJ (...) la table à laquelle j'allais participé a déchiré, il manquait juste que les médecins disent: Nous allons prendre le pouvoir... du pays (...) et légaliser la drogue » (r2, p.25) Puis, une militante-intervenante exprime comme suit son désaccord à ce que les militants du *núcleo* thématisent les internements involontaires ou forcés par le biais d'un plaidoyer pour plus de services, dans une réponse directe au récit mené en début de réunion :

> [J]e pense que c'est un point qu'on devrait débattre: Quelle est la bannière de la *Frente*? Ce n'est pas la légalisation. C'est quoi? Le développement du réseau de santé mentale. (...) CAPSad (Centres d'attention psychosociale alcool et autres drogues) et etc. Je pense que nous, en tant que militants du mouvement *antimanicomial*, au moins on peut s'appeler ainsi, militant, n'arrête pas d'insister que ceux qui ont besoin d'être internés ne sont pas internés, je trouve ça super compliqué, K[87], très compliqué. Parce qu'on a une politique à Rio de Janeiro et au Brésil extrêmement fasciste, n'est-ce pas? Et on ne peut pas jouer avec ça, on ne peut pas donner du lest aux mecs (...) Alors par exemple, moi là-bas dans mon service (...) il y a un cas gravissime et j'ai besoin d'interner, je vais interroger ce cas, je peux même tenter de l'interner. Ce qu'on est en train de discuter ici c'est une mairie qui pose l'internement forcé comme politique de gestion (...) Tu comprends? C'est ça qu'on débat ici. Alors par exemple, la *Frente* est contre n'importe quel type d'internement, le mouvement aussi. Alors si je vais dans mon réseau, avec mon proche etc. Le réseau est précaire, on le sait. Parfois on y

[87] Militant ayant fait le récit de l'internement forcé en début de réunion.

> va [au service] il n'y a pas de travailleur. Le travailleur travaille 30 heures/semaine pour recevoir 1200 *reais*[88]. Aujourd'hui les bénéfices des usagers[89] sont plus élevés que le salaire du travailleur. C'est pas certain mais c'est la vérité. Alors ok, moi avec mon proche, avec mon amie qui utilise la cocaïne et décompense, je peux désespérer et l'interner, individuellement. En tant que mouvement social on ne peut pas faire ça. (r2, 26-27)

Lors de cette réunion, un autre débat a lieu, concernant cette fois la légalisation des substances illicites. Durant une prise de parole, un militant-usager énonce comme suit sa position :

> [S]ur la légalisation, je suis contre et je vais vous dire pourquoi. Un des motifs directs qui m'ont mené à la santé mentale et à l'internement furent la marihuana et la cocaïne ok ? C'était un des motifs, logiquement qu'il en existe d'autres bien pires. Ça a déclenché. C'est un déclencheur avec une série de facteurs comme des traumas d'enfance (...) passés et qui m'ont conduit aux drogues et, en conséquence, au trouble bipolaire. C'est pour ça que je suis contre la légalisation, seulement à cause de ça. Parce que je sais que les drogues font du mal, tu comprends ? Chaque individu a un métabolisme, certains supportent, d'autres non, ok ? Donc c'est ma situation, j'ai affronté l'hospice, j'ai affronté plein de choses. (r2, p.30)

Une militante-intervenante contre argumente comme suit :

---

[88] L'équivalent à environ 450 dollars canadiens

[89] Le « Bénéfice de prestation continuée » (BPC) consiste en un salaire minimum mensuel (équivalent à 788 reais en 2015, soit environ 295 CAD) aux personnes ayant une « déficience ». Est considérée une « personne avec déficience, celle ayant des empêchements de longue durée de nature physique, mentale, intellectuelle ou sensorielle, lesquelles, en interaction avec diverses barrières, peuvent obstruer sa participation pleine et effective dans la société en égalité de conditions avec les autres personnes» Article 20 de la Loi organique de l'assistance sociale (Brasil, 2015). Toutefois, selon le cas, d'autres « bénéfices » peuvent aussi être accessibles tels que la retraite par invalidité par exemple.

> Premièrement, on discute toujours la légalisation dans un espace trop rapide. Je pense que ça devrait être à l'ordre du jour (*pautado*[90]) pour qu'on puisse discuter individuellement, sur la marche (de la marijuana/cannabis), qu'est-ce qui est revendiqué sur la légalisation. Parce que si je parle un peu de ce qui est revendiqué (*pautado*) comme légalisation quelques personnes vont changer d'avis. Parce que c'est évident que la légalisation... évident non mais pourquoi est-ce que je dis ça ? Pour ne pas trop déconner. Pourquoi est-ce que la *Frente* revendique (*pauta*) la légalisation? Parce que aujourd'hui le principal mode d'assassinat des pauvres est à cause des drogues. Ça c'est le principal angle par lequel nous revendiquons (*pautamos*) la légalisation des drogues. La légalisation c'est pas pour l'usage indiscriminé de la drogue, ok? (...) C'est pour que l'État s'occupe de la drogue. Et ainsi il va commencer la règlementation de la drogue: qui peut utiliser, si peut utiliser, quelles drogues vont être libérées, libérées pour commercialisation (...) Je ne fume pas d'herbe (*maconha*), parce que j'ai déliré quand j'ai fumé. Je trouve, oui, que les personnes délirent trop (*piram demais*) avec l'usage de la marijuana. Je suis d'accord avec tout ce que tu as dit mais je pense que la revendication (*pauta*) de la légalisation elle n'est pas juste pour nous, ok ? (...) C'est pas la légalisation qui fait la personne expérimenter les drogues ou non. Tant et si bien que personne de nos jours n'utilise pas de drogues et c'est pire. C'est pire parce que si tu veux avoir accès à un joint aujourd'hui, pas un joint mais de la cocaïne, d'une certaine façon tu dois aller à un certain endroit et cet endroit en soi il est dangereux, n'est-ce pas ? (...) C'est ça que la réduction de méfaits fait, mec, légalisons pour pouvoir discuter (*pautar*) dans la société. Dans ce sens, en aucun moment une apologie à l'usage de drogues. Ils veulent discuter avec l'usager de la santé mentale (...) Je pense qu'on doit avancer dans le débat et qu'on a toujours discuté de ça d'une forme trop pressée. Sur notre participation à la *Frente*, (...) je suis là-bas en tant que [représentante du] *núcleo.* Par exemple, je ne défends pas la légalisation là-bas (...) parce que je sais que cette revendication *(pauta*) ne fait pas consensus ici. D'ailleurs je dis ceci : Le *núcleo* n'est pas pour la légalisation mais nous sommes là [présents dans les réunions de la *Frente*]. (r2, p.31-32)

Cette discussion autour de la légalisation des « drogues », tout comme la précédente sur l'internement, pose, entre autres, une question qui mérite d'être

---

[90] Ces mots sont particulièrement difficiles à traduire vers le français : *pautar/ pautado/ pauta.* Ils référent à mettre sur la table, à l'ordre du jour un thème, une revendication. Amener une discussion sur l'arène publique.

creusée, soit celle de la place de l'expérience individuelle versus l'« intérêt collectif » dans le militantisme au sein d'un mouvement social. C'est une question connue de la littérature sociologique sur les mouvements sociaux, car plusieurs auteurs considèrent que les nouveaux mouvements sociaux (NMS) auraient comme spécificité le fait d'apporter la question des dimensions personnelles dans l'arène publique (Melucci, 1996 ; Cefaï, 2007).

Au sein du *núcleo*, si les expériences de la « folie », de la souffrance psychique et de la psychiatrisation semblent être une référence constante de la part des militants-usagers quand il s'agit de thématiser leur militantisme – thème qui d'ailleurs génère controverse (voir prochaine section) – leur positionnement quant à la « question des drogues » semble aller puiser aussi dans leur expérience avec ces dernières. Dans le débat autour de l'internement, il est possible de saisir que l'expérience de chacun auprès des « usagers de drogues » est amené différemment de la part des militants-intervenants participant au débat et semble jouer sur les manières dont la nécessité d'interner est comprise. Bref, tout en se donnant à l'exercice collectif de construction d'un point de vue commun, de ce qui sera le positionnement public du mouvement social concernant la question des drogues et de l'internement involontaire/forcé des usagers, lors des débats, les points de vue varient selon les expériences, préjugés, distance/proximité, affects et croyances.

Enjeux des débats : expériences et résistances

Comment comprendre l'émergence de résistances, réticences et plaisanteries de la part de plusieurs militants-usagers quand il s'agit de thématiser la légalisation des drogues ? Elles sont apparues de différentes manières, soit dans la volonté

de vouloir quitter le débat, de retrouver dans les désagréments vécus dans sa propre histoire et dans l'abstinence actuelle les raisons de s'y opposer ou dans l'humour qui rit de l'invraisemblance d'une société où les drogues seraient libérées. Lors des réunions, tandis que je participais à leur émergence, ces résistances/réticences et plaisanteries m'ont intriguée et il me semble qu'elles permettent de poser quelques questions pertinentes à la tentative de comprendre le pli politique et la participation des usagers à ce dernier.

Tout d'abord, il y a la question morale, le tort qui pèse sur lesdits « drogués » – et encore plus sur les trafiquants – et l'amalgame entre l' « addiction » et tout un ensemble de comportements marginaux, y compris la criminalité, véhiculés par les médias de masse brésiliens et présents dans la société. Or, il m'a semblé assez clair que certains usagers de services de santé mentale tenaient à se distinguer des usagers de drogues. Et pourtant, au sein même du *núcleo*, un usager assume sa consommation et participe à quelques réunions en état d'ébriété. Ceci dérange quelques participants mais pas au point de l'exclure même si, à un moment donné, lors d'une réunion, il est pointé par un autre militant comme preuve vivante que les drogues sont « chose du démon ». Bref, cette question sera reprise au chapitre suivant lors de la discussion sur la micropolitique inclusive (section 5.3).

Ces résistances permettent aussi de poser une autre question : est-ce que les militants-usagers se pensent en tant que groupe d'intérêt ? Plusieurs affirment l'importance de la défense de leurs droits, une des « causes » de la lutte. Aurait-elle prévalence sur la question de la circulation de la différence et de la lutte contre toute forme d'enfermement ? C'est le rapport entre deux causes de la lutte qui semble être en jeu ici. Les droits des usagers et la circulation sur le territoire entrent en tension lorsque la circulation concerne aussi d'autres

différences ou d'autres populations de personnes marginalisées. Si le MNLA est là pour défendre les intérêts et les droits des « fous », pourquoi ne pourrait-il pas défendre aussi celui d'autres populations marginalisés et particulièrement visées par des pratiques d'enfermement, soit lesdits « drogués » ou itinérants?

Ces résistances/réticences peuvent aussi être comprises à partir du rapport du mouvement à l'État. Si la société et l'État semblent cibler le « problème du crack » comme fléau du moment et ainsi déployer toute une panoplie de dispositifs de contrôle et coercition dont les internements forcés, est-ce que le MNLA doit se laisser dicter son agenda par ces derniers ? En d'autres mots, en tant que mouvement social et donc espace de luttes autonome vis-à-vis de l'État, les résistances signifient aussi résister à ce que l'agenda de ce dernier s'impose à celui du mouvement.

Bref, si les questions de l'enfermement et du non-respect des droits concernent aussi les usagers de services de santé mentale et la lutte *antimanicomial*, si les interventions concernant la « toxicomanie » sont aussi du ressort des politiques de santé et de santé mentale en particulier, c'est tout un autre champ de luttes, connaissances et interventions demandant aussi d'autres expériences et compétences que le MNLA investit en s'engageant à la *Frente*. Afin de suivre les débats entre prohibitionnistes et légalistes, les questions de criminalisation ou de légalisation, l'approche de réduction de méfaits versus l'absentéisme, et j'en passe, il est nécessaire d'activer toute une panoplie de questions, interventions et réflexions concernant le champ du droit, de la santé, de la criminologie, etc. Les résistances des militants-usagers à s'engager dans la lutte pour le respect des droits des « usagers de drogues » et des « itinérants », et les arguments parfois émotionnels, moraux ou religieux concernant les substances illicites et leur possible légalisation, peuvent être compris comme des signes de non-

politisation ou de perspectives réactionnaires de la part de ces derniers. Ce chemin interprétatif, en plus de porter lui aussi un jugement, me semblant un peu simpliste, tentons une autre approche.

Les luttes autour des « substances illicites » sont, pour plusieurs militants, nouvelles et elles n'ont pas parcouru le même chemin que dans le champ de la santé mentale ou de la « folie » – en termes de vécu, de discussions, de débats, de confrontations, d'actions collectives, entre autres. De plus, c'est aussi la spécificité des expériences qui soutiennent leur lutte qui est en jeu. Il est intéressant de noter que durant ma recherche, les *Frentes,* à Rio de Janeiro comme ailleurs au pays, peinaient à inclure les « usagers de drogues » dans leur militantisme et, si ce n'était pas encore possible pour ces derniers de trouver des tribunes, certains militants-usagers du *núcleo* ne semblaient pas prêts non plus à leur « prêter leur voix ».

Mais la situation est encore plus nuancée que ça. Au sein même du *núcleo,* certains militants sont devenus des usagers de services de santé mentale à cause des internements (souvent de force) pour désintoxication. Si certains sont contre la légalisation à cause de ça, d'autres en sont des fervents défenseurs pour la même raison.

Or, au sein du *núcleo,* la cohabitation des différences passe aussi par la cohabitation entre différentes expériences de la folie dont celle qui passe par l'utilisation de substances psychoactives licites et/ou illicites. Ceci fait peut-être du MNLA un important interlocuteur dans les débats concernant les rapports entre drogues et société. Mais un autre apport du MNLA au débat semble être le militantisme des personnes concernées, ce qui a été visible lors du lancement de la *Frente* et de l'intervention très appréciée d'un militant-usager.

Les débats concernant la question des drogues et droits humains permettent, eux aussi, de penser les singularités du militantisme des usagers et des intervenants. L'ancrage lors des prises de parole dans la *roda* de l'expérience de la « folie et de l'enfermement » fait en sorte que certains militants-usagers sont contre la légalisation parce que la consommation de drogues a joué un rôle négatif dans leur histoire personnelle, en déclenchant des délires, par exemple, alors que d'autres sont pour la légalisation parce que le dispositif de « traitement des usagers de drogues » les a enfermé entre les murs de l'asile, et ils souhaitent que cela ne se reproduise plus. Lors des prises de parole des militantes-intervenantes, leur positionnement dans le débat semble s'ancrer plutôt sur leur expérience militante de lutte contre les injustices et violences actuelles qui ont élu l'« usager de drogues » comme cible. Ce deuxième registre de prise de parole (dans lequel certains militants-usagers se trouvent aussi) s'articule en tant que discours rationnel qui tend logiquement à la légalisation comme solution ou piste de sortie au cercle vicieux de la criminalisation et de la violence entourant le commerce illicite des drogues à la lumière des exemples des expériences portugaise, uruguayenne et californienne. Ceci ne veut pas dire que les positions soutenues par des militantes-intervenantes ne sont pas connectées avec leur propre expérience avec les substances illicites mais qu'elle est moins thématisée de leur part que celle des « usagers » lors des discussions.

Les préjugés de la part des « usagers », moins énoncés de la part des intervenantes, peuvent être pensés comme s'enracinant dans le contexte social vécu. Les intervenantes progressistes et de gauche, faisant preuve d'une grande ouverture puisque militant côte à côte avec des « fous », sont peut-être mieux outillées à ne jamais juger à cause de leur propre expérience de formation (elles sont pour la plupart psychologues) et d'engagement. Ce sont aussi des jeunes

militantes, porteuses peut-être d'une « nouvelle radicalité » (Benasayag et Aubenas, 2002) investissant les marges (Graeber, 2014) et influencées par la trajectoire déjà parcourue par la Réforme psychiatrique. Je m'inclus d'ailleurs dans ce sous-groupe. Ainsi, pour nous, les « populations » marginalisées (fous, itinérants ou toxicomanes) méritent également du respect et une voix. Mais entre ces populations, d'autres enjeux se jouent. Cette tension de points de vue fait travailler les certitudes car même les meilleures intentions militantes sont confrontées au poids symbolique socialement situé entourant la « drogue » et les militants du MNLA n'en sont pas à l'abri.

Les analyseurs : invisibilité des marges et porosité entre les luttes

Plusieurs analyseurs émergent ainsi de ces débats corsés. Je vais tenter de les nommer tout en les posant comme des problèmes, questions et avenues d'analyse pouvant contribuer aux débats et à la poursuite de l'analyse cartographique.

Tout d'abord, il y a un lien évident avec la question de la circulation des personnes et de la différence dans le territoire, abordée plus haut, étant donné que les internements forcés viennent non pas limiter cette circulation (comme c'est le cas pour le passe libre) mais plutôt l'arrêter : enlever les personnes itinérantes/droguées/folles du territoire, les sortir du jeu en les faisant disparaître de l'espace public et en les enfermant ailleurs. C'est une question d'invisibilité des personnes marginalisés et ainsi des « maux » qu'elles peuvent incarner, dont l'usage des drogues et du crack en particulier est perçu par la population comme le plus effrayant et est ainsi utilisé pour justifier leur traitement de force. Bref, la folie est concernée par association, elle appartient au

spectre terrifiant de l'image véhiculée du « *cracudo* » (consommateur de crack), soi-disant capable de tout et n'importe quoi pour consommer – qui ne se maîtrise pas donc aussi fou –, que le dispositif de répression allié aux médias de masse dissémine pour se justifier.

L'invisibilité forcée des marges, sous prétexte de protection de la population générale et pour « sauver » les personnes concernées en tant que victimes de la drogue, compose un autre élément des pratiques « néo-hygiénistes » étudiées par plusieurs chercheures brésiliennes (Silva, 2014 ; Gatto, 2011) et constitue un point névralgique de non-respect des droits humains et, en même temps, assure une ville moins violente en apparence, soi-disant « propre[91] ». Et c'est avec ces soi-disant « ordures humaines » (car quand on parle de nettoyage c'est de ça qu'il est question) – que la ville hôte de la Coupe du Monde de 2014 et des JO de 2016 s'efforce de cacher – que des usagers-militants résistent à s'identifier. Il s'agit d'une grande contradiction ouvrant un débat politique pertinent car mettant en évidence « l'échec » de la division des mouvements sociaux par secteurs ou types de populations marginalisées. Ainsi a lieu une rhétorique de différenciation qui pourrait s'énoncer ainsi : « fou oui mais pas drogué », et qui pourrait être reprise par d'autres populations de personnes marginalisées et s'exprimer de la manière suivante : « pute oui mais pas folle » ou « drogué oui mais pas gay », ou « l'indépendance oui mais sans ces immigrés » et ainsi de suite.

La continuité du débat au sein du *núcleo* et la discussion avec ses résistances et réticences autour du thème des drogues renvoient à une porosité du mouvement laissant entrer dans sa *roda* d'autres thèmes que la folie, ou plutôt une sensibilité

[91] Lors de mon séjour à Rio, l'utilisation du terme « ville propre » ou « nettoyage de la ville » de la part de plusieurs personnes (y compris universitaires, militantes) en faisant référence à l'invisibilité des marges m'a frappée plus d'une fois.

et vigilance envers les nouvelles formes d'enfermement et d'exclusion. S'agit-il d'un retour de l'asile, avec des dispositifs composant avec le religieux qui seraient la face néolibérale et brésilienne de l'enfermement ? C'est l'image d'une ville propre, remplie de vitrines où circulent les touristes et tentant de cacher ses marges dans l'invisibilité, sous prétexte de les traiter.

La lutte pour libérer l'expérience de la folie peut ainsi être investie comme lutte contre toutes formes d'enfermement. C'est le chemin qu'elle semble avoir poursuivi suite à la recherche étant donné que, durant la rencontre nationale de 2014, le MNLA se positionne « pour la légalisation des drogues », « pour une approximation avec l'abolitionnisme pénal » et notamment, au point 10 de sa lettre ouverte, de la manière suivante : « La place de la folie est dans la ville! Plaidoyer pour la libre circulation dans la ville et pour l'occupation des espaces publics avec des modes pluriels d'existence, garantissant le respect de toutes les personnes, avec toutes les différences, choix et modes de vie » (MNLA, 2014a)

Les discussions dans la roda concernant la question des « drogues » et de l'internement forcé de ses utilisateurs dans l'espace public permet ainsi de problématiser les porosités et liens entre mobilisations, expériences (personnelles et militantes, de la folie et de l'usage de drogues, de l'aide et de la souffrance), usagers de services de santé mentale et usagers de substances illicites, entre itinérance, santé mentale et toxicomanie. La controverse qu'elle suscite au moment de notre recherche sur le terrain permet de saisir comment un mouvement en train de se faire, dans ses espaces de délibération, est difficilement réductible à un seul discours ou point de vue et ce, même si le discours prononcé sur l'espace public et les revendications sur lesquelles les militants s'accordent peuvent donner l'impression du contraire. C'est la mésentente continuelle, avec des moments où on s'accorde sur des

revendications communes[92], qui fait en sorte que le débat se poursuit en continuant de composer un espace politique.

4.2.3 Le militantisme des usagers : enjeu de la scission

Tel qu'évoqué plus haut, la participation ou plutôt le militantisme des personnes utilisatrices de services de santé mentale – personnes psychiatrisées (ou vivant avec la souffrance psychique) nommées au Brésil les usagers (*usuários*) – au mouvement *antimanicomial* et particulièrement à son antenne de Rio de Janeiro est un enjeu important de la présente recherche pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, tel qu'évoqué au chapitre précédent (chapitre III), c'était l'objet de la recherche avant l'entrée sur le terrain mais aussi durant celui-ci, même si la manière de l'aborder et de le concevoir change et, par conséquence, il se transforme. Ainsi du « mouvement des usagers » au militantisme de ces derniers, la présente recherche a toujours porté un intérêt envers l'engagement politique des personnes psychiatrisées. En fait, les prises de parole s'adressant directement à la recherche durant les réunions du *núcleo* sont fortement teintées par ce thème. Ceci s'explique par le fait qu'en plus d'avoir présenté oralement mon thème de recherche (et moi-même en tant que chercheure) lors de plusieurs réunions, mon projet de recherche est présenté formellement (par écrit) lors des deux réunions enregistrées à travers le formulaire de consentement éthique distribué et signé par tous les participants en début de réunion. Celui-ci s'intitule « Le mouvement des usagers de services de santé

---

[92] Dans le cas du MNLA, c'est notamment lors des Rencontres nationales que les militants s'accordent sur les luttes et bannières à poursuivre à l'échelle du pays. C'est à ce moment-là que le mouvement laisse des traces de ses revendications (rapports des rencontres).

mentale au Brésil : pli politique de la folie ? » et propose de « comprendre le mouvement des usagers de services de santé mentale et sa contribution au « devenir protagoniste » (*protagonismo*) des personnes vivant avec la souffrance psychique » (voir annexe A)

Deuxièmement, tel qu'évoqué au chapitre II, cet enjeu apparaît dans le discours des participants à la recherche (lors des réunions et des entretiens) comme marque de distinction du MNLA par rapport à l'autre aile du mouvement *antimanicomial* à l'échelle nationale, le RENILA. Il évoque des conflits et ruptures, comme par exemple la version portée par les militants du MNLA de Rio de la scission (*racha*) du mouvement national. Le thème de la participation des usagers au mouvement, ou plutôt du militantisme des usagers, est ainsi un enjeu non seulement de ma recherche mais du mouvement lui-même.

Troisièmement, le militantisme des usagers est indissociable d'autres enjeux qui seront abordés plus bas tels que la division du mouvement par segments (chapitre V), la question de la circulation de la parole au sein du *núcleo* (chapitre V), la question de l'« empowerment » ou de la démocratisation (chapitre VI). Bref, c'est un enjeu central étant donné qu'une spécificité du MNLA à l'heure actuelle se situe dans l'engagement des usagers et l'investissement, de la part de ces derniers, d'un devenir militant. La production du pli politique implique faire mouvement avec la folie en faisant le pari du militantisme des « fous » dans une composition avec le militantisme des intervenants et des proches.

Ainsi, ce thème ne sera pas épuisé dans la présente section. Il reviendra toujours, comme une chanson collée à la tête ; c'est en quelque sorte le chant collé à la thèse. Je l'aborderai ici tel qu'il a été discuté au sein de la *roda* du *núcleo*, c'est-à-dire tel qu'il a été explicitement thématisé lors des réunions en coprésence. Mais

ce thème sera repris ailleurs, l'analyse se redéployant sur d'autres sources, soit lorsqu'il est abordé par les participants aux entretiens (chapitre VI) ou selon mes observations du déroulement et de la distribution de la parole durant les réunions (chapitre V). C'est en croisant ces différentes manières d'aborder, de débattre et d'expérimenter le problème de la participation des personnes concernées à la lutte *antimanicomial* que nous pourrons comprendre l'agencement entre folie et militantisme dans la production du pli politique.

Discussions dans la *roda*

Avant même mon arrivée à la *roda,* lors d'un séminaire à la UFF (voir chapitre III), deux positions quant à cette question ont été prononcées. Le militant-chercheur Francisco[93] évoque la participation massive de la « base » au MNLA comme priorité actuelle du mouvement tandis que les nouvelles générations d'intervenants s'éloigneraient. Pour Ana, militante-intervenante très active au sein du *núcleo,* malgré une participation beaucoup plus importante en termes numériques desdits usagers, les intervenants occupent le lieu de parole. Bref, tous les deux abordent le militantisme des usagers ou de la « base », l'évoquant comme étant une caractéristique du mouvement à Rio de Janeiro à l'heure actuelle.

Contrairement aux deux thèmes abordés plus haut (passe libre, internement forcé), celui du militantisme des usagers n'a jamais été à l'ordre du jour des réunions durant ma recherche sur le terrain. Ainsi, soit il est apparu lors de

[93] Francisco appartient à la catégorie de militants dits « ponctuels » étant donné que malgré sa proximité avec les militants du *núcleo* et sa présence dans les actions publiques (18 mai, rencontres nationales) il ne participe pas aux réunions, au mouvement dit « organique ».

prises de parole sur d'autres thèmes, soit il a été déclenché par la recherche. Il permet de penser la dimension participative/intervention de la présente recherche cartographique en tant que processus qui non seulement participe aux discussions mais qui déclenche certaines d'entre elles.

Lors des deux réunions enregistrées et notamment de la deuxième, j'avais déjà interviewé plusieurs des militants présents et nous avions discuté en tête-à-tête du thème de la participation des usagers (voir annexe B). Si dans la première réunion enregistrée le thème apparaît de façon plutôt marginale lorsque certains militants-usagers parlent de leur participation, lors de la deuxième il prend toute la place en début de réunion et devient un sujet de discussion.

À la première réunion enregistrée, le thème de la participation surgit lorsque le débat porte sur l'organisation de la prochaine rencontre nationale. Un militant-usager s'exprime ainsi :

> Je suis vice-président de Mouettes. Ça fait dix ans que je suis dans le mouvement. Depuis l'époque de Isaura j'étais déjà secrétaire, depuis l'époque que la lutte a commencé. Je suis de retour avec l'association d'usagers et proches de X (un service de santé mentale), secrétaire, certains documents c'est moi qui signe (r1, p2)

Cette prise de parole de la part de quelqu'un de très assidu aux réunions mais qui prend la parole rarement indique que la participation des usagers passe aussi par l'engagement dans des associations d'usagers et de proches soutenues par les travailleurs des services de santé mentale (Souza, 2001 ; Vasconcelos, 2007). Ce militant situe sa participation dans ce que Vasconcelos appelle le « mouvement d'usagers », qui n'est pas forcément en lien avec la lutte *antimanicomial* mais qui concerne tout engagement des « usagers » dans des

associations ou autres initiatives du troisième secteur dans le champ de la santé mentale.

Plus tard durant la première réunion enregistrée, juste après la discussion sur la proposition de former un comité pour acheminer la question du passe libre, c'est le tour d'un autre militant-usager thématiser sa participation comme suit :

> Je n'ai pas voulu participer de ce comité, de cette organisation parce que je veux aller à cet évènement dont Tatiana a parlé, qui va avoir lieu, j'y vais. [*En s'adressant au secrétaire qui prend des notes*] Tu peux noter que je vais participer là-bas. C'est que je ne sais pas discuter aussi, beaucoup, des collègues à moi discutent beaucoup mieux que moi. (r1, p.20)

Il évoque un autre espace de participation, une manifestation lors de la journée pour les droits humains ayant la lutte contre l'internement forcé comme bannière. Il me semble que cette affirmation de l'envie de participer à une action collective et que cette participation soit signalée vient suivie de ce qui peut être pensé comme une réticence à prendre la parole dans un espace politique fonctionnant notamment à travers des « discussions ». Quand ce militant-usager affirme « des collègues discutent mieux que moi », on peut le comprendre non seulement comme un aveu de sa difficulté à prendre parole lors des discussions mais aussi comme une manière de donner légitimité à ceux qui « discutent mieux que moi ». Bref, il est intéressant de noter que la participation à un agencement d'actions collectives n'engageant pas forcement la prise de parole, telle qu'une manifestation – à laquelle les réunions du *núcleo* donnent accès –, soit évoqué par un militants-usager peu loquace mais très présent aux réunions comme lieu de militantisme. La participation à des associations ou à des événements artistiques dans le champ de la santé mentale sont aussi souvent évoqués lors des réunions par des militants-usagers. Ceci permet d'envisager le

militantisme des usagers comme investissant d'autres lieux et d'autres configurations que l'assemblée délibérative : une manifestation dans l'espace public ou une *roda* de théâtre de rue[94] par exemple.

C'est à la deuxième réunion enregistrée – la dernière à laquelle j'ai participé – que le thème de la participation/militantisme des « usagers » dans le mouvement est devenu un enjeu de discussions. Tous ceux qui n'avaient pas été présents à la réunion précédente venaient de signer le terme de consentement éthique (voir annexe A) et il me semble que cela a aidé à lancer la discussion. Elle a eu lieu alors que le point à l'ordre du jour était les incertitudes quant au lieu de réalisation de la prochaine rencontre nationale du MNLA. Il a alors été question des différences entre le MNLA et le RENILA, des incompréhensions concernant la scission (*racha*) et des tentatives de réunifier le mouvement. C'est d'abord une militante-intervenante qui aborde le sujet comme suit :

> [I]ls [sensés accueillir la prochain rencontre nationale] n'étaient pas très au courant de cette question RENILA et MNLA, ils croyaient que c'était un seul mouvement national conjoint. (...) Maintenant nous devons clarifier ces choses, clarifier. (...) Je pense ainsi, je pense que la chose doit être transparente e, e, e,. Moi-même, j'ai une position, je n'étais pas contre la scission (*racha)*, je pense qu'on a besoin de personnes stratégiques, qui réunissent les conditions et qu'on a besoin de la base aussi, ok ? J'ai toujours pensé cela, c'est pas moi qui a voulu ce *racha,* n'est-ce pas? Maintenant, il a des différences, dans la forme de participation. Les usagers qui sont allés dans le RENILA ont fini par revenir à cause de questions concernant la forme de participation. La différence ne se situe pas dans le projet de la lutte *antimanicomial* mais dans la forme d'être en relation (*lidar*) avec les militantes. Alors ma position est qu'il y a Rio là, au milieu, et il faut qu'on porte une position claire (...) Et cette question de la relation avec le RENILA, si nous allons tenter de faire des rencontres conjointes ou

[94] Lors de la recherche sur le terrain, j'ai observé une manifestation publique ayant la *roda* de théâtre de rue comme principal dispositif lors d'une manifestation intersectorielle entre santé mentale et culture. Pour une analyse de ce dispositif artistique, voir Schäppi, 2015.

> non. Parce que ça c'est toujours présent, interfère, n'est-ce pas ? Alors ma position est que nous devons donner un acheminement, je ne sais pas lequel, je ne suis pas en train de faire une proposition, je sais seulement que ceci ne peut pas rester flou. (r2, p.9-11)

Cette militante-intervenante énonce une question qui semble définir non seulement la spécificité du MNLA vis-à-vis du RENILA mais aussi la position du *núcleo* de Rio par rapport à d'autres *núcleos*, moins habités par l'histoire du mouvement et par les enjeux de la scission. Elle l'énonce dans les termes de la « forme de participation » et lance ainsi un débat.

Les prises de parole qui suivent portent sur la réunification ou non du mouvement avec le RENILA. Un militant-usager apporte sa position au débat comme suit :

> Écoutez, je voulais juste clarifier quelque chose. La rupture du mouvement qui a eu lieu spécifiquement à la rencontre de Miguel Pereira (...) Pourquoi cette rupture est arrivée? Parce qu'une partie du mouvement, une grande partie du mouvement n'acceptait pas beaucoup la voix de l'usager (...) Il inventait, il voulait inventer durant les mêmes jours que la rencontre un marché (*feira*) pour que les usagers aillent au marché et que la discussion continue acérée (*quebrando o pau*), pour exclure les usagers de la discussion et que les professionnels puissent continuer de se battre. C'est-à-dire, une sorte de guerre d'egos. (...) Alors il a eu cette rupture, pourquoi ? Parce que ces gens n'acceptaient pas les usagers (...) On a tenu bon, les usagers voulant voix, ils ont besoin de militer, ils ont besoin de leurs droits, ils ont besoin de lutter pour leurs droits. Il faut oui avoir une voix, ok ? Alors nous avons enraciné nos pieds (*fincamos o pé*) et sommes restés dans le mouvement. Une partie est sortie et a changé dans un autre mouvement. Actuellement, d'après ce que je vois à travers les articulations sur internet, plusieurs personnes travaillent, comme des petites fourmis, pour tenter de réunifier, tu comprends ? Ils travaillent comme des petites fourmis pour tenter de revenir à comment c'était avant. C'est difficile, c'est compliqué ? Oui mais je pense qu'on doit aussi rentrer dans ça (...) tenter de réunifier tout ça, parce que c'était une très bonne gang, même si je ne suis pas d'accord avec certaines positions politiques de l'autre côté, de

> certaines personnes, mais c'étaient des personnes chevronnées, avec une histoire dans le mouvement depuis l'époque du MTSM (...) Mais nous devons leur prouver que nous, usagers, avons la capacité d'avoir une voix, de ratiociner et de savoir argumenter, savoir formuler des projets, savoir... tu comprends? Défendre nos intérêts. Ok? On doit leur prouver ça pour qu'ils se rendent. Il y a des usagers avec diplôme de maîtrise (...) Alors j'estime qu'on doit penser, réfléchir beaucoup à cette réunification du mouvement, ok ? Et tenter de tirer les gens pour qu'ils reviennent, tenter de les attirer de façon positive, ok ? (r2, p.11-13)

Cette prise de parole très dense énonce à la fois sa compréhension de la tentative d'exclusion de la voix des usagers comme enjeu central à la scission qui a eu lieu en 2001 mais aussi ce qu'il entend comme étant cette voix ou cette participation. Tout en plaidant pour une réunification du mouvement, ce militant-usager définit ce qu'on peut situer comme un type spécifique de participation, soit une participation politique pensée en tant que « capacité d'avoir une voix », de « ratiociner, d'argumenter et de formuler des projets » de « défendre ses intérêts (des usagers) ».

Ensuite c'est le tour d'une militante-intervenante de prendre la parole pour affirmer, entre autres, ceci :

> Je suis d'accord avec certaines choses que X apporte [dernière prise de parole transcrite]. Comment a eu lieu la scission (*racha*) et toute l'évaluation de celle-ci (...) La différence étant que le RENILA s'empare / instrumentalise (*aparelha*) n'importe quelle possibilité d'organisation en santé mentale. Par exemple, une discussion de drogues a lieu, ils vont et s'emparent (*aparelham*) (...) Les étudiants commencent à dire : nous voulons une Rencontre nationale. Qu'est-ce qu'ils font ? Ils s'emparent de ça (...) Vous êtes impressionnés parce qu'il y a des mouvements qui commencent à s'organiser en hostie (*pra caralho*), plein de travailleurs, comme ça [uniquement entre travailleurs] c'est beaucoup plus facile de dialoguer, ça c'est un fait. C'est le cas dans *Frentes* de drogues (...) Alors pour prendre position, je pense qu'il ne devait pas avoir le RENILA parce que c'est notre Rencontre nationale. (...) Maintenant, on a perdu pied de

> cette scission, je trouve que la scission est en train de se réunifier (r2, 13-15)

Si cette prise de parole ne porte pas directement sur la participation politique des usagers, elle énonce la facilité de « dialoguer » lorsque le militantisme au sein (et entre) des mouvements sociaux se fait uniquement entre travailleurs (intervenants). D'ailleurs, cette idée est énoncée encore une fois plus tard dans la même réunion, durant la discussion sur la *Frente*, lorsque cette militante affirme : «la *Frente*, il y a chaque fois plus de gens [participant aux réunions] (...) elle va grandir chaque fois plus parce que nous ne sommes pas en train d'accommoder les usagers » (r2 p25).

Ce qui semble être en question ici, c'est un enjeu qui revient non seulement lors des réunions mais aussi des entrevues. C'est la tension entre l'efficacité du mouvement et ses actions collectives, d'une part, et la manière dont se construit quotidiennement le militantisme « organique » d'autre part. Si le *núcleo* de Rio fait le pari d'une militance organique, c'est-à-dire d'une *roda* composée d'usagers où les micropolitiques (y compris la latéralité) s'expérimentent collectivement, est-ce que, ce faisant, elle perd en « facilité » et en « nombre », voire en effectivité macropolitique ? Que veut dire « accommoder les usagers » ? Est-ce qu'il s'agit de l'agencement folie-militantisme ? Est-ce que ce pari est aussi celui d'une démocratisation des espaces de mobilisation ?

Reprenons le fil des discussions. Juste après la première prise de parole de la militante-intervenante sur l'appareillement (*aparelhamento*) ci-haut, un militant-usager prend la parole dans un tout autre registre de discours pour dire ceci :

> Je pense que si on arrive à faire en sorte que les Rencontres [nationales] soient plus proches de Rio de Janeiro ou Vitoria (région sud-est) et pas au sud ou nord-est. C'est très rapide ce que je vais dire. Je trouve qu'on se réunit... je vais parler très rapidement avec vous. Je trouve aussi qu'on doit s'organiser, pour ne pas rater (*passar em branco*), de faire quelques Rencontres ici, pareil à celui qui a eu à Angra qui est plus près de do Rio, n'est-ce pas docteure Z? Bien sûr, avec tous les états mais comme X a dit, il y a des problèmes politiques là-bas, ok? On doit laisser le temps passer et s'organiser pour faire la Rencontre plus près de Rio. Hier j'ai même vu un lieu différent, près de Rio, mais au moins les gens y sont déjà, ok ? Comme ça, les gens qui ont moins de conditions, qui ne sont pas très formés dans ce travail qu'on fait [peuvent participer], ok ? (r2, p17)

Ce militant-usager fait une coupure en apportant au flux des discussions des questions concernant la proximité-distance physique de la prochaine rencontre nationale. Dans un ton très humble, il apporte la question de la précarité matérielle mais aussi de la « formation » qui a lieu au sein du *núcleo*. Il me semble qu'il fait référence d'une part aux militants-usagers formés aux discussions politiques autour de la *roda antimanicomial* et qui « parlent mieux » et, d'autre part, à ceux qui ne sont pas militants et qui ont « moins de conditions » tout en plaidant pour que ces derniers puissent participer à la rencontre nationale si elle a lieu dans la région sud-est du Brésil.

Une militante-intervenante (la même à laquelle il s'adresse lors de sa prise de parole) lui répond que, où que se déroule la rencontre nationale, il y aura toujours des usagers qui vont devoir se déplacer et qu'il n'est pas possible d'organiser des rencontres toujours près de l'endroit où l'on habite, mais qu'on trouvera le moyen de faire arriver les usagers à la rencontre. Dans la suite de sa prise de parole, cette même militante situe le RENILA socialement comme suit :

> Le rancissement (*ranço*) du RENILA d'élite, tu comprends? De plus académique, plus... plus... une chose qui a du pouvoir (...) les intervenants

> (*técnicos*) théoriquement peuvent payer leur hôtel, vont à n'importe quel endroit, vont en avion si jamais, soit ils payent, soit les institutions les financent, car ils vont au travail, n'est-ce pas ? Donc ça c'est la question. (r2, p.18)

Ainsi, suite à la coupure dans le flux des discussions qui apporte la question des difficultés de mobilité entre différents états brésiliens pour les usagers, s'ouvre dans la discussion une brèche pour que les différences entre militants usagers et intervenants soient thématisées. Ceci se produit en termes d'inégalité non seulement d'accès aux ressources mais aussi de langage, celui de « l'élite » ou « académique » et de pouvoir. Et l'enjeu du *racha* est ainsi situé en tant que distinction sociale entre ceux qui parlent entre eux comme militants travailleurs de la santé mentale et qui sont donc formés dans les universités et qui partagent un langage commun (technique, académique), et ceux qui parlent avec « la base », qui peut aussi être comprise comme base de la pyramide sociale.

La même militante continue sa prise de parole comme suit :

> Il existe une différence dans la façon du MNLA d'être en rapport avec la militance du projet, pas les idées de qui défend le projet *antimanicomial* mais la forme dont le processus évolue. Si on va souligner ça ou si on va tenter de changer ça. Nous devons faire une analyse profonde de la situation aujourd'hui et décider vers où nous allons. Ça va interférer sur la Rencontre nationale et où et comment (...) sur notre participation à la *Frente*. Je pense que nous devons approfondir ça, que c'est un peu... un peu flou (solto). Et il y a beaucoup de nouvelles personnes qui ne comprennent rien de ça, ok ? Et sont encore plus perdues. Je suis préoccupée dans ce sens. (r2, p.18)

Cette prise de parole situe ainsi la spécificité du MNLA dans la manière dont le processus militant se déroule. L'enjeu de la scission est ainsi considéré comme étant le processus de participation et l'inclusion des usagers dans la lutte plutôt

que les revendications et le contenu de ce sur quoi porte la lutte (les « causes »). Toutefois, la militante signale le problème déjà pointé par Francisco lors de l'entrée sur le terrain : celui de la transmission du processus, de la trajectoire et des enjeux divisant le mouvement en MNLA et RENILA aux nouvelles générations d'intervenants, fraîchement sortis des universités et qui ne comprennent pas comment deux ailes d'un même mouvement, portant les mêmes bannières, ne se réunissent pas.

Ensuite, c'est le tour d'un militant-usager de prendre la parole pour affirmer la place des usagers dans le mouvement comme suit :

> Être ou ne pas être RENILA ou MNLA ? Être ou ne pas être pour la réunification ? Je pense ceci. Depuis que j'ai commencé ma militance, (...) j'ai entendu beaucoup de personnes qui me disaient: « Le mouvement est des usagers, il n'est pas des professionnels, le mouvement est à vous, vous devez vous réveiller à ça. Il arrivera un jour où les usagers vont prendre la direction de ce mouvement ». J'ai toujours entendu cela (...) Je suis même d'accord mais je pense que rien ne se construit sans votre aide, sans l'aide des membres des familles, des professionnels, des étudiants (...) Mais pourquoi est-ce que je parle de ça ? Parce que qui a souffert dans la peau l'hospitalisation, vous savez, toutes ces choses, vous comprenez ? C'était nous. Alors nous avons le droit de revendiquer des droits. Nous avons le droit d'avoir des droits, n'est-ce pas? (r2, p.19)

Dans cette prise de parole, en plus de l'enjeu de la division par segments (usagers, intervenants, familles) et des rapports entre eux qui sera abordé plus bas (5. 2) il est aussi question de la spécificité et de la légitimité de la militance des usagers, fondée, d'après ce militant-usager, sur l'expérience de la violence asilaire. L'affirmation des droits est alors considérée comme revendication cruciale pour ce militant. La question de la représentation me semble aussi se poser dans cette prise de parole, dans le sens où les militants-usagers ne parlent pas uniquement en leur nom et avec leur expérience mais semblent pouvoir

affirmer le « droit à avoir des droits » de toute une population qui vit encore de nos jours de multiples abus et dont les droits sont bafoués non seulement au sein des hôpitaux psychiatriques mais parfois même dans les services substitutifs.

Ce militant propose d'inviter le RENILA à la rencontre nationale comme observateur, sans droit de vote car « plusieurs étudiants du RENILA veulent venir, savoir comment c'est. Comment c'est la voix de l'usager, eux qui l'ignorent ». Une militante rétorque ainsi « Ils ne l'ignorent pas ». Puis le militant-usager affirme qu'ils connaissent quelques usagers reconnus dans le champ de la santé mentale mais qui ne fréquentent plus le *núcleo*. Plusieurs prises de parole se superposent et ensuite il affirme: « Je pense qu'on devrait miser sur ça, oui (la réunification). Maintenant que personne ne vienne s'imposer pour dire que l'usager n'a pas de voix, sinon on se bagarre » (r2, p.20).

Ensuite, c'est le tour d'un militant-usager – très actif au sein du mouvement auparavant mais qui fréquentait moins les réunions lors de la recherche, et qui revenait pour la première fois lors de celle-ci – d'exprimer son avis pour la réunification et pour que la rencontre nationale ait lieu à RJ:

> Je voulais juste dire... Comment je vais dire? O W. (citation précédente) a raison quand il parle au sujet... que le mouvement est cassé, n'est-ce pas? C'est important qu'à la prochaine Rencontre [nationale], qu'elle soit à Itajaí ou à Niterói, que les 27 états du Brésil soient présents. (...) Je suggère Niterói (...) Pourquoi? Là-bas il y a le Caio Martins (stade de football), à Niterói, oui, il y a le Musée d'art contemporain, le bord de mer (...) Mais je trouve que c'est important que les 27 états participent de la prochaine rencontre. On ne peut pas rester cassé (...) ne peut pas être cassé, fissuré, ne pas participer. (r2, p.21)

Après quelques prises de parole sur le lieu et l'organisation de la rencontre nationale, c'est au tour d'une militante-intervenante de se positionner ainsi quant aux questions abordées plus haut :

> Je trouve chouette quand on dit: Pourquoi séparer usagers, membres des familles, travailleurs ? La singularité de chacun et ci et ça. Mais je ne pense pas que l'asile soit ceux qui ont vécu là-dedans. L'asile fait les CAPS de notre société. Si on finit avec l'asile, on finit avec plusieurs CAPS. Moi, par exemple, je suis pas ici pour revendiquer des CAPS sexuels, je crois souffrir beaucoup de préjugés du fait de ne pas être dans le même ordre sexuel que la majorité de la société, tu comprends? Alors d'une certaine manière c'est présent, même si je ne suis pas usagère de la santé mentale, et c'est dans ce sens que mes revendications (*pauta*) se situent chaque fois plus en dehors du réseau. Dans ce sens, le mouvement de lutte *antimanicomial* s'affirme historiquement pas uniquement dans les relations familles-travailleurs-usagers. Sans aucun doute c'est important que la voix des usagers soit garantie (...) Ça pour moi c'est clair. C'est clair que cette expérience, elle nous dit beaucoup. L'expérience d'être usager de la santé mentale (...) dit beaucoup de mon expérience d'être travailleuse [en santé mentale] (...) mais je pense, je discute beaucoup avec des professionnels, l'écoute clinique d'un militant est complétement différente de l'écoute clinique de quelqu'un qui n'est pas militant. En vérité, nous nous aidons tous, n'est-ce pas ? Je veux dire, ce n'est pas moi qui aide l'usager, l'usager m'aide aussi, dans ce sens. (r2, p.22)

Lors de cette prise de parole, entre autres, la question de la position de chaque militant dans un « segment » est questionnée. Elle propose de penser l'expérience de l'usager et celle du professionnel non pas dans leur rapport aux services (asiles, CAPs) mais à l'expérience même du militantisme, de la discussion en train de se faire côte-à-côte et qui connecte avec d'autres dimensions de la vie, y compris avec l'expérience au sein des services de l' « écoute clinique », par exemple. Cette militante semble ouvrir la notion de « savoir d'expérience » souvent associée aux « usagers » et leur expérience de psychiatrisation/ services de santé mentale à d'autres dimensions de l'existence

des militants. Ces dimensions peuvent, de mon point de vue, concerner aussi les rapports sociaux, la trajectoire et les rencontres, entre autres choses.

Elle enchaîne sur les groupes post-scission évoqués par une militante plus tôt dans le débat et, lorsqu'elle parle de la *Frente*, elle aborde la participation des usagers comme suit :

> Je ne suis pas d'accord qu'on discute [sur le thème des] des drogues ailleurs qu'ici (...) À Rio on est train de gagner de la visibilité en tant que *núcleo* (...) On doit s'assurer que c'est nous qui discutons les politiques concernant les usagers, les familles et les travailleurs, ok? Le *núcleo* et pas la *Frente*. La *Frente* a un agenda spécifique, auquel le *núcleo* contribue, mais ne viens pas vouloir organiser les usagers ou les travailleurs ou les familles (...) Ceux qui veulent discuter de la participation des usagers, qu'ils viennent au *núcleo* parce que ici c'est l'endroit qu'on voit qui, pour l'instant, est le meilleur pour ça. (r.2, p.22)

Sur le moment, j'ai compris cette dernière phrase comme adressée, entre autres, directement à ma recherche, comme lors de plusieurs autres prises de parole sur ce thème durant lesquelles la personne qui parlait me regardait. Suite à cette prise de parole, c'est mon tour de parler, pour dire ceci:

> Je voulais apporter ici une contribution, parce qu'en fréquentant [les réunions] je me sens chaque fois plus dedans, chaque fois plus partie [du mouvement] et j'étais dernièrement à Campinas et j'ai rencontré des personnes qui travaillent avec des usagers (...) et qui ont des idées sur la scission, elles pensent que c'est une chicane entre personnes, ok ? Une chose très personnalisée. Puis ça m'a fait penser (...) Est-ce que le mouvement de la lutte [*antimanicomial*], qu'ici serait la lutte de Rio, est-ce que dans d'autres états n'existeraient pas aussi des personnes qui se situent dans une perspective plus participative? (...) Et ça m'a fait réfléchir. C'est aussi un peu le thème de ma thèse, cette question de la participation, de comment est-ce qu'on arrive à avoir une lutte qui est conjointe, où l'usager, l'étudiant et le professionnel ont la même voix, le même [lieu de]

> parole en tant que militant. C'est ça un peu le thème de ma recherche. Et donc j'aimerais vous dire que je veux apporter la contribution d'une telle perspective dans mon travail (...) Je vais devoir retourner au Canada, écrire en français mais je vais faire la discussion de ce qu'on est en train de discuter ici. Je pense que ça pourra contribuer dans une discussion sur comment se déroulent le mouvement et la militance (...) Et les nouveaux (...) qui n'ont pas vu, qui n'ont pas participé de la scission, ils ont cette idée : Mais c'est quoi cette folie de division ? Nous avons les mêmes idées (les deux ailes du mouvement) alors peut-être, je ne sais pas, je ne sais pas si ce serait le cas lors de la plénière mais peut-être d'ouvrir une discussion par rapport à ça : Qu'est-ce que ce mouvement? Comment est-ce qu'il se produit ? Comment est-ce que la base participe? Et etc. (r2, p.23)

En abordant la contribution de la présente recherche aux réflexions sur les questions de la participation, de comment se produit le militantisme *antimanicomial* à Rio et de la composition des voix des usagers avec les voix des autres militants, dans une posture cartographique, je dis au revoir à la *roda* tout en m'engageant vers un retour. Mon intervention clôt le débat sur la participation des usagers, on décide d'organiser une plénière sur la Rencontre nationale au début de l'année suivante (2013) et on passe au point subséquent de l'ordre du jour.

Analyseurs : territoires existentiels, voix et expérience militante

Lors des débats non prévus à l'ordre du jour portant sur la participation des usagers, il me semble que la question de l'expérience, ou plutôt des multiples territoires existentiels (Guattari, 1989), surgit. Dans le débat sur la différenciation entre le militantisme des usagers et celui des autres (intervenants, proches, étudiants), mais aussi entre les manières de militer des deux ailes du mouvement (MNLA et RENILA), il me semble qu'il est question de rapports entre plusieurs types d'expérience ou de territoires existentiels. Dans

l'expérience de militer ensemble, de discuter ensemble autour de la *roda,* des liens se tissent entre des expériences en principe très diverses. Par exemple, se faire traiter de force, vivre l'enfermement asilaire ou entrer en crise (*surtar*), des situations conçues comme des expériences composant le vécu de l'« usager » et fondant la spécificité de ce « segment » du mouvement, entrent en lien avec les expériences de prendre parole, défendre des positions, affirmer les droits et les « voix des usagers ». Un territoire n'efface pas l'autre.

Ce que plusieurs auteurs nomment « savoir d'expérience », qui serait propre aux « usagers » (Clément et Bolduc, 2008 ; Stucki et Boss, 2015) en référant à leur expérience de la souffrance psychique et des services de santé mentale, est parfois mobilisé par les militants-usagers pour légitimer leur spécificité au sein de la lutte en tant que ceux qui ont vécu « dans la peau » la violence de l'institution totale et qui continuent de voir leurs droits bafoués. Mais est-ce qu'un passé de souffrance et de services suffit à engager une expérience de militantisme? Si ces usagers sont là, composent la *roda,* c'est aussi parce que l'expérience militante fait sens pour eux, c'est aussi parce qu'elle se connecte avec d'autres expériences, d'autres territoires existentiels (Guattari, 1989). Ces territoires peuvent être aussi « soigner autrement » ou entretenir un rapport clinique politisé. Un autre territoire peut être celui de la construction des idées, de savoirs (agençant recherches, étudiants, chercheurs, salles de cours, livres, etc.) connectés lors des analyses de la conjoncture sociale actuelle. Un autre territoire peut être celui de la précarité matérielle et d'emploi. Bref, l'aire de mouvement peut être comprise comme un vivarium de territoires existentiels en connexion, en conflit et en production.

Ainsi, le militantisme dans le mouvement *antimanicomial* implique plusieurs dimensions de l'existence, plusieurs types d'expérience (esthétique, sociale,

affective, entre autres) dont la psychiatrisation est une parmi d'autres. Ces divers territoires existentiels se connectent à travers un agencement qui est, lui, politique. Le politique est ici pensé comme au cœur de l'assemblée délibérative de la *roda :* mésentente, discussions où la parole de tous compte, souci du monde commun. Un territoire (ou espace) politique, usine de micropolitiques, traversé en permanence par d'autres territoires et connecté à eux.

Le militantisme *antimanicomial* peut ainsi être pensé comme l'expérimentation de rapports singuliers entre des territoires existentiels divers, un rapport spécifiquement politique où les termes « usager » ou « intervenant », tout en affirmant leurs différences, font sens dans leur connexion avec le terme « militant ».

Ce militantisme dont il est question au fil des discussions – et qui se présente aussi en acte – compris en tant que territoire existentiel composant avec plusieurs autres, a ses propres singularités. Quelles sont les singularités du territoire existentiel militant ? En d'autres mots, comment comprendre le pli politique produit ?

Sur la base des discussions abordées ci-haut, deux dimensions du territoire (ou espace) s'ouvrent à travers la production du pli politique : le collectif et le dehors. Ce territoire existentiel est collectif, terrain d'une lutte collective toujours renouvelée autour des *rodas*, au fil des discussions entre militants, collectif qui dépasse le groupe présent, organique et micropolitique. C'est un territoire travaillé constamment par le dehors de plusieurs façons. Les militants présents ne parlent pas qu'en leur propre nom ; ils prétendent donc incarner aussi ce dehors, ces autres usagers qui n'auraient pas de voix, par exemple. Ils affirment aussi le dehors comme seul territoire pour la folie (par opposition au

dedans des asiles), espace ouvert et étendu, dehors qui est aussi dedans de la société mais d'une société elle-même changée et ouverte sur le dehors. Le pli politique est une faille, un ourlet dans les surfaces de savoir/pouvoir permettant au vent du dehors de circuler.

Bref, en plus de la question des liens entre les divers territoires existentiels et de l'expérience militante, ces discussions permettent de construire un autre analyseur concernant cette fois une autre multiplicité : celle des voix. Cette question sera reprise plus bas (chapitre VI) ; je propose pour le moment de poser quelques questions sur les singularités de ladite « voix des usagers ». Pourquoi dérangerait-elle au point de devenir un enjeu irréconciliable résultant en une scission au sein du mouvement national en 2001 ? Pourquoi est-ce que le fait d'« accommoder » les usagers et leur voix implique en quelque sorte de ne pas « grandir » ni devenir « effectif » ? De quelle façon ces voix composent à l'heure actuelle un mouvement organique et peuvent être enracinées avec ses « bases » ?

Je suis loin de prétendre répondre à ces questions, il me semble qu'elles ouvrent un champ de discussions en interface avec les diverses approches psy. Comment reconnaître comme audibles et légitimes des énonciations qui, selon l'approche choisie, seront systématiquement reléguées au rang de symptôme ou de délire lorsque prononcées par des individus diagnostiqués comme souffrant de schizophrénie, trouble bipolaire ou dépression ? Tel que discuté au chapitre II, au Brésil, le territoire des cliniques psy critiques est constamment en lien avec le mouvement de lutte *antimanicomial*. Et si l'espace politique de la *roda* et de la lutte est possible, c'est peut-être aussi en partie parce que des approches reconnaissant les « fous » comme des sujets désirants, de droits ou opprimés, mais pouvant ou devant devenir autonomes et prendre part à la vie sociale, ont

émergé dans le champ des théories et pratiques psy et ont eu des échos sur les politiques publiques de santé mentale. Le contraire est aussi vrai, c'est-à-dire que les pratiques psy critiques existent aussi parce que la lutte *antimanicomial* est toujours en cours.

Bref, les voix des « usagers » se déploient comme éléments d'une parole collective composée aussi d'autres voix (celles des intervenants, étudiants, proches). Elles circulent dans un espace politique et, même si les inégalités de pouvoir sont aussi présentes (y compris entre usagers), il ne s'agit pas d'un dispositif de soins (clinique), et l'aveu et le récit de soi ne sont pas des techniques en vogue. Ainsi, sans se construire en tant que discours de quelqu'un qui souffre adressé à quelqu'un qui peut aider, les prises de parole tendent à former un tissu discursif collectif : celui du mouvement social, de la lutte. C'est à la construction d'une parole collective habitée d'une multitude de voix que les prises de parole semblent contribuer, ainsi qu'à des actions collectives. Bref, en déconstruisant la position d'aveu et le récit de soi, en s'adressant au groupe et en composant son élément le plus important, un collectif d'appartenance semble se dessiner, un plan commun d'existence ouvert par le militantisme. Un pli politique ne finit pas de s'engendrer.

Si les usagers constituent le maillon le plus faible du point de vue des droits, si le stigma des étiquettes et médicaments psychiatriques continuent de rendre leur vie plus compliquée de même que la souffrance avec laquelle plusieurs d'entre eux jonglent quotidiennement, au sein du mouvement, la légitimité des usagers m'a paru plus acquise que celle des intervenants ou chercheurs/étudiants. Pourquoi ? Peut-être parce que ce sont les premiers concernés par les pratiques asilaires, peut-être parce qu'ils constituent la « base » du mouvement, peut-être simplement parce qu'ils sont l'« âme » du mouvement dans le sens où la

radicalité d'un militantisme latéralisé où les différences composent dedans et dehors n'est possible que si les usagers apportent leur grain de folie à la *roda*.

Si le présent chapitre n'épuise pas tous les thèmes débattus dans la *roda*, il permet d'avoir un aperçu des réunions et de construire quelques analyseurs permettant de comprendre ce dispositif militant « en train de se faire » à la fin de l'année 2012. Qu'il s'agisse du débat autour du « passe libre », de celui sur l'internement forcé des usagers de drogues ou de celui, stimulé par la recherche, concernant le militantisme des usagers dans le mouvement, en suivant le fil des discussions, il est possible de saisir les façons dont le mouvement agence divers territoires existentiels – y compris celui du militantisme –, dont il problématise les frontières entre populations marginalisées et la lutte contre toute forme d'enfermement puis se mobilise pour défendre le droit de circulation à travers l'accès gratuit aux transports publics.

Ainsi, il est possible de saisir comment les principales « causes » du mouvement, abordées en introduction, s'actualisent dans l'assemblée délibérative, dans une mésentente où des positions dissemblables se posent, s'affrontent et composent les unes avec les autres, produisant un pli politique.

En restant attentif aux thèmes des débats, il est possible de remarquer une porosité entre les luttes des mouvements sociaux concernant différentes populations marginalisées. Ainsi, des liens multiples surgissent entre les luttes concernant les « fous » et celles concernant les usagers de drogues, les personnes en situation d'itinérance ou les personnes handicapées contre les atteintes à leurs droits, par exemple la liberté de circulation dans les villes. Tel que signalé par Saillant et Truchon (2013), le mouvement de défense des droits humains semble jouer un rôle fédérateur entre ces luttes ; c'est le cas à Rio de Janeiro.

Dès qu'on approche le terrain des luttes sociales et non pas celui des programmes gouvernementaux avec ses « populations cibles », des liens multiples entre les marges surgissent, confirmant la nécessité, signalé par Otero (2013), d'aborder les problèmes sociaux du point de vue des problématiques plutôt que des populations concernées.

Dans le cas du mouvement *antimanicomial* à Rio en 2012, l'invisibilité forcée des marges – à travers leur enfermement forcé dans des dispositifs de désintoxication – vient questionner les acquis historiques du mouvement dans son affirmation d'une politique de santé mentale prônant le soin en liberté. Les controverses que le débat suscite permettent de saisir que, si un discours public se déploie dans le monde social de la part du MNLA (Maia et Fernandes, 2002), s'opposant à l'internement involontaire/forcé par exemple, il se tisse à partir de beaucoup de temps de débats, parsemés d'affrontements parfois tendus, dans lesquels les militants-usagers sont très impliqués. C'est cette construction collective du mouvement, actualisée à chaque fois que les militants se retrouvent pour discuter, qui engendre le pli politique. Il ne s'agit pas d'un « sujet collectif » affrontant une société ou un État. Le monde social, avec ses normes, ses jugements, ses divisions, mais aussi ses plasticités (Martuccelli, 2005), n'est pas en dehors de la *roda* : il existe de façon indissociable d'elle. Les jugements envers les usagers de drogues en sont un exemple. L'agencement ou dispositif militant existe dans le monde social ; toutefois, il vise à le transformer et c'est dans ce processus de transformation, toujours en cours et fragile, qu'il produit un pli politique.

CHAPITRE V
AGENCER FOLIE ET MILITANTISME : MICROPOLITIQUES DE LA *RODA*

> Je pense à la vie. Tous les systèmes que je pourrai édifier n'égaleront jamais mes cris d'homme occupé à refaire sa vie. (...) Il faut compter pour moi, avant tout, avec le magnétisme incompréhensible de l'homme, avec ce que, faute d'une expression plus perçante, je suis bien obligé d'appeler sa force de vie. Ces forces informulées qui m'assiègent, il faudra bien un jour que ma raison les accueille, qu'elles s'installent à la place de la haute pensée, ces forces qui du dehors ont la forme d'un cri. (Artaud, 2004/1925, p. 146)

Si dans le chapitre précédent il a été question des principaux thèmes des discussions, dans le présent chapitre, je propose de construire des analyseurs moins avec ce qui se dit mais avec ce qui se fait, se produit ou se passe dans la *roda*.

Toujours avec un gros plan sur le mouvement en train de se faire, il sera question ici des micropolitiques de la *roda*. En postulant un lien indissociable entre action et énonciation, je propose d'aborder la *roda* du *núcleo* avec les questions suivantes: Qu'est-ce qui se passe? Comment parle-t-on ou comment la parole circule-t-elle? Quelles micropolitiques s'engendrent?

5.1 La circulation de la parole: encadrement et fuites ou les voies de la folie

Lorsqu'on s'assoit autour de la *roda* du *núcleo* et qu'on observe la dynamique des discussions, deux constats surgissent. D'une part, la présence nombreuse des

militants-usagers et, d'autre part la forte présence des militantes-intervenantes[95], moins nombreuses, dans la conduite des discussions. Ainsi, à plusieurs reprises, j'ai constaté le rôle des intervenantes-militantes dans l'encadrement du débat. Même si elles ne sont pas les seules à intervenir dans le but de ramener la discussion à l'ordre du jour (des militants-usagers le font aussi), les participants vont souvent demander aux militantes-intervenantes d'intervenir pour ramener les gens à se focaliser sur le thème de la discussion.

Mais comment interpréter ce double constat? La visibilité, à première vue, d'une inégalité de pouvoir entre usagers et intervenantes ne génère aucune surprise. Que les premiers se situent souvent dans des positions sociales défavorisées au niveau du revenu, de la scolarisation, de multiples capitaux (culturel, symbolique, etc.) en tant qu'usagers du système de santé public dans une société où les classes moyennes choisissent majoritairement le système de santé privé (Vasconcelos, 2010), on le sait. Mais est-ce que faire le constat de la présence d'inégalités de classe, superposées aux inégalités de genre – étant donné que les usagers sont des hommes pour la plupart et les intervenantes, des femmes – suffit à comprendre ce qui se passe autour de la *roda ?*

Les rapports sociaux de classe et de genre sont présents et les inégalités de pouvoir aussi, mais une analyse microsociologique de ce qui se passe entre les militants permet de nuancer ces constats avec d'autres « analyseurs ». Par exemple, le savoir d'expérience et notamment celui construit avec l'expérience de la souffrance psychique et de la psychiatrisation semble être une importante source de légitimité, un capital symbolique mobilisé plus facilement par les usagers que par les intervenantes.

---

[95] Étant donné qu'un seul militant-intervenant homme était assidu aux réunions lors de ma recherche sur le terrain et que les femmes sont majoritaires dans ce segment, j'ai décidé de changer dorénavant ce terme au féminin.

Ainsi, en restant autour de la *roda*, d'autres liens que les différences de classe et de genre sont apparus dans les manières dont la parole circule entre les gens. Afin de les aborder et de construire les analyseurs qui en découlent, quelques passages de transcription des réunions enregistrées permettent de saisir comment se distribuait la parole et comment se déroulaient l'animation et l'encadrement lors des réunions.

Un encadrement récurrent consistait à interrompre les discussions qui s'entamaient durant la période des informes. Voici un exemple issu de la première réunion enregistrée lorsque, en début de réunion, un militant-usager propose un rapprochement avec des élus.

> m: Moi, m pense ainsi: si nous devons faire un message à un élu municipal (*vereador*), qu'on ne le fasse pas à un élu municipal. Je disais qu'on pourrait faire une représentation, qu'on pourrait être présents pour défendre une idée...
> m1: Ça c'est une proposition.
> m: Nous voulons la discussion de l'Assemblée municipale. On est politique, oui, sans la permission d'être partisans (*partidários*). C'est pas une caractéristique du mouvement, de soutenir un versant [politique].
> m1: Ça c'est une proposition. C'est pas un informe. (r1, p2)

Lors de cette réunion, une militante-intervenante (m1) a occupé la position d'encadrer le débat, notamment en opérant la distinction entre le moment des informes et celui des discussions. Elle va jusqu'à corriger l'animateur (un militant-usager) dans sa façon d'attribuer la parole comme suit :

> animateur: T'as fini de parler? Nous avons ici (prises de parole demandées): X, je veux parler, Z.
> m1: Si tu parles de nouveau, je veux parler aussi.
> m2: C'est pas pour parler, c'est pour donner des informes (r1, p.3-4)

Suite à d'autres prises de parole, alors qu'un militant-usager s'exprime, la même militante-intervenante lui dit : « Z, c'est les informes ». Il rétorque : « C'est pas un informe », puis elle dit : « Si c'est pas un informe alors... », puis, il la coupe en disant : « Alors j'informe au groupe mon avis. Mon avis est que tu es la personne indiquée pour être dans le groupe... [en s'adressant à la nouvelle venue]». Suite à cette prise de parole qui continue durant quelques minutes, une militante-usagère énonce :

> m1: Je pense qu'on devrait arrêter les inscriptions pour les informes.
> m2: On a déjà arrêté.
> m3: La lutte continue seulement si nous ne perdons pas l'optique de où nous voulons arriver.
> m4: Commençons la réunion.
> m5: m3, continuons la réunion.
> m3: Juste une phrase encore: Qui ferme les yeux à la reforme psychiatrique, tourne le dos à l'histoire future de la santé mentale de ce pays.
> m2: Très bien, allons-y.
> m4: Nous avons, en vérité, trois sujets: la Rencontre nationale, la *Frente* et le passe libre. (r1, p.5-6)

Ce passage permet de saisir non seulement l'insistance dans l'encadrement de la part d'une militante-intervenante afin de restreindre la première partie de la réunion aux informes, considérant la partie suivante comme constituant la réunion proprement dite, mais aussi la discorde avec un autre militant qui affirme que la réunion doit « continuer ». Bref, l'encadrement reste un enjeu étant donné les micropolitiques engendrées dans la *roda* telles que la « non-exclusion » et de la « latéralité », qui seront discutées plus bas.

Voici un autre exemple d'encadrement du débat qui a lieu durant la discussion sur le premier thème à l'ordre du jour, soit la Rencontre nationale. Encadrement qui n'est pas respecté par l'animateur.

> animateur: Maintenant c'est m.
> m: Je vais dire à tout le monde que sur cette affaire du passe libre, il n'y a pas de problème...
> m1: Attends, c'est après, d'abord c'est le premier sujet [à l'ordre du jour].
> animateur: Nous devons chercher nos partenaires: la CUT, le syndicat des banquiers, le CEBES, réfléchir à de nouveaux partenariats. Je vais chercher, ça n'est pas le sujet [des discussions] maintenant mais je dois parler. Je vais chercher la presse pour parler de la RP...
> m1: Ça c'est pas le sujet.
> animateur: Oui, mais je dois parler. X ne peut pas me payer. Pour Dr Y je fais gratuitement parce qu'il ne peut pas me payer. La lutte ne va pas me payer et je dois utiliser mon ordinateur, mon téléphone en faisant la presse pour la lutte *antimanicomial*, éventuellement je pourrais même... Pardon m2, tu veux parler? (r1, p.7-8)

Ce passage permet de rendre compte de l'inefficacité relative des tentatives d'encadrement du débat, alors que l'animateur se permet d'aborder un sujet qui n'est pas directement à l'ordre du jour. Comment comprendre cela ? Au lieu de l'interpréter comme un exemple de désorganisation, et donc dans un registre du manque et du tort, je propose de penser l'équilibre instable entre ordre et chaos comme composante essentielle du dispositif *roda* ou des assemblées délibératives et participatives du *núcleo.* Si les prises de parole disjonctives[96] présentes dans le débat étaient systématiquement tues, est-ce qu'il serait possible de militer avec la folie ? Est-ce que la présence continue de subversions à l'ordre discursif rationnel d'une réunion politique est spécifique à un mouvement composant avec la folie ? Serait-elle aussi présente ailleurs, dans les

[96] Par prises de parole disjonctives, je comprends celles sans lien évident avec le thème à l'ordre du jour discuté ni avec les prises de parole précédentes, ou chargées d'émotion.

nouvelles formes de militantisme, radicales et alternatives, misant sur les micropolitiques (Osterweil, 2004 ; Aubenas et Benasayag, 2002)?

La question du peu de récompenses monétaires obtenues en dépit de son travail en tant que militant, lancée par l'animateur lors du passage précédent même si elle n'était pas prévue à l'ordre du jour, était une sorte de dérive du thème débattu, soit les possibilités de recherche de fonds pour l'organisation de la Rencontre nationale. En exprimant son mécontentement envers la précarité matérielle vécue malgré l'intense travail accompli, l'animateur thématise ce qu'on peut nommer d'effets négatifs de la non professionnalisation du militantisme, notamment pour les militants-usagers[97]. De plus, cette question était posée en dialogue avec une prise de parole précédente où un militant-usager évoquait sa situation financière en tant que retraité et a trouvé écho lors de la prise de parole d'un autre militant-usager ainsi :

> m: Sur le thème de la Rencontre nationale.
> m1: J'allais parler mais je voulais faire une parenthèse. Je ne sais pas qu'est-ce que c'est que gagner un salaire minimum [par mois], je ne vivrais pas avec un salaire minimum. Je trouve qu'il n'est pas profitable de proclamer cela dans un pays où cette question est déterminée par une seule personne qui est responsable de la présidence [de la république] à travers un décret qui augmente ou non le salaire minimum. Je ne sais pas qu'est-ce que c'est que vivre avec un salaire minimum mais je ressens de la pitié...
> m2: Le problème c'est pas la pitié, c'est la colère.
> m1: Je ressens une profonde pitié...
> m2: La pitié n'aide pas. Pitié et compassion n'aident pas.
> m: Ok, c'est fini.
> m3: Ok, m4.
> m2: Je ne pouvais pas laisser passer le thème...

[97] Cette question du peu de récompenses matérielles et professionnelles de l'engagement militant pour les usagers est discutée au chapitre VI (6.3.2)

m4: Je voulais comprendre comment a lieu le soutien du ministère de la santé.
m3: Financier, [c'est un] soutien financier. (r1, p.9)

En plus d'une tentative d'encadrement de la part d'une militante-usagère, il est intéressant de noter que la discussion aborde le financement de la prochaine rencontre nationale, et le thème de l'argent résonne comme un enjeu qui semble perçu dans le déroulement du débat comme disjonctif, étant donné qu'il suscite des encadrements. Pourquoi ? Alors qu'il est abordé en tant qu'enjeu personnel et en tant qu'enjeu politique, la question de l'argent (ou des conditions matérielles d'existence) ne semble pas trouver sa place dans la *roda*, mais elle revient traversant la porosité du dispositif de circulation de la parole. Cette question apparait en filigrane et resurgit aussi dans les entrevues individuelles.

Or, afin de comprendre ce qui se passe dans la *roda,* il est important de noter que le rôle de l'animateur peut être exercé de différentes manières. J'ai constaté que lorsqu'occupé par une militante-intervenante qui l'a souvent assumé, il « coule » sans beaucoup de frictions par opposition à son occupation par un militant-usager. Cela ne me semble pas seulement relié au fait de leur appartenance respective au segment usager ou professionnel de la santé mentale, même si ceci est en jeu, mais aussi au style dont l'un ou l'autre assume la fonction d'animation des réunions. Voici quelques exemples de l'animation du militant-usager tirés de la première réunion enregistrée:

m: Mais à l'intérieur de cette structure...
animateur: Toi, c'est après m2.
m1: Mais donne la parole à m3.
m: Il est en train de jouer très bien son rôle [d'animateur] (r1, p11)
...
m: Maintenant c'est le passe libre.

m1: Inscris-moi, m3 (l'animateur).
m: C'est déjà 20h.
m1: Inscris-moi pour le thème (*pauta*) que m a soulevé, d'Itajaí.
animateur: Non, maintenant c'est le Riocar (carte donnant accès au passe libre)
m1: Riocar? Je peux dire ce que je pense ?
animateur: Tu ne peux pas.
m: T'as pas voulu parler, maintenant c'est déjà passé.
m2: Tu vas te promener, m1? (*m1 quitte la salle*) (r1, p.13-14)

Cette façon de couper court ou de dériver dans des prises de parole disjonctives lors de sa propre prise de parole semble le rendre moins efficace dans son rôle d'animateur. Ceci ressort aussi à travers les moments où on l'incite à jouer son rôle : « donne la parole à m3 » alors que, lors de la réunion animée par la militante-intervenante (deuxième réunion enregistrée), peu de moments d'encadrement ont lieu de la part d'autres personnes que l'animatrice même si toute une partie de la réunion s'égare de l'ordre du jour. C'est comme si la fonction d'encadrer le débat était plus reconnue comme appartenant à l'animateur lors de la deuxième réunion enregistrée que lors de la première. Bien sûr, son statut de médecin y est pour beaucoup, d'ailleurs plusieurs militants-usagers s'adressent à elle par son prénom précédé du titre de docteure. Mais j'ai aussi remarqué que cette animatrice avait un style singulier d'animation : elle assumait la fonction de maintien de l'ordre tout en gardant une certaine « distance ». Ainsi, à quelques reprises, alors qu'un militant-usager hurlait son prénom pour prendre la parole, elle ne réagissait pas. Elle assumait aussi les coupures et encadrements. Par exemple, durant la deuxième réunion enregistrée, un militant-usager a tenté à plusieurs reprises de parler durant la prise de parole d'un autre militant, et elle lui disait : « Attends m ! » ou « m, laisse-la continuer » avec fermeté et il se taisait.

Le passage suivant démontre son style d'animation lorsque c'est le tour de celui qui, à plusieurs reprises, avait tenté de parler durant les prises de parole des autres.

> animatrice: m1, m1 c'est ton tour.
> m: Après moi c'est m1, n'est-ce pas?
> animatrice: Non.
> m: Hé, je t'avais dit.
> animatrice: Alors c'est m1, m2 et toi. Allons-y m1.
> m1: (Vers m) Je te donne mon tour.
> animatrice: Non m1, parle maintenant (r2, p.27).

Ce passage indique une animation ferme, qui ne laisse pas beaucoup d'ouverture au chaos et qui, en remettant à l'ordre avec une certaine « douceur » ceux qui apportent des paroles disjonctives, permet moins d'inconfort autour de la *roda* de la part de ceux qui veulent que les débats et actions collectives avancent. Le passage suivant, qui a lieu en fin de réunion, est encore un exemple d'animation assumant l'encadrement:

> m:(...) [L]e problème de la santé mentale est originaire de la société et il retourne à elle d'une façon catastrophique. Pour ça, il est nécessaire l'existence d'un instrument qui défasse cette mythologie entourant tout ce système dans lequel nous vivons. Au Brésil, il semblerait que ça devient encore plus grave quand on compte avec le non commandement (*desmando*) de certains...
> animatrice: Ô m !
> m: Le mouvement n'a pas une caractéristique partisane...
> animatrice: m, après tu jases avec elle.
> m: Parce que je ressens la nécessité de devenir effectif. Je suis une personne qui, professionnellement, j'essaie de faire plaisir... (et continue en parlant de son métier)
> animatrice: m!
> m: Oui, cette mythologie doit être brisée.
> animatrice: Ô m, commence à conclure, m !

> m: Le mouvement...
> m1: Conclus m, s'il te plait.
> m: Je l'exprime théoriquement que c'est un moyen de me protéger, c'est un moyen d'inclure la chose. Je trouve très nécessaire, m1, le compromis, risquer, encore plus pour celui qui n'a rien à perdre, quand il s'engage pour une cause. Cette question de notre engagement avec d'autres mouvements sociaux (r2, p.28).

Ce passage permet aussi de nuancer le rôle de l'animation dans le déroulement des discussions. Même si, dans une animation assumant l'encadrement et reconnue comme légitime, des prises de parole continuent de « disjoncter » – dans le sens où elle ne reste pas collées à l'ordre du jour – et d'aborder des questions aussi larges que l'effectivité du mouvement ou ses liens avec la politique instituée et d'autres mouvements sociaux.

Tension ordre/chaos

Ainsi, l'analyse de la circulation de la parole lors des réunions, et notamment lors des deux réunions enregistrées ayant des styles d'animation et des situations d'encadrement si dissemblables, permet de tisser quelques enjeux et de construire des analyseurs.

L'enjeu de l'encadrement des débats peut être pensé sous la forme d'une tension toujours renouvelée entre chaos et ordre. Alors que la construction et le respect d'un ordre du jour ne semblent pas être questionnés pour orienter le flux des discussions, les prises de parole disjonctives ne cessent de surgir et de ressurgir à chaque réunion. Cet élément de chaos ou ces « lignes de fuite » (Deleuze et Guattari, 1980) dans l'ordre du discours peuvent être pensées comme une voie

d'expérience pour la folie ou comme « grain de folie » dans le flux rationnel d'une assemblée délibérative.

Cette tension ordre/chaos peut aussi être pensée comme pli, comme ouverture de l'instituant qui ne cesserait de résister à s'instituer, ou comme débordement continuel dans l'ordre du discours. Sa résolution du côté de l'ordre impliquerait-elle la fin du mouvement, son institutionnalisation ou l'exclusion de la folie et la victoire de la rationalité? Et si le chaos s'imposait, si les encadrements tombaient, serait-ce la victoire du délire, la fin du pli politique ?

Bref, il me semble que le chaos comme force composant le mouvement et circulant dans la *roda* apporte à cette dernière la dimension immaîtrisable de la folie. Malgré l'inconfort suscité chez certains (dont des anciens militants qui ne fréquentent plus les réunions), cette tension jamais dénouée entre ordre et chaos qui est constituante du mouvement fait en sorte qu'au lieu de maîtriser, médicaliser ou intervenir *sur*, on fait mouvement, on compose et milite *avec* la folie.

5.2 L'enjeu de la segmentation et la micropolitique de la latéralité

Afin de saisir les micropolitiques telles qu'elles se tissent et se renouvellent dans la *roda*, il me semble important de tenter de comprendre la manière d'être ensemble entre militants ou l'éthique de la convivialité de ce collectif. Des chercheurs brésiliens proposent la notion de « latéralité » lorsqu'ils abordent des expériences novatrices de production de savoirs entre usagers et chercheurs dans le champ de la Réforme psychiatrique brésilienne et, plus spécifiquement, dans les Comités citoyens de *l'Alliance de recherche universités-communautés*

Canada-Brésil : Santé Mentale et citoyenneté – ARUCI-SMC (Passos *et al.*, 2013). Cette notion est utilisée pour qualifier les nouvelles formes de coprésence entre différents acteurs expérimentées dans le champ de la santé mentale au Brésil. Autour de multiples *rodas*, des intervenants, étudiants/chercheurs et usagers travaillent ensemble et expérimentent une forme d'égalité bien concrète, non pas comme idéal à atteindre mais comme mode d'être ensemble. Ils composent entre les différences et les singularités de chacun et produisent collectivement un espace politique de discussions, des articles, entre autres.

Dans la *roda* du *núcleo*, la latéralité s'expérimente à chaque réunion lorsque des personnes occupant des positions sociales parfois très éloignées les unes des autres s'assoient côte à côte. Lorsqu'au fil des discussions les lignes de fuite des prises de parole disjonctives ne sont pas écartées mais composent le *patchwork* multicolore d'une parole collective, tout se passe comme si l'utopie *antimanicomial* s'expérimentait en *locus*.

Ainsi, dans une hybridité assumée, le MNLA est à la fois mouvement d'exclus/précaires, *et* mouvement d'élites intellectuelles avant-gardistes, *et* mouvement de travailleurs de la santé mentale, *et* mouvement de patients/usagers. De la sorte, une latéralité entre diverses positions sociales – qu'elles soient de classe, professionnelles ou dans le système public de soins – se vit autour de la *roda*

Mais cette latéralité à la fois concrète et utopique n'efface pas les inégalités de pouvoir ni les spécificités d'appartenance aux divers segments qui composent le mouvement (usagers, intervenants, familles et étudiants). La division du mouvement par segments est d'ailleurs un enjeu pour le collectif : des

perspectives très diverses sur cette question m'ont été confiées lors des entretiens.

Sujet de discussion et de controverse, les questions autour de la segmentation se posent notamment en ce qui concerne les deux positions dominantes[98] au sein du mouvement : usagers et intervenants. Durant la deuxième réunion enregistrée, cette question est débattue. Lorsqu'on parle de la scission, un militant-usager aborde l'enjeu de la segmentation comme suit :

> Wiliam[99] a dit (...): « Je ne comprends pas comment vous, au Brésil, faites un mouvement *antimanicomial* englobant des professionnels, des usagers et des familles. » J'ai dit: « Wiliam, on dépend les uns des autres. Je dépends de mon médecin pour mon traitement, je dépends de mes proches pour me soigner à la maison, je dois avoir une relation du moins pacifique avec eux, tu comprends ? » Nous ne pouvons pas diviser ce mouvement parce que si on divise, ça va être une merde. Nous allons rester seuls, nous n'aurons plus de soutien pour rien. Comment est-ce qu'on va organiser les rencontres ? Comment est-ce qu'on va faire les plénières ? Comment est-ce qu'on va discuter des choses spécifiques académiques par exemple, que nous apprenons avec les professionnels et les étudiants ? (r2, p.12)

Ensuite, une militante-intervenante situe le positionnement des étudiants au sein du mouvement comme s'opposant à la segmentation comme suit :

> À la rencontre nationale, quand la proposition de créer le segment étudiant a surgi, les étudiants ont voté contre. Parce qu'on voulait questionner la segmentation. Nous avons tous la capacité de penser, indépendamment de où tu es et ceci, oui, nous différencie du réseau (de soins). (r2, p.14)

---

[98] Les deux autres segments (familles et étudiants) sont moins nombreux et audibles dans la *roda*.

[99] Un militant américain en lien avec le mouvement brésilien.

Plus loin dans la discussion, le même militant-usager qui avait amené le thème de la segmentation poursuit ainsi :

> Nous avons besoin des membres des familles et des professionnels étant ensemble. Nous avons besoin de votre soutien. Nous avons besoin de vos idées, de vos orientations, vous comprenez ? Ce n'est pas seulement une question d'organisation de rencontres. Non, c'est une question d'idées. Nous avons besoin de l'expérience académique pourquoi ? Pour apprendre plus (...) Alors, dans mon opinion (...) malgré ça nous ne pouvons pas arrêter de penser que le mouvement ne peut exclure personne. Le mouvement est formé d'usagers, de membres des familles, de techniciens, d'étudiants et de sympathisants. (r2, p.20).

La militante-intervenante abonde dans le même sens tout en s'éloignant de la définition de la spécificité du segment usagers que le militant-usager avait défini comme étant ceux qui ont « souffert dans la peau l'hospitalisation et toutes les autres choses ». Elle argumente que l'expérience asilaire ne concerne pas seulement « ceux qui ont vécu là-dedans » et que l'expérience du militantisme avec les militants-usagers aide aussi les travailleurs de la santé mentale, en transformant leur « écoute clinique », par exemple (voir extrait d'entretien à la page 198).

Ces extraits de prises de parole permettent de faire un bref topo des points de vue concernant la question de la segmentation tel qu'ils sont exprimés dans la *roda*. Les militants présents semblent d'accord sur l'importance de garder la pluralité de points de vue et d'appartenances (aux diverses positions dans le réseau de santé mentale) au sein du mouvement, chacun apportant sa « singularité » et ses « expériences » à la lutte.

L'enjeu de la segmentation peut aussi être compris comme enjeu de la division par segments et plus particulièrement comme manière de thématiser le risque

de l'autonomisation d'un mouvement d'usagers non mixte. C'est vers cela que semble aller la prise de parole du militant-usager lorsqu'il évoque le dialogue avec le mouvement américain qui, comme le québécois, a historiquement rompu avec les familles et les proches pour s'affirmer comme mouvement composé uniquement d'usagers.

La position du collectif en ce qui concerne l'enjeu de la segmentation, telle qu'elle s'exprime autour de la *roda*, peut être comprise comme faisant le pari de la latéralité, sans laquelle, selon certains, le mouvement risquerait de disparaitre. Mais à part s'asseoir côte à côte sur des chaises en bois disposées en cercle et écouter, puis parler, puis continuer à écouter, que se passe-t-il ? Comment se produit la micropolitique de la latéralité et en quoi consiste-t-elle ?

Il me semble qu'elle ne se produit pas seulement entre les murs du syndicat des médecins lors des réunions du *núcleo*. Je l'ai aussi expérimentée, dans la rue, lorsque l'on marchait pour aller boire une bière ensemble, dans le bus, lorsqu'un camarade militant-usager assis à mes côtés m'a parlé de ses expériences avec les drogues, ou lorsqu'un autre m'a posé des questions sur ma famille. Bref, si la latéralité s'expérimente autour de l'agora politique, sa contagion se produit à travers des liens plus subtils, affectifs ou amicaux, où l'on se rejoint dans notre condition humaine, jonglant avec la souffrance et portant une « graine de folie ».

La latéralité ne défait pas les verticalités, mais elle permet d'expérimenter une forme d'horizontalité ici et maintenant, dans l'interaction en face-à-face ou plutôt côte à côte, et c'est dans ce sens qu'elle est micropolitique. Peut-être que toute mobilisation collective contestataire porte un élément de latéralité, notamment dans ses formes contemporaines, alternatives et rhizomatiques (Osterweil, 2004 ; Deleuze et Guattari, 1980).

Bref, la micropolitique de la latéralité telle qu'elle se déroule au sein du mouvement *antimanicomial* à Rio travaille la porosité entre les identités et c'est là, peut-être, que résident sa force et sa spécificité par rapport à d'autres mouvements sociaux. Qu'affirme cette éthique du *entre* ? Lutter ensemble avec les différences et singularités veut aussi dire refuser de s'enfermer dans une identité (celle de fou ou d'usager, celle de psy ou de proche aidant) et affirmer une agora plurielle et inclusive comme mode possible et réel de réinventer le vivre ensemble.

Cette déconstruction de l'appartenance identitaire ou de groupe d'intérêt comme socle d'un mouvement peut être interprétée de diverses manières. Certains y voient la difficulté des usagers à s'autonomiser en un mouvement sans le soutien des professionnels (Vasconcelos, 2010). Elle peut aussi être comprise comme en dialogue avec de perspectives « psy » critiques, telles que la psychiatrie démocratique de Basaglia ou la schizo-analyse de Deleuze et Guattari. Selon cette dernière, l'enfermement dans une identité signifie en effet un signe d'assujettissement.

En tout cas, la latéralité et la mixité de divers segments ou « groupes d'intérêt » au sein du mouvement *antimanicomial*, met ce dernier dans une position hybride permettant de travailler certaines idées concernant les mouvements sociaux contemporains. Ni la notion d'identité ni celle de ressources/opportunités ne semblent appropriées pour comprendre ce qui se passe. La micropolitique de la latéralité est ainsi une expérimentation de l'hybridité entre segments, elle permet d'envisager les consistances du pli politique produit par le MNLA.

5.3 Composer entre les différences: une micropolitique inclusive

Parler des micropolitiques de la *roda* du *núcleo* ou des consistances du pli politique implique d'aborder, en plus de la circulation de la parole et de la latéralité entre les participants, une façon de fonctionner que je propose de qualifier de micropolitique inclusive. Durant la recherche sur le terrain, la tolérance du groupe à de multiples « excès » a pu être constatée. La non-exclusion de ceux qui, quelquefois, perdaient la maîtrise d'eux-mêmes, a toujours été de mise et parfois accompagnée d'attitudes d'encadrement. L'ouverture continue à des nouveaux venus compose aussi cette micropolitique inclusive.

Afin de cerner ce de quoi il s'agit, prenons l'exemple d'un militant-usager très actif au sein du mouvement et qui, parfois, arrivait sous l'effet de l'alcool, éclatait en sanglots ou encore ne respectait pas les attributions de prise de parole et tentait de parler durant l'allocution d'autres camarades. Ses allocutions parfois disjonctives et son attitude parfois non respectueuse des normes de déroulement de la réunion ont généré beaucoup de réactions dans la *roda*, mais il n'a jamais été invité à quitter la salle.

Bien qu'il prenait parfois la parole de manière disjonctive ou en décalage avec le thème débattu, et souvent de manière « politisée » dans la mesure où il tissait des liens avec la conjoncture du pays ou de la ville, l'attitude de ce militant-usager ne lui enlevait pas sa légitimité en tant que militant. Ce constat est confirmé lorsqu'il est choisi pour représenter le mouvement en faisant un discours à l'inauguration de la *Frente* drogues et droits humains, une coalition composée de divers mouvements sociaux dénonçant les violations de droits

humains dans le cadre de la politique prohibitionniste de guerre aux drogues (voir section 4.2.2).

L'inconfort suscité par des formes de participation aux discussions qui ne respectent pas les cadres de celles-ci (thèmes à l'ordre du jour, demandes de prise de parole) est présent et m'a été confié lors des entretiens individuels. Toutefois, s'il semble éloigner certains ex-militants qui ne supportent pas la tension permanente entre ordre et chaos, il ne suscite pas d'initiatives d'exclusion durant les réunions. Cette micropolitique inclusive mise sur la composition entre les différences et sur l'agencement toujours renouvelé d'une agora multiple et plurielle où tous et « n'importe qui » (Rancière, 1995) peuvent s'asseoir autour de la *roda* et prendre parole.

Ainsi se configure non seulement la non-exclusion comme mode d'être ensemble mais aussi l'ouverture continuelle aux nouveaux venus, ouverture qui semble trouver écho en dehors de la *roda* étant donné que pendant mes observations participantes, à chaque réunion, de nouveaux visages apparaissaient, parfois pour revenir.

Bref, non-exclusion et ouverture dans la configuration d'une agora multiple et plurielle : voici une des consistances du pli politique que le *núcleo* de Rio de Janeiro du mouvement *antimanicomial* engendre. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de règles ni de cadrage : la *roda* se définit comme espace politique et les prises de parole qui l'occupent en tant qu'espace thérapeutique ne trouvent pas de résonnance et peuvent être l'objet de recadrages.

L'inclusion n'est pas sans limites, mais son affirmation dans la manière de fonctionner, visible par la tolérance aux excès et aux disjonctions, suscite des

questions concernant l'agencement avec la folie et son expressivité. Si le mouvement propose d'« affirmer que la folie peut circuler, pas seulement comme maladie mais comme expérience dans la cité » (MNLA, 2014), cela implique aussi qu'elle puisse circuler dans la *roda* du *núcleo*, dans un fonctionnement cohérent avec les idées et revendications véhiculées par ce collectif.

C'est dans ce sens que je propose de penser l'inclusion comme micropolitique, réinventée continuellement dans le quotidien du militantisme. La micropolitique inclusive n'est pas seulement identifiable à travers le constat de la tolérance du groupe aux « débordements ». Les débordements, les prises de parole disjonctives et les sursauts émotionnels sont des composantes indispensables de ce mouvement. C'est en agençant des manières plurielles d'exister et de militer que la lutte fait sens. L'inclusion comme micropolitique du vivre-ensemble implique non seulement agir collectivement avec les irruptions chaotiques mais aussi composer des affects, entre les corps et les sensibilités.

5.4 Les affects et les corps : des rencontres micropolitiques

Les dimensions affectives, émotionnelles ou, comme le propose Isabelle Sommier (2010), « affectuelles » de l'engagement militant sont, depuis quelques années, à nouveau reconnues par la littérature comme composante essentielle de ce dernier (Sommier, 2010 ; Traïni, 2009). Toutefois, le regain en intérêt envers le thème[100], après plusieurs décennies de silence ou d'occultation, tend à

[100] Le thème des émotions était présent chez des précurseurs de la sociologie des mouvements sociaux dans les études classiques du comportement des foules. Le développement de la discipline l'a délaissé au profit des approches en termes de stratégies, ressources et opportunités politiques. (Sommier, 2010)

penser le rôle des émotions soit dans la décision ou motivation à s'engager, soit dans les liens entre militants (Contamin, 2010; Traïni, 2009; Sommier, 2010). L'émotion serait ainsi un élément de liaison des militants à « la cause » et des militants entre eux. À partir des observations participantes dans la *roda antimanicomial* carioca et, comme nous le verrons plus bas, d'après les entretiens avec des militants (chapitre VI), le présent manuscrit comprend l'affect en tant que composante indispensable du militantisme, en tant que *tonalité* du pli politique.

En interrogeant les liens entre émotion et action collective, Cefaï propose de penser l'engagement dans des mouvements sociaux de la part des « personnes qui souffrent ou qui pâtissent d'une situation » à travers un processus où les émotions « s'emparent des personnes » et non seulement « les condamnent parfois à une passion immobile », mais peuvent « donner lieu à un sursaut d'énergie et se transmuter en moteur de l'action collective » (Cefaï, 2007, p. 520). L'exemple de la lutte des personnes vivant avec le VIH est tributaire de ce passage d'une position de souffrance, de pâtir et de deuil vers une mobilisation et des actions collectives puisant dans des émotions et dans des affects d'affirmation qui ont transformé les façons de penser et de soigner le SIDA, aux États-Unis comme au Brésil (Epstein, 2001; Passos et Barros, 2009b).

Penser les affects comme composantes indissociables des actions collectives, qu'il s'agisse de l'indignation face à des situations d'injustice ou de la passion vers l'utopie d'un « autre monde possible », par exemple, implique rompre avec la perspective selon laquelle le militantisme consisterait en l'action stratégique d'acteurs rationnels, comme le prétendent les approches dominantes de la mobilisation des ressources ou du système d'opportunités politiques (Fillieule *et al.*, 2010). En d'autres mots, l'affect n'est pas un surplus qui parvient à des

moments de « débordement » et qui égare les acteurs de l'action stratégique et rationnelle. Les affects sont une composante consubstantielle de l'action collective. Mais en quoi consiste la reconnaissance de cela ?

Cefaï propose de penser les « dynamiques affectives » comme renvoyant à une « intercorporéité des acteurs dans un monde où ils sentent et ressentent de concert » (2007, p. 518). C'est des corps et des rapports entre eux dont il s'agit. Reconnaître l'affectivité de l'action militante, comme de toute action humaine d'ailleurs, implique sortir des binarismes corps/esprit ; rationnel/irrationnel ; raison/émotion et expérimenter le strabisme proposé par Laé (2006) comme méthode d'enquête sociologique : « un œil sur le corps ».

Dans cette perspective, les affects peuvent être pensés avec Spinoza comme composantes des corps. Dans la troisième partie de *l'Éthique*, Spinoza définit les affects comme suit : « J'entends par Affect les affections du Corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs idées. » (Spinoza, 1990, p. 157)

Le philosophe propose de penser les corps à travers leur capacité d'être affectés et les rencontres entre les corps comme inter-affectation augmentant ou diminuant leur puissance d'agir. Des rencontres joyeuses augmentent la puissance d'agir des corps alors que des mauvaises rencontres peuvent diminuer leur puissance jusqu'à l'anéantissement. La rencontre entre un corps-humain et un corps-venin illustre le deuxième processus alors que la rencontre amoureuse entre deux corps-humains illustre le premier (Spinoza, 1991 ; Deleuze, 1981).

Que peut un corps ? La question de Spinoza renvoie à une autre question : quels affects se produisent dans la rencontre entre les corps? Des affects tristes ou gais ? Sans proposer une quelconque métaphysique ou intériorité, la conception spinoziste des affects permet de penser les tonalités des rencontres de la *roda* comme affaire de corps en coprésence.

Des rencontres tristes ont eu lieu autour de la *roda*, comme des gais. Lors des entretiens, plusieurs militants m'ont parlé de cette dimension affective de leur militantisme (voir chapitre VI). Ainsi, si les corps assis dans la *roda* non seulement parlent et écoutent mais s'entre-affectent, en quoi consistent les tonalités de ces rencontres ? Comment les affects participent-ils à la production du pli politique ?

Peut-être qu'une spécificité de la *roda* militante par rapport à d'autres – notamment aux *rodas* de l'entraide ou thérapeutiques où il est question d'aide ou des *rodas* artistiques où il est question de création et d'affectation – consiste en une tension continuelle qu'on ne tente pas de dénouer, une tension du « débattre » dans son projet de construction d'un devenir *antimanicomial* et en tant que territoire collectif de politisation. Discutant continuellement et ne défaisant jamais la mésentente, cet espace politique n'est pas un lieu de pâtir ensemble mais de discuter et d'agir ensemble. Ce n'est pas un lieu de traitement individuel ou collectif, même si y appartenir peut « aider », mais un moteur de transformation sociale et ceci ne se passe pas de manière paisible. Bref, un tourbillon d'affects se produit dans les corps durant les rencontres.

La composante affective est d'ailleurs prise en compte et assumée par le mouvement lui-même. Dans le passage, déjà cité plus haut, d'invitation à la

rencontre nationale de 2014, le MNLA annonce vouloir rendre propice « un espace d'échange d'expériences, d'actions et d'affects ».

Cette reconnaissance de la dimension affective comme composante du mouvement est en lien avec les micropolitiques de la latéralité et de l'inclusion, étant donné que ce qui circule n'est pas seulement la parole mais aussi le pouvoir d'inter-affectation entre militants. L'expression des affects (tristes comme joyeux) lors des réunions, même lorsqu'ils explosent en sanglots ou en éclats de rire, n'est donc pas toujours considérée comme hors-jeu, même si encadrée par le groupe. Par exemple, un usager-militant a éclaté en sanglots à quelques reprises et un autre haussait le ton, parfois au point de hurler et se lever lors de ses prises de parole. Il était plutôt récurrent durant les réunions qu'il y ait au moins un moment d'affectation « débridée » ou de maîtrise relative de soi et de ses émotions. Est-ce possible de faire mouvement avec la folie autrement ?

Si le militantisme est traversé d'affects, que dire du militantisme des « fous »? Considérée en tant que « souffrance psychique », l'expérience de la folie peut être comprise sous forme d'affects tristes diminuant la puissance d'agir dans le sens de Spinoza. Peut-être que le pli politique produit par le MNLA de Rio, à travers la rencontre politique, permet de penser la folie autrement. Et si la rencontre, par les idées, affects et actions qu'elle engendre collectivement, transformait aussi l'expérience de la folie ? Et si la folie cessait d'être uniquement la maladie ou le symptôme de certains pour composer avec l'ouverture de possibles, l'utopie en acte d'un collectif ? Affirmation d'une rencontre entre corps, inter-affectation où le corps « fou » cesse d'être objet de techniques de redressement et aveu pour composer avec des corps moins fous un « plan commun ».

L'agencement folie-militantisme est aussi une rencontre productrice d'un pli politique. Cependant, ce n'est pas à tout moment que le mouvement engendre le pli : il le fait lorsqu'il mobilise ses forces actives, contestataires et de résistance, lorsqu'il expérimente la latéralité et l'inclusion, lorsqu'il bouge les lignes de partage. C'est une lutte constante pour affirmer cela. Lors des réunions auxquelles j'ai participé, des lignes dures de partage tentaient parfois de s'installer dans la *roda*, les coupures écrasaient parfois des prises de parole disjonctives, l'impuissance s'emparait parfois du collectif. Toutefois, ça passait, et le pli continuait de s'engendrer, agençant folie et militantisme, affects et mots, actions et utopies.

Le militantisme des usagers au sein du mouvement *antimanicomial* brésilien, et particulièrement de l'antenne de Rio de Janeiro, comme nous l'avons vu, ne se tisse pas en tant qu'action collective portée par un groupe d'intérêt. Il se déroule côte à côte, en dialogue et en tension avec d'autres acteurs militants (proches, intervenants, étudiants). Il implique un effort toujours renouvelé de la part des usagers (mais pas seulement) pour prendre parole dans un espace politique, défendre des points de vue, faire des propositions, mais il implique aussi une ouverture de la part de l'assemblée à des formes plurielles de participation et d'expression.

Avec les micropolitiques de la *roda*, le mouvement antimanicomial carioca expérimente des rapports à la folie autres que l'enfermement, le traitement ou la réduction à la maladie mentale. Avec ses micropolitiques, la *roda* du *núcleo* produit un pli politique dont les consistances seraient l'inclusion, la latéralité et la tension ordre/chaos, et les tonalités seraient l'inter-affectation et la mésentente. Consistances et tonalités permettant de saisir l'agencement folie-militantisme tel qu'il s'actualise dans l'assemblée délibérative ainsi que les

transformations qu'il porte. « Plier » les diagrammes de pouvoir et les strates de savoir, les lignes de partage et de segmentation, implique ainsi engendrer des rencontres, des discussions, des lieux d'inter-affectation micropolitiques.

CHAPITRE VI
FAIRE SENS ENTRE SOUFFRANCE ET MILITANTISME : LE PERSPECTIVISME MILITANT

> Parfois seulement, quand la bourrasque lançait la nuée dans les vallées. Et que les brumes remontaient le long de la forêt, et que les voix se réveillaient sur les rochers, tantôt pareilles aux échos d'un tonnerre évanoui dans le lointain, puis s'approchant de nouveau dans un grondement formidable, avec des accents d'une sorte de chant d'allégresse sauvage qu'elles auraient voulu dédier à la terre (...) ou quand la bourrasque chassait la nuée vers le bas, et y crevait un pan de lac d'azur, puis que le bruit du vent mourait au loin et que montait du plus profond des gorges, et des cimes des sapins, comme un bourdonnement de berceuses et de cloches, quand une rougeur légère grimpait discrètement dans le bleu intense, et que les petits nuages passaient sur des ailes d'argent et quand tous les sommets lumineux et étincelants dominaient vastement le pays de leurs contours précis et immuables : alors c'est une déchirure qui lui traversait la poitrine, il s'immobilisait, suffoquant et le corps ployé vers l'avant, la bouche et les yeux grand ouverts, pensant qu'il allait aspirer en lui la bourrasque, tout étreindre en lui-même, puis s'étendait, et son corps recouvrait la terre, s'enfouissait dans l'univers, et c'était une jouissance qui lui faisait mal. (Büchner, 2007/ 1835, p. 22)

Après avoir abordé la *roda*, ce qui se dit et se fait en son sein, je propose de déplacer la caméra, ou plutôt tendre le micro, vers les propos de quelques personnes qui la composent. Suite aux analyses portées sur de *quoi* et *comment*

on parle, abordons maintenant le perspectivisme de *qui* parle. Pour ce faire, je propose au lecteur d'imaginer un déplacement physique : quittons un peu la *roda* et allons nous asseoir ailleurs, en face-à-face avec des militants. Il sera question dans le présent chapitre de tenter de cerner l'agencement folie-militantisme, le pli et les forces qui l'engendrent, par le biais des perspectives confiées par les participants à la recherche lors d'entretiens individuels.

Prendre en compte les récits de militants très actifs et engagés permet de percevoir le perspectivisme présent dans la production du pli politique. L'analyse des entretiens individuels permet ainsi de compléter la cartographie dessinée jusqu'ici sur la base des observations participantes des réunions.

Si les mouvements sociaux déploient dans l'espace public des actions collectives, des messages, des revendications ou des causes auxquelles les militants adhèrent (Maia et Fernandes, 2002), lorsqu'on porte attention aux manières de faire sens – collectivement et individuellement –, il est possible de remarquer qu'il existe une grande variété de perspectives et de façons de comprendre ces causes, messages et revendications.

Comme dans d'autres univers sociaux, la participation des individus à un mouvement social est toujours teintée par leur trajectoire personnelle et collective, leur manière singulière d'habiter et d'agir dans le monde social. C'est avec cette pluralité de manières de militer avec la folie que le présent chapitre tisse sa couture, l'objectif étant de cerner le pli politique produit par le mouvement *antimanicomial* par le biais de perspectives singulières, c'est-à-dire à partir de récits construits – à un moment précis de leur parcours et en dialogue avec la présente recherche – par des individus participant collectivement à sa production.

Prendre en compte les perspectives particulières de militants implique dans la présente recherche cartographique porter attention non seulement aux manières d'agir et de débattre dans la *roda* (chapitres IV et V) mais aussi aux concepts avec lesquels les militants énoncent les sens de leur militantisme. Comment les militants, et notamment les militants-usagers, pensent le mouvement ? Comment mettent-ils en récit leur implication ? C'est à travers ce questionnement qu'il sera possible de discuter de quelques concepts mobilisés par des militants afin de penser leur militantisme, concepts permettant aussi de saisir les forces actives et les processus en cours dans la production de transformations et du pli politique.

Cependant, les récits des militants ouvrent une autre question : comment les expériences-limite de la folie et de l'internement asilaire s'articulent-t-elles avec le militantisme dans une lutte visant à démanteler le deuxième et à libérer la première? Interroger les sens du militantisme des usagers tel que vécu par ou avec eux permet de parcourir ce questionnement. Enfin, un autre ensemble de questions indissociables des précédentes anime les analyses qui suivent : comment le militantisme des usagers est-il vécu (par ou avec ces derniers) et pensé par les militants ? Quels enjeux pose-t-il ?

En tant que rencontres où le militantisme était thématisé (ou esquivé), les entretiens ont permis de clore la recherche cartographique par des énonciations individuelles, en tête-à-tête. Quel statut ont-elles dans la présente analyse ? Un statut complémentaire par rapport à celui de la *roda* ou du collectif pour comprendre le pli politique. L'analyse des entretiens ne vise pas à plonger en profondeur dans les perspectives singulières, ce qui serait riche et intéressant[101]

[101] Chaque entretien aurait pu faire l'objet d'une monographie étant donné la richesse des récits racontés et des perspectives confiées. Tentée par cette voie analytique empruntée lors d'une

mais n'a pas sa place ici. Elle vise plutôt à apporter à l'effort de compréhension du pli politique le perspectivisme de ceux qui s'engagent quotidiennement dans sa production.

En dialoguant avec les propos confiés par les participants à la recherche lors des entretiens, je propose dans le présent chapitre de cartographier la résonance entre diverses perspectives singulières à travers la construction narrative de thèmes communs, transversaux aux entretiens, soit parce qu'ils ont été déclenchés par des questions posées[102], soit parce qu'ils ont émergé durant notre rencontre.

Tel qu'évoqué plus haut (au chapitre III), les entretiens individuels se sont tous déroulés durant le dernier mois de la recherche sur le terrain (du 8 novembre au 19 décembre 2012). Ils ont eu lieu auprès de militants « organiques » du *núcleo* (Leonardo, Tomas, Marina, José, Rita et Ana) mais aussi auprès d'un militant historique du RENILA (Antônio). Les entretiens réalisés auprès d'usagers engagés dans le champ de la santé mentale de Rio mais ne militant pas directement au sein du mouvement *antimanicomial* (Pedro et Alice), tout comme ceux d'un ex-militant du *núcleo* (Jorge) et de trois militants-intellectuels incontournables par leur influence envers le mouvement (Diogo, João et Francisco) ne sont pas abordés directement dans le présent chapitre mais composent le « terrain » de la recherche (voir chapitre III).

---

précédente recherche (Schäppi, 2011), j'ai dû l'abandonner dans le présent manuscrit par manque d'espace et de pertinence dans la tentative de compréhension du pli politique.

[102] Afin de connaître les questions posées lors des entretiens, voir le guide d'entretien (annexe B)

Contexte et ambiance des entretiens

Abordons brièvement le contexte et l'ambiance des entretiens réalisés avant d'entamer l'analyse de leur contenu. Cela permettra de donner une certaine épaisseur aux prises de parole, en les ancrant dans l'interaction en face-à-face avec la chercheure dans les lieux de leur déroulement[103] et dans le style de chaque participant.

Le premier entretien eut lieu avec Leonardo. À force de nous rencontrer dans les réunions du *núcleo* et dans d'autres lieux (groupe d'entraide, *Mostra* d'art insensée[104]) une sympathie mutuelle s'est construite entre nous, voire même l'esquisse d'un lien d'amitié. L'entrevue a eu lieu dans son petit studio, où il habite seul. Assis côte à côte, lui sur le canapé, moi sur une chaise, avec un ventilateur sur une chaise tout près de nous, Leonardo répondait souvent rapidement à mes questions et construisait un récit minutieux d'événements vécus mettant en récit des intrigues avec ses proches et certains camarades de lutte. Durant l'entretien, il fait référence aux barreaux sur sa fenêtre – mis pour contrer le possible risque de se « défenestrer » – et au fait que je ne risquais rien en étant seule avec lui[105]. Le fait d'avoir une réunion du groupe d'entraide le même jour m'a semblé avoir interféré sur la disposition de Leonardo, qui avait tant à raconter mais semblait inquiet du fait qu'il fallait qu'on aille manger puis prendre le bus pour se diriger vers les lieux de la réunion. Après avoir mangé

---

[103] C'étaient les participants à la recherche qui choisissaient le lieu de l'entretien

[104] *Mostra de arte insensata* : évènement où des œuvres d'art (notamment visuelles) produites dans le réseau psychosocial de Belo Horizonte étaient exposées et où avait lieu des discussions, des ateliers, récitals de poésie, concerts de musique, entre autres. (http://saudementalrj.blogspot.ch/2012/08/realizada-inicialmente-em-belo.html)

[105] Être allée chez lui pour l'entretien n'a pas été simple à justifier auprès de mes proches. Malgré le fait que je savais et sentais ne risquer rien, j'ai constaté, troublée que l'amalgame entre folie et dangerosité n'épargne pas mon entourage.

dans un resto à kilo[106], en attendant le bus, il m'a confié vouloir qu'on écrive sur son « cas clinique », son histoire de vie.

L'entretien avec José fut un des plus exigeants pour moi. Il a eu lieu dans un petit café (*boteco*) très bruyant à côté de l'immeuble où se déroulent les réunions du *núcleo* et a dû finir car celle-ci commençait (la deuxième réunion enregistrée). Il répondait rarement à mes questions, il construisait son récit à partir des dates qu'il estimait importantes et d'histoires de son parcours de vie. Souvent, il changeait de sujet en cours de route. Par exemple, son récit passait de la foi aux cigarettes des internés, des médicaments aux femmes de sa vie. Durant l'entretien, à deux reprises il s'est ému jusqu'aux larmes. L'entretien n'a pas été dissonant avec son style de participation à la *roda :* prises de parole disjonctives et émotion à fleur de peau.

L'entretien avec Marina eut lieu chez elle ; nous étions assises en face à face, elle répondait à mes questions et finissait ses phrases en attendant que je pose la prochaine question. Encadrée par une fenêtre, à travers laquelle elle laissait sortir la fumée d'une cigarette, Marina semblait réfléchir avant et durant ses prises de parole. La fin de l'entretien a été un des moments forts du travail de terrain, entre autres à cause de l'effet de surprise car elle n'avait jamais évoqué ou exprimé ses talents artistiques. Marina a mis le point final à l'entretien en chantant une chanson qu'elle avait elle-même composée, dont voici un couplet :

> *Quel est ce monde qui me fait mot? Mot qui me nourrit et me tourmente chaque jour, dans ce recoin de violence. Je suis perdue dans ce rio (rivière) du devoir et du devenir, Rio de Janeiro. Je suis perdue dans ce rio du devenir et*

[106] Formule très courante au Brésil, ce sont des self-services chargés au poids où on mange souvent les plats habituellement mangés à la maison.

> *du devoir, Rio de Janeiro. Le Rio de Janeiro continue d'être moche*[107]*. (rires) Le Rio de Janeiro continue d'être fétide.*[108]

L'entretien avec Tomas eut lieu dans la salle, bien connue de nous deux, où se déroulent les réunions du *núcleo*. Il a eu lieu juste après une réunion (la deuxième enregistrée). Nous étions tous les deux assis, côte à côte « *devant une grande table en bois. Durant l'entretien, il touchait beaucoup la grande table, elle était la matière sur laquelle il dessinait, peu à peu, ses pensées* »[109]. Avec un style de prise de parole parfois intempestif lors des réunions, Tomas se considère un « leader » usager.

C'est lors de mon retour de Campinas, avec ma jambe dans le plâtre, dans une place couverte d'arbres de la zone Sud de Rio, que j'ai interviewé Antônio. Même s'il ne participe pas aux rencontres du *núcleo* mais milite dans l'autre aile du mouvement *antimanicomial* (RENILA), durant la recherche sur le terrain, plusieurs personnes m'ont suggéré de le rencontrer étant donné qu'il est reconnu comme un représentant historique et un « leader » du segment « usagers » à Rio. Voici une description de l'ambiance de l'entrevue effectuée lors de la retranscription de celle-ci:

> *Il est arrivé et m'a tout de suite montré des photos: des rencontres du mouvement national auxquelles il a participé, de voyages, de personnes, d'une ex-copine qui est décédée, de lui parlant au micro sur une estrade. Il m'a aussi montré un livre écrit par lui, des recueils de poèmes, des coupures de journaux de la couverture médiatique du lancement du livre (...) Reste en moi le souvenir d'une rencontre singulière, remplie d'émotion, d'une proximité facilitée par la latéralité sur le banc de la place. (...) Nous avons nagé ensemble dans un bouillon intense, plaisant et inquiétant. La fin fut*

---

[107] Une allusion à la chanson très connue de Gilberto Gil « Aquele abraço »: « O Rio de Janeiro continua lindo (beau)... »

[108]Que mundo é esse q me faz palavra? Palavra essa que me alimenta e todo dia ela me tormenta, nesse recanto de violência. Eu tô perdida nesse rio do dever e do devir Rio de Janeiro. Eu tô perdida nesse rio do devir e do dever Rio de Janeiro. O Rio de Janeiro continua feio (risos) O Rio de Janeiro continua fedendo.

[109] Extrait de la description de la scène de l'entretien effectué lors de sa retranscription.

> *étrange, comme si on pouvait continuer à discuter pendant longtemps encore. Je sentais chez lui le devenir enfant, le devenir poète et il esquivait chaque fois que mes questions le situaient en tant que militant.*

Ana et Rita sont les deux militantes-intervenantes de l'antenne de Rio que j'ai interviewées (Ana est psychologue et Rita est psychiatre). Les deux sont considérées comme des « leaders » au sein du mouvement. Comme nous le verrons plus bas, chacune appartient à une génération et tradition différente de militantisme.

L'entrevue avec Rita eut lieu dans un café du centre-ville de Rio et l'enregistreuse n'arrêtait pas de s'interrompre car sa mémoire était pleine, donc j'ai perdu des bouts de l'entretien. Elle s'efforçait de construire un récit daté, historique et très précis du commencement du mouvement à nos jours. À quelques reprises durant les réunions, Rita adressait ma recherche, souvent pour m'expliquer le mouvement, mais parfois aussi pour esquisser quelques demandes. Une fois, nous avons pris le métro ensemble après une réunion et je lui ai demandé comment elle comprenait la présence de peu de femmes usagères-militantes et de peu d'hommes intervenants-militants aux réunions. Elle a répondu que les femmes utilisatrices de services de santé mentale était aussi nombreuses que les hommes dans les services mais plus protégées par les familles et que les hommes intervenants tiraient peu de reconnaissance publique d'un tel engagement, alors que s'engager dans la gestion était plus intéressant pour eux. Bref, c'est un exemple d'une discussion avec Rita et son style didactique. Au sein de la *roda*, Rita avait un pouvoir distinctif, plusieurs l'appelant docteure et certains ne respectant les prises de parole que lorsqu'elle était chargée de l'animation.

L'entretien avec Ana s'est déroulé dans un café. Nous étions assises l'une en face de l'autre, à une table disposée sur le trottoir. L'animation dans la rue et les déambulations des passants composaient l'ambiance de l'entretien. Ce dernier entretien de « terrain » s'est déroulé un peu comme une conversation. J'éprouvais à la fois une grande proximité et une distance vis-à-vis d'Ana. Ceci est thématisé par moi-même lors de la transcription de l'entretien :

> *J'ai senti une proximité/distance avec cette jeune femme. Proximité pour plusieurs raisons : son positionnement militant/académique/psy, son côté anarchiste et proche des usagers. Distance à cause d'une certaine « hostilité militante », difficile à expliquer, une sorte de pied de guerre permanent, comme si les questions politiques amenaient une tension permanente, une mise en tension (tensionamento) qui imprègne les relations et peut-être principalement la relation avec le monde académique et celui de la recherche.*

6.1 Militer dans le mouvement antimanicomial

Les entretiens individuels commençaient avec l'énonciation suivant de ma part : « J'aimerais que tu te présentes et racontes ce que signifie pour toi militer au sein de la lutte *antimanicomial* ». Les personnes étaient ainsi d'emblée invitées à parler de leur engagement militant. La plupart se sont prises au jeu, d'autres se sont dérobés de la question de départ et j'ai dû tenter de la ramener plus tard durant l'entretien. Dans la présente section, il sera question des manières dont les militants ont mis en récit leur engagement lors des entretiens individuels, ceci afin de saisir le processus de production du pli politique.

Commençons par aborder comment les participants à la recherche définissent leur militantisme dans le mouvement *antimanicomial* pour ensuite aborder comment le militantisme se déroule et fait sens pour eux dans le *núcleo* de Rio de Janeiro.

6.1.1 Relations et processus dans la production du pli politique

Marina se présente comme ayant une « double identité » car elle est à la fois psychologue et « usagère de services de santé mentale ». Elle affirme connaître « les deux côtés, autant celui d'être une professionnelle plus tournée vers le champ académique que celui d'être un usager qui a besoin d'attention, d'accueil, d'élaboration et de compréhension » (p.1). Très active au sein du *núcleo*, Marina parle des sens du militantisme en termes d'affects et d'idéaux comme suit :

> Militer pour moi c'est une chose très affective, tu comprends? C'est une question idéologique parce que je crois dans les... dans les idéaux du mouvement de la lutte *antimanicomial*, tout comme par le passé j'ai cru dans plusieurs autres idéaux comme le mouvement vert (...), comme le mouvement des sans terre (...), comme le mouvement de l'université populaire (...), comme le mouvement des sans toit (...). J'ai déjà milité dans tous ces domaines et je crois en eux, seulement que maintenant mon focus est sur le mouvement de la lutte *antimanicomial* parce que je vais là-bas avec une identité plus d'usagère, tu comprends? De revendiquer des services, de m'organiser avec les gens pour pouvoir, disons ainsi, plaidoyer auprès des élus municipaux (*vereadores*) (...) et des députés pour des meilleures conditions de travail, autant pour l'usager, dans le sens du traitement de l'usager que du professionnel. Alors je vais là-bas mais avec le focus d'être usagère, tu comprends ? Mais je remarque que ma double identité me donne beaucoup plus de capacité d'élaboration que la plupart des usagers. (Marina, p.1)

Les *idées* et des *affects* peuvent être pensés en tant que *relations* mobilisant des forces actives dans le processus de production du pli politique auquel Marina participe. Peut-être que sa double appartenance aux principaux segments du mouvement lui permet d'expérimenter la porosité entre les positions, car si elle se situe dans le mouvement plutôt en tant qu'« usagère », sa « double identité » (usagère et psychologue) est vécue comme un atout par rapport à ses camarades militants-usagers.

Tomas, un militant actif au sein du *núcleo*, qui se présente comme « sculpteur, artiste plastique et peintre », raconte sa trajectoire. Il y a une vingtaine d'années, les crises ont fait en sorte qu'il a été interné et c'est à l'intérieur d'un hôpital psychiatrique qu'il a commencé à militer. Le militantisme est, pour lui, source d'espoir mais déclenche aussi des nouvelles crises. Il raconte son parcours, allant d'interné dans un asile à militant du *mouvement antimanicomial*, comme suit :

> Et mon histoire de militantisme vient de cette époque (...) quand j'ai été interné à l'hôpital de Jequitibá et j'étais une personne totalement différente de ce que je suis aujourd'hui. J'étais quelqu'un (...) sans espoir... de vie, sans futur, tu sais ? Pour moi, je pensais que j'allais mourir à l'asile, qu'il n'allait pas y avoir d'issue, que ma vie était finie, enfin, des choses de l'institutionnalisation, c'est-à-dire le serpent que Basaglia cite dans le livre de Paulo Amarate, (...) dans le livre *L'homme et le serpent* on parle d'un serpent qui entre par la bouche, s'installe dans l'estomac d'une personne, la personne dort et il manipule cette personne (...). Alors j'étais beaucoup comme ça, j'étais très manipulé par un serpent et j'étais totalement asilé (*manicomializado*) et quand j'ai été interné à l'hôpital de Jequitibá, j'ai connu une association (...) la présidente B. m'a accueilli, m'a invité à aller à l'association Y (d'usagers et familles), pour participer des réunions. La première fois que je suis allé, j'ai commencé à dénoncer des choses qui avaient lieu à l'intérieur de l'hôpital, tu comprends ? Et elle accueillait, elle discutait avec le directeur de ces choses, parfois elle se bagarrait même à cause de moi, alors je me suis senti très accueilli, par elle, par l'association (...) j'ai commencé à faire plein de dénonciations et j'ai commencé à me décoincer. En percevant ma forme d'argumentation, ma culture, mon éducation, bref ma façon de m'exprimer elle m'a dit ceci un jour : « T'as un profil de leader, nous avons besoin de toi, le mouvement a besoin de toi, l'association a besoin de toi. Je sais que je peux miser sur toi alors ne désiste jamais de cette lutte » (...) Il y a eu une plénière nationale du mouvement *antimanicomial* à l'intérieur du Jequitibá et à cette époque j'étais interné (...), on commençait à cogiter la fondation d'une antenne régionale de Rio, c'est-à-dire, j'ai participé à la fondation du *núcleo*, ok ? On délibérait sur certaines choses, du type, qui va aller à la Rencontre (nationale) de Porto Alegre (...) et moi, en tant qu'association Y, j'ai levé mon doigt, même interné de l'hôpital, avec les habits de l'hôpital, j'ai levé mon doigt : « Je veux aller ». « Mais tu es interné ». « Je suis interné mais bientôt je vais sortir, quel est le problème ? La Rencontre ne va pas avoir

> lieu tout de suite ». B. m'a soutenu, la présidente : « Non, je veux que Tomas aille parce que Tomas a du potentiel, je l'aime, c'est un usager très fort » (...) Toutefois à cette époque j'étais encore très cru, j'avais plutôt envie de faire la fête, tu comprends ? Alors je suis allé à Porto Alegre avec cette envie de m'amuser (...) Enfin c'était plus pour connaître le mouvement, la Rencontre, donc à l'époque je ne comprenais encore rien des discussions, tu comprends? Mais je disais toujours quelque chose au microphone, tu sais ? Pour incroyable que ça puisse paraître, même en ne comprenant rien, j'allais toujours au micro, demandais la parole et disais quelque chose[110]. Alors ma militance émerge d'abord de mon vécu (*vivência*), de mes multiples expériences dans les asiles, à l'époque où existaient des asiles violents (*brabos*), à la fin de la dictature militaire, c'était une époque très conservatrice (...). J'ai beaucoup souffert à cette époque. Alors je vois la militance comme une philosophie de vie, tu sais? Parce que je pense que c'est à travers de la militance que j'ai commencé à avoir de l'espoir que j'allais pouvoir me récupérer, que j'allais pouvoir me socialiser, redevenir sociable (...) et je pouvais aussi contribuer d'une certaine façon aux usagers que je voyais toujours, je vois toujours des usagers qui n'ont pas beaucoup de voix. (Tomas, p.1-2)

Cet extrait dense de l'entretien avec Tomas permet de saisir un lien fort, thématisé aussi par d'autres militants-usagers, entre l'expérience de l'asile et l'entrée dans le mouvement à travers, d'abord, la dénonciation des abus vécus. Puis, le militantisme semble permettre de prendre parole et d'entrevoir une sortie de la « carrière d'interné » (Goffman, 1979). Prendre parole implique, pour Tomas, non seulement de parler en son propre nom mais aussi au nom de ceux qui n'ont « pas beaucoup de voix ». L'image du serpent installé dans le corps évoque la figure de l'«usager» mortifié, sans issue ni avenir, contrastant avec celle de l'orateur qui prend le micro et qui parle en public. Le devenir militant tel que vécu par Tomas est raconté en tant que transfiguration de l'usager mortifié par le serpent vers l'usager « leader », transfiguration produite

---

[110] Durant la recherche sur le terrain, j'ai assisté à une conférence formulée par un ancien camarade de Basaglia portant sur la psychiatrie et les violations des droits humains et, lors de la période de questions, Leonardo et Tomas ont parlé au microphone. Le premier a récité un poème, tremblant, et le deuxième a parlé de la folie en tant que manière différente d'être, forgée par le social.

à travers des rapports sociaux, d'abord de domination et d'objectivation de la part du pouvoir asilaire (Basaglia, 2005), puis ensuite de reconnaissance de la part d'une association d'usagers et familles. Ce récit permet de saisir un autre processus du pli politique, la production de *devenirs*. Entre les murs de l'asile s'ouvrent des horizons de vie. Il est possible pour Tomas de cracher des serpents devenus mots.

Leonardo, un militant-usager aussi très impliqué au sein du *núcleo*, raconte ainsi ce qui l'a amené à militer dans le mouvement.

> Je suis allé à la lutte *antimanicomial* pour défendre mes droits de patient psychiatrique (...) Alors qu'est-ce que je suis allé chercher dans la lutte *antimanicomial* ? Je suis allé chercher (...) des droits. Être avec mes égaux. Parce que j'ai eu environ quinze internements, le dernier il y a quatre ans. (...) J'ai fait un scandale pour être interné car je courais le risque de perdre cette maison-ci, alors je suis devenu un peu fou parce que je n'avais pas les moyens de payer (le loyer de) la maison (...) Alors je suis allé (au mouvement) aussi chercher de l'amitié, de l'affect car je suis très solitaire. (Leornaro, p. 8)

Affects, *amitié* et *droits* sont les trois types de relation recherchées par Leonardo dans le mouvement, d'après son récit. Lors de l'extrait suivant, il continue de tisser les sens de son engagement, en le situant dans un processus de transformation sociale :

> Je ne suis pas dans ce monde pour jouer, tu comprends? Tu penses que je vais perdre mon temps, un samedi après-midi que je pourrais sortir avec une femme ou même visiter une exposition tout seul, pour discuter, pour me disputer avec des gens: « Non, parce que je voudrais représenter telle chose » et ils vont là-bas (à la réunion) seulement pour avoir le titre, le poste de délégué. Ça je ne veux pas. Je veux modifier la réalité brésilienne, tu comprends? (*Hum*) Et la meilleure façon de le faire c'est avec des compagnons (*companheiros*). (Leonardo, p.13)

Ensuite, Leonardo affirme « je suis un homme de culture mais je fais de la politique parce que j'ai appris – et c'est vrai – que tout est politique, même au lit tu vas décider ce que va être fait là-bas, n'est-ce pas ? » (Leonardo, p.14). En plus d'affirmer la dimension politique et transformatrice du pli, le récit de Leonardo permet de saisir deux relations présentes dans la production du pli politique : *affects* et *droits.*

Durant l'entretien avec José, à plusieurs reprises j'ai tenté de lui faire parler de son engagement au sein du mouvement et de ce qu'il pensait du militantisme des usagers. Se dérobant souvent à mes questions, son récit se construisait comme une double histoire entremêlée, la sienne à travers les multiples séjours comme interné des asiles, ses amours et bifurcations professionnelles et celle du pays à travers les transformations historiques de la politique de santé mentale concernant les usagers de drogues. Ainsi, au tout début de l'entretien, il répond comme suit à la question de la signification du militantisme, donnant le ton de comment l'entretien se déroule ensuite:

> *(Je suis ici avec José, le 14 novembre, j'aimerais que tu te présentes et que tu parles un peu de ce que signifie pour toi militer dans la lutte antimanicomial)* Tu ne préfères pas que je fasse d'abord un exposé? De ce que j'ai perçu de comment est arrivé ce moment, d'au Brésil avoir un mouvement et que je sois un usager de la santé mentale brésilienne, des expériences que j'ai eues avec les internements ? (*Tu peux parler*). Ces choses qu'ont fait en sorte que je me suis impliqué avec le mouvement. *(Alors tu peux raconter).* Donc ma militance correspond à cet historique. *(Mes prochaines questions allaient dans ce sens, alors tu peux aller.)* Parce que je n'ai jamais nié, j'ai commencé à utiliser des drogues à 17 ans, avec la mère de mon 1e fils, aujourd'hui il a 30 ans et moi 50. (...) Ça c'était avant 1983. En 1983 j'étais déjà père mais c'est en 1983 que l'OMS suggère et exige que le traitement pour les dépendants chimiques, les usagers de drogues, soit fait dans un réseau de santé dans les pays couverts par l'organisation, couverts ainsi, en tant que membres même, en tant que réseau, n'est-ce pas ? Elle a de la dénomination dans certains pays qu'aujourd'hui, certains sont sans

> préjugés, ce mot : longanimes, mais de considérer ses citoyens d'une façon un peu diverse de ce qui a lieu au Brésil *(Hum hum)* Le préjugé avec certaines drogues dans d'autres endroits du monde est complétement divers du préjugé social brésilien. (José, p.1)

C'est en racontant sa trajectoire à travers ses « 120 » internements dans des asiles psychiatriques, ses multiples fuites et ce qui se passait dedans entre les internés et avec le personnel de soins, c'est à travers ses liens amoureux, sa famille – un père militaire et une sœur médecin – qui le renvoie à chaque fois à l'asile, à travers le contexte de dictature militaire, de lutte contre le nucléaire et la censure, et j'en passe, que José raconte, tout en esquivant, son expérience de militantisme avec le mouvement *antimanicomial.*

Avant de bifurquer encore une fois, José raconte ainsi son arrivée au sein du mouvement :

> Alors la première fois que je suis arrivé dans le mouvement, c'était avec un historique de 20 ans de traitement que je suis arrivé : « Je suis fatigué d'être interné, ça ne sert à rien ». *(Hum hum)* Je parle avec le médecin et quand le médecin change, l'autre change tout ce que l'antérieur avait changé. L'infirmier met plus de médicament le soir pour pouvoir dormir tranquille sans que personne le dérange. L'autre dort attaché et prend du café avec du lait et c'est l'autre qui doit lui donner. Alors ce type de service dans lequel on a passé... Ça m'a lésé, ainsi, m'a rendu indigné (*Hum hum)* Tu comprends? Ça ne m'a lésé en rien parce que je peux avoir 27 ans (depuis le premier internement) j'aime pas les médicaments. Je prenais... dès la première fois que le médecin me prescrivait (un médicament) je le prenais mais s'il me faisait sentir mal, pour celui-là je retenais la couleur, la taille et cherchais à connaître le nom, le milligramme. (José, p.7)

Durant le court moment de notre entretien – qui a dû se terminer car la réunion du *núcleo* commençait – José raconte ses expériences et le contexte de transformation des politiques de santé mentale au Brésil, notamment celles

concernant le traitement des « dépendants chimiques ». En suivant le style du récit de José, le processus de production du pli politique peut être pensé comme un long processus historique de transformation.

Questionnée sur les significations du militantisme, Ana s'exprime comme suit :

> Le mouvement rend propice beaucoup de rencontres et beaucoup de pensées, beaucoup de transformations. Je pense que pour ça c'est le fun (*legal*) de militer dans le mouvement, tu comprends? Je blague que c'est une militance de la militance parce que c'est comme si (...) je pense que c'est comme si le fait que le mouvement *antimanicomial* existe, en soi c'est déjà une militance, tu sais? Parce que nous, nous sommes ça, on a une manière d'organisation, une manière d'être, une manière de thématiser les choses qui je pense que, de nos jours, ne sont pas très considérées dans la société, n'est-ce pas ? Je pense que le mouvement *antimanicomial*, il n'a pas beaucoup d'effectivité, en termes actuels de ce que nous allons conquérir, mais je pense qu'il engendre de toutes petites transformations même, bien micros, dans les relations des personnes. (...)Les choses que j'aime : quand nous sortons dans la rue tous ensemble, quand nous allons dans un bar discuter ou quand on se donne rendez-vous à tel endroit. Je pense que ça donne une liberté de circulation et que c'est la chose que j'aime le plus dans le mouvement, tu sais? (Ana, p.1)

En plus d'aborder, comme ses camarades de militantisme, la question des *affects*, Ana aborde la question des *rencontres* et de la *circulation*. Les rencontres seraient ce qui se produit dans l'espace politique ouvert par le pli, et permettent des relations entre des idées et des affects ainsi que l'expérimentation de façons d'être qui sont moins rationnelles, voire un peu folles. La circulation dans la ville, dehors, « tous ensemble », est abordée par Ana en tant que principale bannière ou « cause » du mouvement mais aussi en tant que pratique préférée de son expérience de militante. Se rencontrer, circuler ensemble dans la ville, seraient ainsi deux pratiques du quotidien du militantisme chargées de sens pour Ana.

D'après le récit d'Ana, c'est dans cet univers micropolitique, plus que dans son « efficacité » macropolitique, que le sens et la force du militantisme *antimanicomial* se déploieraient à l'heure actuelle. Si les revendications existent et interpellent la politique instituée, le MNLA de Rio se distinguerait des autres mouvements sociaux du fait d'être « fortement traversé par les affects », par sa « simplicité » et par son indépendance. Ana l'énonce comme suit :

> Je pense qu'on est simple, on est un mouvement très simple (...) Qu'est-ce que j'entends par simple? C'est pas être humble, c'est très différent. C'est... Je pense qu'on a pas de visibilité, comme par exemple, d'autres mouvements sociaux, et je trouve ça cool (*legal*). (*Hum hum)* Je crois que ça nous donne une certaine liberté... *(Oui)* de négociation, liberté d'être ou non dans les espaces. J'ai toujours trouvé très bien de circuler dans les autres mouvements sociaux en tant que mouvement *antimanicomial.* Je trouve toujours que je suis plus légère que les autres, plus indépendante. Il me semble que nous sommes plus indépendants. (*Parce que vous... tu penses que ça vient du fait de ne pas s'instituer, de ne pas être financé ?)* De ne pas être financé de ne pas avoir de CNPJ[111], - que je revendique beaucoup qu'on n'ait pas, malgré le fait de devoir dépendre des associations - de n'avoir pas de parti politique. Je pense qu'on a pas de dispute de parti politique à l'intérieur du mouvement et ça c'est très bon.

Leonardo est d'un tout autre avis. Il critique le caractère peu institutionnalisé du mouvement et notamment l'assemblé comme dispositif principal de celui-ci : « Il n'y a pas de formation de leaders, il n'a pas de centre de culture *antimanicomial,* nous n'avons pas de salle, pas de local (siège), tout doit passer par l'assemblée et je trouve l' « assembleïsme » un chaos » (p.17)

Ana énonce la question de la *transformation* telle que portée par le mouvement, processus incontournable dans la production du pli politique dont la présente

---

[111] CNPJ, c'est de *Cadastro nacional de pessoa juridica* - enregistrement en tant que personne juridique auprès de la recette fédérale brésilienne.

recherche tente de tracer les contours. Elle explique ainsi le pouvoir transformateur de la « force *antimanicomial* » :

> Nous avons besoin de nous fortifier avec la force *antimanicomial* et pas avec la force de l'institutionnalité, tu comprends? *(Hum hum)* Cette dernière serait de revendiquer seulement les bannières. Je pense que la façon dont le mouvement... que t'as demandé (de parler) du militantisme, n'est-ce pas ? Je pense que le mode dont le mouvement agit, il est transformateur, les bannières n'importent pas. Terminer avec les asiles n'importe pas si je ne termine pas avec les asiles avec la force du mouvement *antimanicomial*. C'est pas la force des usagers, ok? C'est une question... ce sont des choses... C'est très, très différent. C'est une force *antimanicomial* qui consiste en ce qu'on puisse circuler dans la ville d'une autre manière, avec un autre vécu (*vivência*), avec une autre expérience que celle dure, que celle qui est déjà donnée. Puis, par exemple, t'as une force *antimanicomial* dans plusieurs autres mouvements sociaux.

En énonçant la force du militantisme *antimanicomial*, le récit d'Ana permet de penser la dimension micropolitique du pli du mouvement comme partant de la *roda* et investissant d'autres lieux : l'espace public, la rue ou la ville par exemple. Les transformations portées par le pli politique sont aussi des expérimentations, l'affirmation d'un éventail de modes de vie possibles.

Le récit de Rita, militante-intervenante historique du mouvement qui a commencé à militer dans le Mouvement des travailleurs en santé mentale (MTSM) durant les années 1970 et ne s'est jamais éloignée de la lutte depuis, s'est construit en reconstituant cette histoire. Elle situe son implication actuelle comme « articulation » et « catalyseur » comme suit :

> Mon action aujourd'hui, je suis psychiatre dans un service public provincial (de l'état de Rio de Janeiro), un service d'Hôpital de Jour (HD) de l'hôpital X et je fais aussi de l'ambulatoire. Dans ce local, en tant que psychiatre, je participe aussi d'une association d'usagers, familles et professionnels du

> service. Alors, je fais un type d'articulation. Par exemple, je fais une réunion avec les familles des patients de l'HD (...), je coordonne une assemblée des patients de l'HD (...) Nous avons des membres des familles des patients dans la réunion de familles, des membres des familles dans l'association, ok? Et nous avons des usagers dans l'assemblée, des usagers dans l'association. (...) dans (le groupe de) famille tu vas parler de ton proche spécifiquement, dans l'association tu vas traiter de droits plus larges que concernent tout le monde et tu ne vas pas parler de tes questions spécifiques sauf si elles concernent tout le monde. (*Hum hum)*Donc, et les usagers aussi, tu utilises l'assemblée (...) comme moyen de communication de l'institution avec eux et aussi d'eux avec le mouvement, dehors. Alors dans l'assemblée, au même temps qu'on donne des informes sur les évènements de l'institution : fêtes, etc., on informe des rencontres de la lutte *antimanicomial* au syndicat, on informe des Rencontres nationales qui ont lieu et on choisit un représentant de l'hôpital pour y aller... ceux qui veulent. Ils vont toujours par leur propre initiative participer du mouvement ici mais quand le mouvement va aux Congrès nationaux ils vont... les usagers vont en tant que représentants des institutions, alors ils sont choisis dans cette assemblée, tu comprends ? Alors a lieu cette articulation dans le service, tu comprends ? Entre les familles, les usagers, l'association, le mouvement externe et la hiérarchie hospitalière. Donc je sens que je fonctionne comme une personne catalyseur, qui fait marcher ce dispositif (*engrenagem*), tu comprends? Maintenant, tu peux voir que beaucoup de gens qui sont aujourd'hui dans le mouvement, là-bas dans les réunions des mercredis et des vendredis, ce sont des gens de l'hôpital X *(Hum hum)* parce qu'ils participent de ces espaces. Donc une chose que je pense, ils (les usagers) participeront uniquement si t'as une dynamique, si tu fais en sorte qu'ils sentent un sentiment d'appartenance où t'es toujours en train d'informer sur ce qui arrive, en discutant et en réfléchissant. *(Je comprends.)* Tu comprends ? Et ça, il y en a déjà eu plus auparavant dans les services de Rio qu'aujourd'hui. Il y a eu une évacuation (*esvaziamento)* très grande du *núcleo* (Rita, p.1-2)

Lorsqu'elle raconte la trajectoire historique du MNLA et ses multiples Rencontres nationales, Rita situe l'« autonomie de l'usager » comme étant en constante évolution. Elle perçoit l'engagement de ces derniers comme désignant plus de démocratisation ainsi :

> L'autonomie des usagers a évolué aussi. Donc au départ ceux qui coordonnaient les bus (lors des Rencontres nationales) c'étaient les intervenants (*técnicos*). Après il a commencé à y avoir un intervenant, un usager et un proche, tu comprends ? Alors c'était en train de changer, à chaque fois en démocratisant plus et luttant pour l'autonomie des usagers, tu comprends? (*Ok.)* Et j'étais dans ce processus, depuis toujours en voulant plus de représentativité, plus de représentation, plus de démocratisation (Rita, p.8).

Le récit de Rita fournit beaucoup d'éléments sur l'histoire du mouvement : la trajectoire de la participation des usagers, les conflits autour de cette question et la « scission». Toutefois, elle raconte son militantisme tout en affirmant vouloir se désengager. Avec l'approche de sa retraite, la place grandissante de nouvelles générations de militantes-intervenantes et les nouveaux enjeux posés par la « question des drogues », elle affirme vouloir se retirer du mouvement et passer le flambeau à Ana :

> J'espère qu'elle (Ana) va prendre avec énergie et articuler pour que plus de gens apparaissent [dans les réunions du *núcleo*]. Moi, par exemple, j'ai envie de me retirer. Je suis même déjà en train de participer d'un autre mouvement parce que mon origine c'est le mouvement d'action catholique, depuis enfant, mouvement de changement de mentalité, ce truc, ok? (...) Ma force de participation dans la lutte *antimanicomial* existe parce que je suis là-bas, à X avec les membres des familles, avec l'assemblée, avec l'association *(Hum hum)*, en intervenant. En partant à la retraite, je ne suis pas de l'académie (...). Je n'aurai plus la source d'informations et de l'intervention, tu comprends ? Puis c'est un mouvement très spécifique (*Ok)* Et ce mouvement, peut-être que j'ai envie d'un mouvement plus général, qui pense le monde (...) D'autres types de réflexions. Que j'estime que je ne vais plus contribuer autant, tu comprends comment ? C'est pour ça que je trouve excellent qu'Ana choisisse d'être mouvement social et de participer parce que comme ça c'est elle qui mène, tu peux voir par exemple, elle propose des thèmes à l'ordre du jour, amène des événements (aux réunions) (...) Amener le mouvement de la santé mentale dans la *Frente* alcool et autres drogues, ça c'est sa proposition, je trouve ça excellent. (...)Maintenant moi, non (...) je n'ai plus la patience pour entrer

> dans ce débat de drogues et tout ce conflit avec tous ces gens (Rita, p.21-22).

Militantisme organique versus mouvement élargit

Un enjeu qui traverse le mouvement, abordé par Rita lorsqu'elle explique les liens entre son travail comme intervenante et son militantisme, consiste à tracer ou non des limites entre le militantisme dans le mouvement social de la lutte *antimanicomial* à l'heure actuelle et les affinités avec ce dernier de la part des intervenants du nouveau réseau de services substitutifs.

Tomas affirme un sens élargi pour le militantisme au-delà de l'engagement des militants « organiques » présents dans la *roda* du *núcleo* : pour lui, au sein des services, la posture des professionnels peut, elle aussi, faire mouvement. Il l'énonce de la façon suivante :

> Je pense que tout ce qui se fait pour (*em prol de*) l'usager c'est du militantisme, tu sais ? Le mouvement c'est ça, le mouvement ce n'est pas seulement ici[112]. (*Bien sûr*) Le mouvement c'est le professionnel dans le service qui traite bien l'usager, qui défend ses droits, tu comprends ? Alors je crois que le mouvement est... est... est... mouvement, est tout, n'importe où tu peux voir mouvement, tu comprends ? (Tomas, p.7)

José ne partage pas ce point de vue : pour lui, il existe une distinction entre ceux qui se réclament de la « conscience *antimanicomial* » et sont « ambulants » et ceux qui sont « militants ». Il l'énonce ainsi :

---

[112] Il fait référence au lieu physique car l'entretien avec Tomas a lieu dans les locaux où se déroulent les réunions du *núcleo*, juste après l'une d'entre elles.

> Avoir une conscience *antimanicomial* pour moi c'est pas ambulant, c'est militant. Ceux qui disent avoir une conscience *antimanicomial* par sympathie envers le mouvement pour une société sans asiles, qui se disent partie prenante, contribuant avec l'idée, je leur pose juste une question: Où est ta militance? Quel est le groupe militant que tu fréquentes? À qui es-tu lié en tant que militant pour te dire porteur d'une conscience *antimanicomial* au Brésil? (...) Parce que la Réforme n'est pas née dans un bureau. C'est un combat social qui a généré ça et les gens ont commencé à militer. (José, p.7)

Plutôt d'accord avec José, Ana aborde comme suit la distinction entre « militants » et « ambulants » :

> José, il a ce discours qui est du militant et de l'ambulant (*Oui (rire)*) Ce qui existe le plus, ce sont des ambulants anti-asilaires (*antimanicomiais*). Je ne sais pas si t'a remarqué combien de gens se revendiquent anti-asilaires. (*Oui.*) Du genre : je travaille dans le réseau pour la première fois, je pense que mon travail est traversé par la militance, par cette force ? Ok, mais, ne viens pas me dire que tu es militant *antimanicomial*, je n'aime pas ça *(Dans son travail ?).* Oui, tu sais ? Je pense qu'il faut être dans le mouvement organisé. Tu peux être pour le mouvement *antimanicomial*, tu peux avoir traversé (*atravessado*) ça mais je trouve qu'il y a beaucoup de gars qui donnent beaucoup d'opinions sur le mouvement sans être dans le mouvement. (*Oui.*) Alors ça nous dérange (*atrapalha*) beaucoup. (Ana, p.26)

Étant donné l'histoire récente de la Réforme psychiatrique brésilienne, ce flou entre l'implication avec une éthique *antimanicomial* dans le travail d'intervention en santé mentale dans les services substitutifs et le militantisme dans le mouvement social fait débat. Nous reviendrons sur cet enjeu lors de la conclusion de la thèse, dans une discussion sur les effets du pli politique sur les services de santé mentale brésiliens.

6.1.2 Militer dans le *núcleo* de Rio du MNLA : affects et expériences

Invités à parler des significations de leur engagement militant, Marina, José, Leonardo, Ana, Tomas, Rita et Antônio discourent, chacun à leur manière, sur l'importance des affects. Ils racontent aussi leurs expériences du militantisme. Ainsi, si la dimension affective du militantisme est abordée de différentes manières lors des entretiens, elle reste la thématique la plus récurrente énoncée par les militants rencontrés invités à élaborer sur le sens de leur engagement.

Si, pour Marina, militer dans le *núcleo* c'est aussi le « plaisir de rencontrer les gens qu'on aime », pour Leonardo, l'amitié n'est pas de mise comme lien entre les militants.

> Quand on me demande de parler de la lutte *antimanicomial*, je n'ai pas beaucoup à dire sur la lutte *antimanicomial*. C'est un lieu où les gens ne s'aiment pas, tu comprends? (*Hum*). Ils se haïssent, ils sont là-bas... Ou ne s'haïssent pas mais n'appellent pas pour savoir si tu es mort ou si tu es encore vivant, ne sont pas en relation les week-ends, ne vont pas au cinéma ensemble, n'ont pas de vie sociale ensemble. Et je cherche cela, je suis allé là-bas pour faire des amitiés. (Leonardo, p.8)

Marina, pour sa part, insiste sur le plaisir éprouvé dans son engagement au sein du *núcleo* comme suit.

> Militer pour moi, ça signifie aller voir les personnes que j'aime bien, tu comprends? Ça signifie le plaisir de partager une réunion avec des personnes, le plaisir de partager des discussions, oui c'est s'organiser, promouvoir des débats. J'ai du plaisir dans cette militance (Marina, p.2).

Pour Leonardo, les tensions d'un espace politique présentes lors des réunions du *núcleo* semblent ne pas correspondre à son expectative de trouver « de l'affect,

de l'amitié ». Néanmoins, pour Ana, être « traversé par les affects » d'une manière intense serait une caractéristique du mouvement qui le distinguerait d'autres mouvements sociaux :

> Et les autres mouvements auxquels je participe, les autres forums, évidemment que... je me considère organique de la lutte *antimanicomial*, les autres mouvements, je participe comme militante *antimanicomial*, c'est bien différent aussi. Seulement, je ne remarque pas cette présence forte des affects, tu vois? (Ana, p.27)

Comment comprendre l'importance de la dimension affective, abordée au chapitre V, dans la production du pli politique ? Dans une perspective spinoziste, l'affect n'est pas pensé en tant qu'affaire personnelle ou attribut subjectif mais en tant que mode de relation entre les corps, inter-affectation augmentant ou diminuant la puissance d'agir. Si la *roda* du *núcleo* n'est pas un cercle d'amis (même si l'amitié peut aussi se tisser entre ses membres) mais plutôt un espace politique d'inter-affectation, la production du pli donne à penser le rôle des affects dans le « souci du monde commun » (Lamoureux, 2013). Refoulé des recherches sur l'action collective durant longtemps, l'analyse du pli politique du MNLA permet peut-être d'apporter aux investigations sur la place des émotions ou de la dimension « affectuelle » du militantisme (Sommier, 2010) un exemple où l'affect est au cœur de l'expérimentation militante et de son agencement avec la folie.

D'après la manière dont José aborde la question des affects et de la dimension affective, et ses multiples sens, celle-ci semble décisive dans son engagement militant. Le récit de José était peuplé d'émotion. À deux reprises, le mot « amour » sort de sa bouche en lui arrachant des larmes. Lorsqu'il évoque le fait que c'étaient les familles qui internaient les personnes, il donne l'exemple d'une

famille qui interne parce qu'elle « veut se débarrasser, n'a pas le moyen de soigner, ne veut pas, n'a pas d'amour, ok ? Ce mot nous devons enregistrer (*s'émeut, pleure*)» (p.6). Puis lorsqu'il définit la folie : « La folie c'est aimer longuement, aimer toujours, pour moi ça c'est une folie (*en larmes*) » (p.14).

Si prononcer le mot amour arrache des larmes à José, lors de l'entretien, il évoque aussi d'autres émotions. D'après lui, son long parcours d'internement l'aurait rendu « indigné ». Il qualifie la dictature civile-militaire brésilienne de « décadente et fausse (*espúria*) ». De mon point de vue, José met en évidence un lien singulier entre folie et politique à travers l'émotion, qu'il qualifie plutôt de sentiment[113]. Ainsi, l'*émotion* qualifierait à la fois la folie et l'engagement militant. Elle serait une *force* importante dans la production du pli politique. Questionné sur les avantages de la participation/implication des usagers, José énonce les multiples sens du suffixe « pathie » comme suit :

> L'avantage se situe dans le moment où tu vérifies qu'une personne, à travers ce qu'elle amène comme bagage... parce qu'aujourd'hui on appelle... en grec pathie c'est une maladie ou une souffrance. La pathie pour certains auteurs c'est la maladie, pour d'autres, le sentiment. Pour d'autres auteurs, pathie vient de pathos : ce qui existe dans le plan qui a émergé, et dans ce plan il est possible que tous y soient. (José, p.10)

Les liens établis par José entre sentir, souffrir et appartenir peuvent être compris comme une manière de thématiser ce qu'on expérimente lors des rencontres du *núcleo*, entre souffrances multiples dans le bagage de chacun, inter-affectation et composition d'un « plan » commun. Ainsi, folie et

[113] Voir la distinction entre émotions, sentiments et affects proposée par Sommier à la note 20.

militantisme peuvent s'agencer dans l'expérimentation de façons différentes et singulières de composer un collectif.

En plus de la dimension affective, l'expérience du militantisme est racontée en suivant diverses perspectives. Par exemple, Leonardo parle de son expérience d'apprendre à animer les réunions: « Maintenant je veux voir, être dans la fonction de diriger la réunion, pour pouvoir apprendre à être en relation (*lidar)* avec la différence » (Leonardo, p.12).

Pour Marina, l'implication au sein du *núcleo* signifie un engagement dans la réalité, complémentaire à ses études universitaires. Elle l'énonce comme suit.

> Alors, j'étudie beaucoup le mouvement, le mouvement sanitaire, la Réforme psychiatrique, le mouvement *antimanicomial*, et moi, militer ça signifie que je donne une contrepartie à la théorie (*Hum hum*). En fait, je ne fais pas que étudier, étudier, étudier dans le confort de chez moi en ignorant la réalité (*Hum hum*) Je m'engage dans la réalité qui se fait avec les collègues (Marina, p.3).

Tomas, pour sa part, situe son expérience au sein du *núcleo* comme l'apprentissage de la politique, lieu où l'on vit un processus de « politisation », comme suit :

> Le *núcleo,* pour moi, ça a été une école. Une école politique, je ne savais rien des politiques publiques de santé mentale, le groupe pour moi ça a été une école, c'est là que j'ai appris à avoir une posture dans une réunion, savoir parler au bon moment, demander la parole, tu comprends? Toute cette organisation,. tu sais, enfin tout quoi. J'ai appris beaucoup de choses dans le groupe (...) et il y a la discussion dans le groupe qui est très productive, parce qu'on apprend beaucoup de choses ici, tu sais ? (Tomas, p.5-6)

Dans la même optique que Tomas, pour Rita, l'engagement militant dans le *núcleo* signifie faire le pari de la formation politique de ses membres. Toutefois, elle estime que les divers fronts dans lesquels le mouvement se situe à l'heure actuelle ne sont pas faciles à tenir, notamment depuis sa scission et la baisse du nombre de militants qui a suivie. Questionnée sur son positionnement quant aux initiatives pour réunifier le mouvement, elle s'exprime de la manière suivante :

> C'est ça ma position, je crois qu'il doit y avoir tout ça, la lutte doit avoir l'académie pour former les gens, il doit y avoir des stratégistes, il doit y avoir la participation démocratique, il doit y avoir tout ça. Alors, moi, moi... c'est pas moi qui ai rompu, c'est eux qui ont voulu rompre. (*Oui*) Tu vois? J'ai voulu défendre la proposition de la démocratisation et de la formation politique des personnes, formation politique, je veux dire conscience, plus il y a de l'information, de la conscience, du débat, plus les personnes se réveillent. Et je crois que ça réveille l'intervenant (*técnico*), ça réveille la famille, ça réveille l'usager (...) Alors je mise sur ça. Maintenant, je pense que nous... vraiment, ça ne suffit pas. L'académique on l'a laissé à Francisco, mais il n'y est pas là dans le quotidien. (Rita, p.17)

Pour Ana, militer dans le *núcleo* implique, entre autres, vivre des rencontres et se repositionner constamment dans une expérimentation politico-affective. Elle l'énonce ainsi :

> En fait, il n'y a pas de différentiation. Je, je ne sais pas vivre sans le mouvement, en fait. Ouais... et c'est pas parce que je dépends de lui, c'est parce que j'aime ce qu'il apporte qui est... qui est la cause principale, (...) la cause de la lutte *antimanicomial* qui pour moi traverse tous les mouvements (...) et les rencontres. Je crois qu'il y a des rencontres qui sont très fructueuses, comme ça, je crois que c'est, être, être avec le groupe, comme ça, c'est comme je te disais avant, au milieu de... dans ton argumentation tu te... Dans le groupe, tu te repositionnes toujours, tu vois? *(Hum hum)* T'es fâché avec un gars et tout à coup t'es avec le gars... c'est, et ce n'est pas seulement sur la base de... parce que t'es d'accord politiquement avec lui, c'est de l'affect vraiment. (Ana, p.27)

6.2 Folie et militantisme : expériences et concepts

6.2.1 Souffrance et militantisme : visions et utopies

Étant donné que plusieurs personnes rencontrées lors des entretiens vivent avec la souffrance psychique, les entretiens ont aussi été l'occasion de raconter leurs expériences, leur engagement au sein de la lutte *antimanicomial* étant souvent relié non seulement à leur expérience des services de santé mentale mais aussi à celle des délires ou des crises. Ainsi, l'« expérience limite » de la folie ou de la souffrance psychique traverse les récits, tout comme l'expérience de l'enfermement, des traitements et du militantisme. Afin de continuer de tenter de comprendre l'articulation entre folie et militantisme, abordons rapidement l'expérience de la folie ou des crises telles que racontées lors des entretiens.

L'entrevue avec Antônio (militant-usager du RENILA) commence d'emblée avec un récit de son expérience d'internement et le rêve d'un autre espace possible :

> *(Antônio, j'aimerais que tu me racontes comment est-ce que tu as commencé à militer dans la lutte antimanicomial)* J'ai commencé à partir d'un rêve. Parce que les conditions que je vivais quand j'ai été interné à l'âge de quinze ans, c'étaient des conditions qui ne permettaient pas de sortie. Tu n'avais pas d'issue, tu n'avais pas de moyen de sortir de cette condition, parce que tu étais cloitré. Tu étais ségrégé. Tu passais beaucoup de temps interné. Alors le rêve que j'ai eu c'était le rêve d'un possible, d'un autre lieu. Je pense que je n'ai pas été le seul à rêver de cet autre lieu, les intervenants (*técnicos*) aussi, ils ont rêvé d'un lieu en santé mentale qui ne soit pas un lieu d'exclusion, de... Je n'avais pas de mots, à l'époque je ne savais pas parler. La parole était très difficile, je criais, je criais. Je ne criais pas parce que j'étais fou ou quelque chose comme ça, je criais à cause de l'anxiété, beaucoup de choses qui étaient en dedans de moi. J'avais un problème émotionnel, quelque chose qui était gardé depuis longtemps qui était un... qui était un rêve, c'était un autre rêve, n'est-ce pas ? Subjectif. Et ce rêve

> objectif est apparu à partir de cette condition misérable des hôpitaux psychiatriques de l'époque, à cause de la cellule forte, à cause de l'abandon. Tout le monde, ceux qui entraient à l'hôpital psychiatrique voyaient vite que tous les rêves professionnels, affectifs, de... de... de vie, ils mouraient, tu étais mortifié. Alors là-bas c'était un lieu... c'était pas un lieu de traitement, c'était un lieu de mortification, c'était un lieu de violence. Puis, j'ai rêvé d'un lieu (...) un lieu plus humain de traitement. (Antônio, p.1)

Dans le récit d'Antônio, le militantisme au sein de la lutte *antimanicomial* est thématisé comme étant indissociable de son parcours, incluant le passage des cris à la voix, une voix d'ailleurs qui va porter de façon paradoxale la multitude de voix des autres « usagers », comme nous le verrons plus bas, mais aussi l'utopie d'un autre lieu pour la folie. Selon Antônio, en plus du rôle important de l'art dans son parcours, c'est le sevrage des médicaments et l'apport des visions qu'il a eues qui lui ont permis de sortir de la mortification.

> C'est une psychothérapeute qui m'a sauvé (...) elle m'a proposé de continuer sans prendre des médicaments. J'avais fait un accord avec mon père, je ne voulais plus prendre des médicaments mais je ne pouvais pas laisser le médicament comme ça, tout d'un coup. J'ai laissé peu à peu et j'ai cru dans les visions que j'ai eues, ok ? C'est une longue histoire. (Anôtonio, p.6)

Interné pour la première fois à l'âge de 15 ans, Antônio a vécu plusieurs internements dans les asiles psychiatriques et c'est lors d'un de ses séjours à l'asile, alors qu'il est enfermé dans la cellule forte (chambre d'isolement), qu'il a une vision qui l'aidera dorénavant à traverser les crises. Il la raconte comme suit :

> J'étais dans la cellule forte (*cela forte*) ok? Et est arrivé un... J'ai eu une vision d'un poète qui marchait pieds nus et chantait, il chantait, je devinais (...) Et cette vision, elle devinait tout ce qui se passait à l'intérieur de moi (...) Le troubadour, la vision que j'ai... je l'ai eue depuis un trou qui existe

dans la porte de la chambre d'isolement. Et cette vision c'était la vision d'un gars pieds nus qui chantait et tout ce qu'il chantait était rimé, c'était la vision d'un improvisateur (*repentista*), d'accord ? *(Oui, tout rimé)* Tout ce qu'il me disait était rimé et il me posait des questions. Et une des questions qu'il m'a posée c'était si par hasard j'avais une fleur, qu'il cherchait une fleur, si je voulais chercher avec lui cette fleur. Je suis resté très surpris avec ça. Puis il s'est mis à chanter les vertus, l'espoir, tu comprends ? Et il me disait que j'allais traverser un long chemin et que durant ce long chemin que je le crois, qu'il était mon ami, qu'il était là pour m'aider, qu'il était une personne venue des étoiles et que... mais j'ai pensé que tout cela était la poésie d'un psychologue, je croyais que c'était un psychologue, je n'ai pas pensé que c'était une vision. J'ai vu, j'ai pensé qu'il était psychologue et j'ai dit : C'est si beau. Tu vois comme on rêve d'un autre traitement, n'est-ce pas ? Si beau le psychologue ainsi, il devine ce qui se passe dans notre âme, non ? (*Hum hum.)* Puis il m'a dit qu'un jour j'allais rencontrer cette fleur. Plusieurs années sont passées et après plusieurs crises, beaucoup, beaucoup, beaucoup de crises (...) c'était une des dernières crises, crises fortes même, crises de folie. Je ne parle pas de crise plus superficielle mais de crise profonde, ok ? J'ai eu cette crise et je suis resté deux semaines à la maison, à marcher sans arrêt, ça beaucoup, beaucoup d'années après (la vision) (...) Puis je voulais me jeter par la fenêtre, et qui m'apparaît ? Ma mère, ma mère que je n'ai pas connue. Ma mère, elle, elle est morte quand je suis né et elle est morte de... de problème de... elle n'a pas voulu se nourrir, n'a plus voulu manger, n'a plus voulu savoir (*Hum) (...)* Puis je lui ai demandé : Mère, qu'est-ce que j'ai eu ? Quel est ce problème que j'ai ? Est-ce que je vais rester comme ça toute la vie ? Et elle a dit comme ça : « Tu veux mourir, pourquoi ? Tu veux chercher le ciel ? Or, ce ciel existe en dedans de toi, ce ciel existe dans la vie, la vie est là pour que tu aies ce ciel » puis je lui ai parlé ainsi: Mais je n'arrive pas à avoir ce ciel. Elle a dit : « Tu y arrives, oui. » puis quand j'ai vu toute la salle s'est illuminée, la salle est devenue toute bleu et j'ai senti une extase, c'était vraiment une extase, ok ? Je suis resté étonné, avec une sensation de félicité que je n'avais pas eu depuis longtemps, que je cherchais tant. (...) J'ai dit : Waw, tu sais tout, alors dis-moi, qu'est-ce que j'ai eu ? Quel diable de maladie c'est ça ? Puis elle a parlé: « Vas dans la chambre de ton père, il y a un livre là-bas, je vais y aller avec toi », puis c'était comme si elle rentrait en moi, elle a continué à parler en dedans de moi. Puis j'ai pris le livre, j'ai vu le livre, le livre parlait d'un mythe, c'était un livre avec des parties, un livre épais, ancien, de fables de Lafontaine mais il était rempli de mythes explicatifs, il avait des notes de bas de page. Puis dans un de ces bas de page je lisais, elle parle ainsi, elle lit pour moi : « Alors le héros est allé au fond de la terre, de la terre mère, a lutté contre les gardiens des

> enfers et de là-bas a apporté la lumière et avec la lumière les arbres, les fleurs et les fruits » Je suis resté ainsi, elle a parlé comme ça : « les fleurs », j'ai senti ce « les fleurs ». (Antônio, p. 10, 11)

Ces expériences-limite sont racontées par Antônio comme permettant une connexion avec la vie, et il compose avec en écrivant des poèmes et des essais. Dans son expérience, le passage de la folie et de la mortification asilaire à autre chose – ce qu'il appelle être « sauvé » – se produit à travers l'expérimentation de possibilités d'expression, soient-elles politiques ou artistiques : devenir poète et devenir militant. Ce passage se produit, selon lui, à travers l'affect, des liens affectifs tissés avec des intervenantes (psychologues, médecins, art-thérapeutes). Dans son histoire de vie, les « visions » marquent le point de rupture permettant de construire une expérience esthétique avec la folie puis avec la politique. L'entretien avec Antônio est celui qui met le plus en récit l'articulation entre folie et militantisme dans une trajectoire personnelle.

Leonardo entretient, lui aussi, des liens intenses avec la poésie. Lors de notre entretien, il se présente comme « poète de la Réforme psychiatrique ». Peu bavard sur ses propres expériences-limite durant la rencontre, tel qu'évoqué plus haut il signale avoir mis des barreaux à la fenêtre de son appartement en suivant le conseil d'un ami car, affirme-t-il : « Je ne suis pas du genre à me jeter devant une voiture mais je suis [capable] de me défenestrer, me jeter par la fenêtre, tu comprends ? (*Hum*). Tu peux rester tranquille que je vais bien. (*Je suis tranquille, (rire)*) C'est moi qui ne le suis pas, n'est-ce pas ? » (Leonardo, p.6)

Leonardo se définit aussi comme « un carencé affectif et un tigre inlassable ». L'expérience de la crise, telle que racontée par Leonardo, implique la perte de son emploi dans un aéroport. Il situe cette crise dans la période de dictature civile-militaire et dans une sorte d'évasion vers une « autre dimension ».

> Je travaillais à l'aéroport, à trois reprises j'ai décompensé là-bas. Je me mettais à poil et j'allais à l'urgence de santé, je lavais le sol comme si j'étais en train de laver les marches [des églises] à Bahia et je les appelais, les colonels retraités (...) qui occupaient les postes les plus importants, des fascistes. J'affrontais la lutte soc... la dictature militaire tout seul dans l'aéroport international. (...) Ils m'ont congédié et n'ont rien dit en lien avec ça, ils ont dit que c'était pour des questions strictement administratives, dont ils n'ont pas cité que j'ai vandalisé rien. Une fois, j'ai fait une chose très dangereuse. La porte de contrôle de l'énergie électrique était ouverte dans l'immeuble de l'administration, j'ai touché la touche ainsi: plec plec, ça a causé un sérieux problème. *(À l'aéroport ça ?)* Oui, parce que je pensais que j'allais vers une autre dimension, type Hollywood, ok? Beaucoup trop de Hollywood. Je pars dans une autre dimension quand je rêve par exemple, c'est une façon qui existe, mais c'est une façon utilisée par Hollywood. (Leonardo, p.22-23)

Pour Marina, l'expérience des crises, et notamment des hallucinations, est accompagnée de beaucoup de souffrance. Elle l'énonce ainsi :

> Quand je suis en crise, parfois je commence à voir des hallucinations et des choses du genre. Pourquoi ? Parce que ma folie, elle a ses racines dans mon utilisation des drogues et quand j'ai utilisé des drogues (...) très fortes, elles m'amenaient ces aspect de la folie : les hallucinations, la fragmentation, la dispersion, elles m'apportaient ça. (*Puis quand t'es en crise ça revient ?)* C'est comme un flashback de l'acide, tu sais ? (...) Elle vient avec beaucoup de souffrance mais, grâce à Dieu, je suis une personne en train de me stabiliser, peu à peu j'ai moins de crises et je sais comment réagir avec les crises, tu comprends? (Marina, p.16)

Tomas a vécu les « affrontements politiques » au sein du mouvement, et notamment lors des Rencontres nationales, comme des « traumas » déclencheurs de crises. Il le raconte ainsi :

> Je suis en train de revenir maintenant au *núcleo*. Je suis resté éloigné pendant dix ans parce que Miguel Pereira pour moi c'était un trauma, Xerém aussi c'était un trauma, Goiânia aussi un autre un trauma. (*Les rencontres nationales ?)* Oui, les trois dernières rencontres, quatre rencontres auxquelles j'ai participé ont été extrêmement traumatiques. Je suis revenu en crise, j'ai été interné, tu comprends ? Alors je voulais donner du temps à ma tête, j'ai déménagé (...) pour oublier un peu le mouvement, mais toujours branché avec l'ordinateur *(Pourquoi c'était des traumas ? À cause...)* ...des disputes politiques. Cette division du mouvement, elle a généré beaucoup.... C'était une chose horrible (...) c'était beaucoup de pression psychologique à l'époque, tu comprends ? *(Hum hum)* C'était beaucoup de pression psychologique et je restais désespéré, fou, anxieux, tu comprends ? Euphorique, tu sais ? Merde, je voulais résoudre le problème et je n'arrivais pas, tu comprends ? Ça m'a, je ne sais pas, m'a causé beaucoup de mauvaises choses, tant et si bien que je suis revenu décompensé et j'ai dû être interné. (Tomas, p.3)

Pour Rita, qui a accès aux crises en tant que soignante, le militantisme compose l'éventail de supports permettant d'espacer les crises et de contrer le stigma.

> Je vois de façon technique et je cohabite dans ce sens parce que, par exemple, je cohabite avec des schizophrènes, avec des troubles bipolaires qui sont les deux maladies les plus graves (...) La personne a des limitations à cause de ça, tu comprends? Et beaucoup de souffrance aussi, n'est-ce pas ? Oui, alors la personne qui commence à entendre des voix, à délirer, vit une étrangeté très grande et elle veut cacher ça pour ne pas être différente des voisins, des collègues de classe, ok? Alors... et de la famille. Alors tu vois, la famille ne comprend pas ce qui arrive et elle est rejetée. Le centre de la personne avec sa famille (proche) commence à être rejeté par les autres membres de la famille, par les voisins et ces personnes de la famille (proches) commencent à avoir beaucoup de souffrance. (...) Ce fou, il n'est pas fou 24 heures, tu comprends ? (*Hum hum)* Alors je crois que tu peux, avec l'aide de médicaments, avec l'aide de thérapie, avec l'aide de la militance, avec l'aide de, de groupe d'entraide, avec la culture, avec un plus grand accès à la ville, avec tout, avec toutes les ressources tu peux diminuer l'intensité de chaque crise et espacer une crise de l'autre. Le moins de crises intenses... Le moins il aura de crises, moins de séquelle pour cette personne en relation à son milieu social, en relation au stigmate qu'elle va avoir, en relation à sa propre estime de soi, tu comprends ? *(Alors*

> *tu penses que la militance de personnes qui vivent avec ces problèmes, elle aide à espacer les crises ?)* Beaucoup, beaucoup, beaucoup, aide la personne à avoir un... trouver un sens de vie, trouver un local, elle peut n'être plus reconnue parmi ses voisins, parmi ceux qui ont fait le secondaire et le primaire avec elle mais elle passe à avoir la reconnaissance d'un autre groupe qui comprend ce qu'elle dit, ce qu'elle sent. (Rita, p.22-23)

Ana estime, pour sa part, qu'un problème de la trajectoire récente du mouvement *antimanicomial* et de la Réforme psychiatrique consisterait à situer, d'une part, la crise comme étant « de l'usager » et, d'autre part, la réponse à la crise uniquement en matière d'offre de services à ce dernier. Le défi pour le mouvement et pour la réforme consisterait plutôt à aborder la folie là où elle « déborde », ce qui impliquerait créer des « villes démocratiques ». Dans ses mots :

> Je pense qu'on a besoin d'aborder (*pautar*) la folie où elle n'entre pas (*não cabe*), et non pas rester à penser aux services... Ok, les services pour moi, ils devraient être d'accueil de la crise et non pas avoir des ateliers à l'intérieur du service, tu sais ? Ne pas avoir des ateliers, avoir des ateliers dans la ville, avoir des professionnels embauchés à travers de concours (*concursados*) pour ça mais qu'ils ne restent pas dedans les services, que les services restent ouverts et là je serais pour des services 24 heures, de nos jours, non. Je ne suis pas pour des CAPs III[114], je pense que c'est un coup de feu dans notre propre pied (*tiro no pé*) ainsi animal, principalement CAPS ad (alcool et drogues) III, je trouve que c'est un autre absurde mais ça c'est une autre histoire. Mais je trouve que, pourquoi ? Parce que quand on... c'est pas quand on a pensé la Réforme mais quand on pense la Réforme, parce que la Réforme n'est jamais donnée (*Oui)* Quand on pense le mouvement, on pense à une ville démocratique (*Hum hum)* Et cette ville... c'est pour ça que je ne pense... je ne pense pas qu'il doit y avoir une citoyenneté. Je trouve que nous avons besoin de penser la cité/ville (*cidade*) avec des noyaux (*núcleos*) producteurs de rencontres, si ça c'est de la citoyenneté ou pas, je ne sais pas, je pense que non parce que je trouve que la citoyenneté elle « hygiénise » (*higieniza*). Alors ces ateliers, ces travailleurs, ils circuleraient entre ces lieux que j'appelle de collégialités,

[114] Les CAPS III fonctionnent 24 heures et disposent de lits.

> ok, ou autogestionnaires, dans cette perspective. (*Je comprends.)* Et je trouve qu'on arrête, tu comprends, on est arrêté dans les services, alors, et on parle la crise de l'usager, on situe la crise comme étant de l'usager (*Oui)* N'est-ce pas? Et ainsi on a, soi-disant, besoin d'un service pour l'usager. Alors les travailleurs se font avoir, même les usagers se font avoir et tout le monde continue à se taper la tête (*batendo a cabeça*), ainsi, et la militance est vidée. (Ana, p.9)

Dans la prochaine section, nous aborderons les manières de concevoir la folie de la part des militants. Il importe ici de prendre en compte ces expériences-limite et les manières singulières dont elles s'articulent à l'expérience du militantisme dans le récit des personnes afin de questionner l'agencement singulier que la rencontre entre ces deux expériences produit : délirer ou entrer en crise (*surtar*), et militer. En interrogeant les liens entre folie et militantisme, il est intéressant de constater combien les possibilités de ces liens sont multiples. Les récits des personnes rencontrées abordent quelques facettes de cette multiplicité.

Ainsi, si pour certains les débats au sein du mouvement, notamment dans des moments forts, peuvent déclencher des crises, pour d'autres, ils peuvent aussi les apaiser. Il en va de même pour les hallucinations : si, pour certains, elles provoquent beaucoup de souffrance, pour d'autres, elles peuvent être source de soulagement. Bref, loin de vouloir affirmer une dimension thérapeutique quelconque à l'engagement militant, le fait de prendre en compte l'expérience de la souffrance psychique et/ou de la folie telle que vécue par les individus engagés dans la lutte *antimanicomial*, fait sens ici, dans l'affirmation d'un « perspectivisme » toujours situé, où ces expériences composent ensemble un univers de sens pluriel, multiple, qui ne défait pas les singularités de chacun mais compose entre elles, non sans tensions ni mésententes. Bref, c'est dans un

« perspectivisme » (Castro, 2009) qui ne cherche pas à aplanir les différences que ces récits sont entre-cousus ici.

6.2.2 Qu'est-ce que la folie ? Perspectivisme militant

Lors des entretiens, le troisième et dernier bloc se constituait d'une invitation à définir certains concepts qui circulent dans le champ de la Réforme psychiatrique au Brésil, tels que la folie et l'*empowerment* (*empoderamento*). Je commençais en posant la question suivante: « Comment penses-tu la folie ? » ou « D'après toi, qu'est-ce que la folie ? » Abordons brièvement les définitions de la folie proposées par les militants rencontrés. Celles qui concernent l'*empowerment* seront abordées lors de la discussion sur le militantisme des usagers (à la section 6.3)

Invitée à élaborer sur sa conception de la folie, Marina s'exprime ainsi :

> Je pense que la folie est une façon de sortir la personne de la réalité, soit parce que la réalité est insupportable, soit parce que c'est plus plaisant d'être en dehors de celle-ci. Cette folie peut apporter de la souffrance comme elle peut ne pas apporter de la souffrance. Certaines personnes arrivent à canaliser cette folie en quelque chose de bon : l'art, les études, le travail. D'autres n'y arrivent pas. Tu comprends? Et la folie, elle apporte une distanciation de la société et le vécu d'une illusion. Alors par exemple avec moi, quand je suis en crise, parfois je commence à voir des hallucinations et des choses ainsi, pourquoi? Parce que ma folie, elle a des racines dans mon usage de drogues et quand j'ai utilisé des drogues (...) j'ai utilisé des drogues très fortes, elles m'apportaient ce spectre de la folie, les hallucinations, la fragmentation, la dispersion, elles m'apportaient ça. (Marina, p.16)

Comme Marina, Leonardo évoque aussi sa propre expérience pour expliquer sa conception de la folie. En réponse à la question de sa perception de la folie, il énonce d'abord ceci : « La folie est un état pathologique d'inadéquation à la famille, à la société, c'est mon... c'était mon cas, n'est-ce pas ? La société fabrique les fous, tu comprends? Parce que j'ai travaillé à l'aéroport et à trois reprises j'ai eu des crises là-bas. » (Leonardo, p.22) Puis il enchaine avec le récit de ses crises abordé plus haut. Marina et Leonardo définissent la folie dans ses rapports à la société. La folie est ainsi pensée comme une « mise à distance » (*distanciação*) de la société ou une « inadéquation » vis-à-vis celle-ci.

Tomas définit la folie à travers les liens entre individus et société. En tant que « conception sociale », « maladie de l'âme » touchant des êtres « hypersensibles », les sources sociales de la folie viendraient de la non-acceptation des différences, dans ses propres mots:

> La folie ? Ce n'est pas une maladie, je ne la considère pas comme telle même si les scientifiques et les médecins disent que c'est une maladie, ce n'est pas, la folie c'est... comment dire ? C'est une manière d'extérioriser une série de traumas intérieurs, extérieurs. Enfin, des expériences, une série de difficultés que certaines personnes n'arrivent pas à supporter. J'appelle ces personnes des êtres hypersensibles, exactement à cause de ça, parce qu'elles n'arrivent pas à supporter certaines difficultés, tu comprends ? Elles entrent en dépression ou deviennent trop euphoriques. Elles commencent à entrer en crise, à délirer, à voir des choses, tu comprends ? Alors je crois que la folie est... je ne sais pas... c'est une conception sociale, tu sais ? Je pense que c'est plus un problème social que scientifique. Je pense que la société ne cohabite pas avec les différences, n'arrive pas à cohabiter avec les différences alors je ne me considère pas un fou, je me considère un être différent, un être hypersensible. J'ai mes problèmes ? Oui, j'ai mes... comme tout le monde a, n... dans certaines situations je n'arrive pas à me maîtriser (*segurar minha onda*), tu comprends? Parfois j'ai tellement de pression, est... tant de souvenirs du passé, tu comprends? Des choses que j'ai vécues, que j'ai souffert, tu sais, viennent dans ma tête, mélangées avec des questions actuelles que

> réellement je n'arrive pas à me retenir et si on ne me donne pas le médicament je « pète un câble » (*piro*). Une chose du genre... c'est logique, on a besoin d'un médicament pour le mal de tête, on a besoin d'un médicament pour... n'est-ce pas? Le mal de tête n'est pas détectable comme la folie ne l'est pas non plus, mais est-ce que c'est considéré comme une maladie ? C'est considéré comme une maladie parce que ça fait mal, il y a de la douleur (*Hum hum)* La folie ne fait pas mal/ne provoque pas de la douleur (*dói*) mais a des cicatrices dans l'âme, tu comprends? Je dis que la folie, elle est une maladie de l'âme parce que c'est l'âme qui souffre, ok ? La folie est reliée, beaucoup plus reliée à l'émotionnel, d'ailleurs totalement reliée plus à l'émotionnel et au cognitif qu'au physique (*Hum hum)* Alors pour moi c'est une maladie de l'âme. Ça peut être... peut... si, si c'est une maladie, ce qui n'est pas sûr. Si on peut l'appeler une maladie, pour moi c'est une maladie de l'âme. Ce n'est pas une maladie physique mais je ne la considère pas comme une maladie, je la considère comme une question sociale encore pas... mal résolue, tu sais ? Du fait que la société n'arrive pas à cohabiter avec les différences. Et ça c'est pas seulement la folie, non, là j'ouvre un éventail pour l'homophobie, la « psychophobie », enfin, le racisme, là c'est un éventail parce que tous ceux sont différents (Tomas, p.18, 19).

Antônio se demande, lui aussi, pourquoi certains deviennent fous et d'autres non. Il l'explique comme une vulnérabilité de la manière suivante :

> [I]l y a des personnes que pour plus grandes que soient les pressions sociales et psychologiques, elles ne décompensent pas (*Sim*), alors que d'autres, avec une pression moindre, relativement plus petite que d'autres, décompensent, pourquoi ? Parce que ce sont des personnes plus vulnérables (Antonio p.10).

Antônio explique la folie en mobilisant des conceptions psy, de la psychiatrie de Bleuler à la psychologie de Jung, comme suit :

> Je vais te dire plus ou moins ce qui arrive, à partir de mon expérience. Je ne suis ni médecin, ni psychiatre, ni psychologue mais l'expérience que j'ai c'est la suivante : tu arrives à un certain seuil, supposons que ce seuil soit

> vers le haut ou vers le bas. Il y a des personnes qui dépassent le seuil vers le bas et après elles n'arrivent plus à revenir, c'est difficile de revenir, c'est presque impossible de revenir parce que la chronicisation est très grande, la personne reste avec des séquelles très fortes. Alors qu'il y en a d'autres qui arrivent à lutter, généralement les personnes très jeunes qui arrivent à lutter encore et aller vers le dehors, elles arrivent à refaire le... à associer les images à la parole, c'est-à-dire parler de forme... associer plus. Qu'est-ce que la schizophrénie ? C'est la dissociation, ok? Les psychoses sont des schizophrénies parce qu'elles sont... Le concept est de Bleuler. Bleuler, il situe la schizophrénie comme une scission dans la personnalité. Cette scission, soit elle est n'importe laquelle, tu perçois une personne quand elle est névrosée, qu'elle est... ou quand elle est psychotique, qu'elle est une personne un peu... qui ne dit pas des choses sensées (*não fala coisa com coisa*), tu dis: « Ih, on dirait qu'il y a quelque chose qui cloche chez cette personne (*não bate bem da bola*) », cette personne est dissociée, ok? (*Hum)* Quand les personnes parfois ne peuvent pas dépasser un, comment c'est? (*Seuil.)* seuil déterminé, tandis que d'autres arrivent, c'est très... Mais l'important est d'éviter la souffrance (...) Une fois j'ai demandé à Dr. Z, j'ai dit: « Docteure, les personnes de la Maison Papillon ne guérissent jamais, elles restent toujours ainsi, dans cet état ? » Elle marchait avec moi dans la rue, elle s'est arrêtée, a regardé dans ma « face » ainsi, elle est restée à regarder et j'ai remarqué qu'elle était en colère, ok ? Puis je me suis dit : Ih, qu'est-ce que je suis allé toucher ? (*Rire*) Puis elle a parlé ainsi: « Regarde, les personnes introverties, elles ont aussi le droit de vivre. Le monde n'est pas seulement des personnes extroverties. Une personne introvertie, pour vivre dans ce monde de personnes extroverties, elle souffre beaucoup et on doit éviter cette souffrance, la mission de la Maison Papillon est d'éviter cette souffrance, si c'est possible de traiter la personne, on traite, sinon, on évite cette souffrance » car c'est pas toutes les personnes qui arrivent à revenir à être comme... dans les normes conventionnelles qu'on... tu comprends? (Antônio, p.8)

Comme lorsqu'ils sont invités à parler des sens du militantisme, les notions d'expérience et d'affects sont aussi mobilisées par certains dans leur réflexion pour définir la folie. Ana explique sa conception de la folie en tant qu'expérience qui n'est pas individuelle :

> Je pense la folie comme expérience, ok ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Que j'estime qu'elle n'appartient pas à un individu, et, et encore moins au fou. Je

> pense que le fou est la pathologie, est... l'« intimisation » (intimização) de l'expérience de la folie puis pour nous... comme nous ne... il existe une force hygiéniste et rationalisante faisant en sorte qu'on ne peut pas thématiser (*pautar*) la folie alors qu'est-ce qu'on fait ? On crée le fou, qui serait celui qui domine la folie (rire). (*Oui.)* Et ainsi elle est toujours située dans le négatif. Et j'ai vu... J'estime que nous avons besoin, nous tous, d'expérimenter la folie. Je crois que, pour moi c'est un mode de vie, celui de l'affrontement à la rationalité, que les artistes expérimentent plus que nous. (*Hum hum.)* Et que parfois les fous n'expérimentent pas. Parfois les fous expérimentent seulement la rationalité aussi. C'est pas parce que tu es fou que tu expérimentes la folie. Je pense que c'est un peu ça, (dit) de forme rapide, ainsi. (Ana, p.28)

Lorsque je demande à José: « Pour toi, qu'est-ce que la folie ? » Il répond en pleurant :

> La folie c'est aimer longuement, aimer toujours, pour moi ça c'est une folie (*en larmes*). J'ai besoin de contact humain. Tout le monde est seul même si ce ne sont pas un mari et une femme ou un chef et une employée de maison, même si ce n'est pas un collègue de travail (*en nettoyant la gorge*). Je suis favorable à l'hétéro, mais ça c'est ma position, je ne demande pas aux autres. Dans l'ancien temps, les gens internaient si la fille avait une petite amie (José, p.14).

Dans un mode d'expression qu'on pourrait qualifier avec Ana de l'expérience d'un « autre langage » que le rationnel, je comprends l'énonciation de José comme incarnant la dimension à la fois affective, sensible et disjonctive de la folie. Il me semble aussi amener un certain « relativisme » à la folie lorsqu'il évoque l'époque où on internait les femmes lesbiennes. Il fait ainsi dévier le discours sur la folie auquel je l'invite vers une folie du discours ou plutôt une incarnation corporelle et affective. Ainsi, invité à définir la folie, José parle, dans un laps de temps très court, d'amour, de contact humain, de solitude et d'orientation sexuelle, tout en laissant couler quelques larmes. Parle-t-il avec la folie ?

Dans un tout autre ordre de discours, Rita conçoit la folie en tant que maladie et « mode différent d'être dans le monde » producteurs à la fois de « limitations », de « souffrance » et de « rejet » envers la personne concernée et ses proches.

6.3 Le militantisme des usagers: action collective, *empowerment* ou nouveau stigma ?

Une question abordée lors des entretiens permettant de problématiser l'agencement folie-militantisme et le pli politique engendré concerne le militantisme des usagers dans le mouvement *antimanicomial.* Certains le pensent en tant que signe de démocratisation, d'autres le situent dans un processus de politisation ou d'*empowerment.* Si, pour certains, la singularité du militantisme des usagers s'appuierait sur leur vécu de la souffrance et des services en consonance avec leur rôle en tant qu'« experts d'expérience » (Clément, 2011) d'autres situent l'expérience de la folie, de la souffrance et du « manque de voix » comme extérieurs aux « usagers », et signalent les effets d'enfermement de la perspective d'*empowerment* pour ces derniers. Dans un paradoxe semblable, assumer le rôle d'« usager-militant » peut être vécu comme un moyen d'atteindre une sorte de reconnaissance ; toutefois, ceci peut aussi être perçu comme générant un nouvel stigma. Abordons ces différentes perspectives portées par des militants « organiques » du *núcleo.*

6.3.1 Démocratisation et politisation

Interrogés sur les sens de la participation/implication des usagers dans le mouvement *antimanicomial* ou de leur propre devenir militant, certains participants à la recherche ont évoqué les thèmes de la démocratisation et de la politisation.

En racontant son expérience de participation dans une instance de la politique instituée à l'échelle fédérale, alors que la Loi Paulo Delgado[115] transitait, Antônio énonce les processus reliés à la participation des « usagers » ainsi :

> Ils voulaient un représentant pour parler pour les usagers (...) donc j'ai fait ce travail. (*À Brasilia?*) Oui. (*Et de quoi tu as parlé ? Comment c'était cette parole ?)* Ma prise de parole c'était une parole très instinctive, j'ai parlé ainsi: qu'on demeurait dans une situation où soit on se tuait, soit on tuait quelqu'un, que c'était... qu'on devenait... la société ne nous proposait rien, et la société nous voyait comme des personnes dangereuses et on finissait par introjecter cette dangerosité. Et alors on avait un grand besoin d'un autre lieu de traitement qui incluait... pour nous inclure socialement, que nous... À l'époque mon discours était très précaire. Non, il n'était pas si précaire que ça. Puisque quand tu parles en tant qu'usager, tu parles beaucoup avec le sentiment, parfois pas, tu parles presque... le sentiment, il reste, l'émotion bouillonne, parce que tu as besoin de crier, de dire ce que tu souffres puis ceci n'est pas très rationnel. (Rire) Oui. (*Et ta parole a été bien accueillie ?)* Oui, très bien accueillie. Puis W était là-bas aussi. W a parlé, mais W a parlé de sa propre initiative et non officiellement. Il n'était pas officiellement représentant des usagers mais soudain les accusations qu'il faisait étaient des accusations légitimes. Mais ce qui a été important pour nous, notre participation, la participation de l'usager a légitimé le mouvement de la lutte *antimanicomial.* Elle a légitimé le mouvement de la réforme psychiatrique. Elle a légitimé à partir du moment où les usagers ont aussi pu compter sur une nouvelle culture. La participation de l'usager

---

[115] Tel qu'abordé au chapitre II, cette loi proposait l'abolition des hôpitaux psychiatriques, entre autres choses. Elle a été remaniée et est devenue la Loi 10216, adoptée en 2001.

> signifie démocratie. Le mot démocratie, et le sens de démocratie, c'est cette participation. Les usagers ne participaient en rien. (Antônio, p.7)

Les concepts mobilisés par Antônio pour penser la participation des usagers, et notamment les prises de parole publiques (émotions, légitimité et démocratie), évoquent à la fois l'affect comme indispensable et comme agissant durant les prises de parole « usagères », et le poids que la présence d'un militant-usager peut avoir dans les jeux de reconnaissance sur les arènes publiques, tant du mouvement que de la réforme psychiatrique. La participation des usagers est pensée par Antônio lors de notre entretien comme étant étroitement liée à la démocratie.

En accord avec Antônio sur ce dernier point, Rita situe le militantisme des usagers en tant que signe de démocratisation. La « stratégie participative » assumée par le MNLA serait au cœur du conflit aboutissant à la scission du mouvement. Rita l'énonce de la manière suivante :

> La scission porte sur la question de la structure du mouvement, de la manière de mener le processus de participation, mais tout le monde est en faveur des CAPs, des NAPs, de tout ce réseau qui a été créé, en fait... Tout le monde est pour les voix des usagers, de la citoyenneté, de la liberté, alors ce ne sont pas les idées qui divisent *(Ce n'est pas une scission idéologique)* Non, ce n'est pas idéologique, c'est sur la stratégie, les stratégies de participation. Alors, nous on pense qu'on veut être plus démocratique et participatif et eux... oui, moi... par exemple, tu vois que les gens du *núcleo* sont parfois très primaires, c'est pas facile de continuer, tu vois? Alors c'est plus facile de composer seulement avec les membres des familles ayant des solides savoirs ou les usagers ayant de solides savoirs, tu vois ce que je veux dire? Et, oui... *(Mais d'une certaine manière la question stratégique est aussi idéologique...)* C'est la démocratisation *(C'est une question idéologique même si les revendications ne sont pas...)* Oui, c'est vrai, mais ils (les usagers) sentent s'il y a une place ou s'il n'y en a pas (...) En fait, ma préoccupation c'est plus la formation politique que le cadre d'idées *(Je comprends)* Tu comprends? *(C'est...)* C'est ce qui me motive *(Hum hum)* Tu

> comprends? Là-bas ça fait longtemps que je suis là-dessus, en participant à l'hôpital ou ici, en fait je ne suis pas académique, ni stratégique pour le mouvement (Rita, p.13-14).

La démocratisation serait ainsi un processus en cours ou une stratégie assumée par le mouvement à Rio dans son agencement avec la folie. Toutefois, est-ce que la simple présence de militants-usagers aux réunions et aux rencontres nationales, est un gage de démocratisation ? Qu'implique cette présence ? Quelles seraient les singularités du militantisme des usagers ?

6.3.2 Expériences singulières, champ commun et inégalités

Interrogés sur le militantisme des usagers, plusieurs militants évoquent des « expériences » singulières. Mais de quelles expériences parle-t-on ? Marina élabore sur le sujet de la manière suivante :

> Je pense que l'usager, il grandit beaucoup avec sa participation dans le mouvement de la lutte. Je pense que l'usager, il apporte une certaine désorganisation, comme Z par exemple, il apporte une grande désorganisation et il veut désorganiser le... le groupe, tu comprends? Mais il apprend que ce n'est pas le chemin, que ce n'est pas comme ça que les choses se déroulent, tu comprends? Il apprend peu à peu en cognant la tête contre le mur, tu comprends? Tous les usagers ne sont pas comme Z n'est-ce pas ? Z est, disons, une exception. Mais ce qui arrive c'est qu'ils apportent cette... cette notion, cette souffrance au groupe, au collectif et le collectif cherche à voir si cette souffrance est collective car si elle est collective, c'est pertinent que tous fassent quelque chose concernant cette souffrance. (*Hum hum.)* Tu comprends? L'usager apporte le vécu de pointe, c'est-à-dire que c'est lui qui souffre des effets de toute une politique de santé mentale. Parce que le professionnel, bien ou mal, il va dans le service, il travaille dans les horribles conditions où il doit travailler et il retourne dans le confort de sa maison. L'usager non, il est lié tout le temps avec ce...

> avec l'angoisse, avec la souffrance, avec la désorganisation, avec la fragmentation, tu comprends ? L'usager est tout le temps lié dans ça. (Marina, p.14)

Si Marina énonce la singularité du militantisme des usagers dans l'expérience présente et actuelle de la souffrance et de la désorganisation, Tomas, de son côté, affirme cette singularité comme puisant dans des expériences passées de l'asile et des discriminations mais toujours réactualisables à travers les cicatrices portées. Tous les deux distinguent les expériences des usagers de celles des professionnels.

> Mais si tu remarques, la voix de l'usager est différente, c'est une, celle du proche est autre et celle du professionnel est totalement différente, n'est-ce pas? *(Hum)* C'est pas pour... ça veut pas dire que l'usager est meilleur que le proche ni qu'il est meilleur que le professionnel, ni le contraire. Je pense que nous sommes différents, que nous avons une vision différente de la santé mentale, une vision différente du mouvement *antimanicomial*, tu comprends ? Ce sont des visions différentes, des vécus différents. Nous avons un vécu, les proches en ont un autre. (*Et comment il est ce vécu de l'usager, dont tu parles ? Cette vision, cette voix, qu'est-ce qu'elle apporte de singulier ?)* Nous, on porte des cicatrices, tu vois, beaucoup de cicatrices de l'intériorisation de l'asile (*manicomialização*), de l'institutionnalisation, tu vois, alors nous, on sait ce qu'on veut, tu comprends ? On sait ce qu'on veut pour nous : avoir un traitement digne, pour avoir une, une... tu comprends ? Un respect de la société, nous on sait ce que c'est, mais les proches ne sont pas toujours d'accord, les professionnels non plus ne sont pas toujours d'accord *(Hum hum)* Tu comprends ? En fait, cette distinction existe. Le professionnel, il est académique, tu vois, dans la théorie, dans son vécu académique, dans l'hôpital, en travaillant il a un vécu mais il n'a jamais subi d'électrochoc, il n'a jamais été attaché à un lit, il n'a jamais été pris par les pompiers, les policiers, menotté tu comprends ? Alors en fait, il y a une grande différence. *(Je comprends.)* Mais je respecte vraiment, je suis d'accord avec les nombreuses positions des professionnels, des étudiants, avec beaucoup de choses, je suis d'accord, tu comprends ? Comme ils sont d'accord avec moi aussi. (Tomas, p.14)

Pour Rita, le militantisme des usagers rend possible un « sentiment d'appartenance, de solidarité, de partage, d'identité ». Elle le situe aussi en tant qu'apprentissage de la représentation : « parler des intérêts d'un groupe et pas seulement de ses propres intérêts ». Ce processus d'implication dans l'espace politique vécu par Rita auprès des camarades militants-usagers se déroule, selon elle, de la manière suivante : « Au départ il (le militant-usager) veut parler seul avec l'intervenant, après il passe à voir les règles de convivialité, c'est un apprentissage » (Rita, p.24)

Antônio évalue que le militantisme au sein du mouvement *antimanicomial* rend les usagers plus forts. Dans ses mots :

> Les usagers sont amenés à participer à ce mouvement, quand ils participent ils deviennent plus forts, ils acquièrent plus de pouvoir sur leurs vies (*ficam empoderados*) là-bas. (Rires) Et tu te rends compte que chaque usager qui participe à la lutte *antimanicomial*, il est plus fort, plus adapté, il sait plus... je remarque que dans tous les états du Brésil, les usagers qui sont dans la lutte *antimanicomial* ils ont beaucoup plus... ils peuvent être internés, ils sont internés quand ils ont besoin et tout ça, mais ils ont beaucoup plus de capacités pour lutter. Et en fait les usagers malades qui entendent des voix et, je parle avec eux, je les vois parler des voix qu'ils entendent, je les vois parler de leurs internements mais ils luttent, ils ont une certaine capacité. (Antônio, p.32)

Dans une posture de questionnement de la division du mouvement par segments, Ana critique à la fois la référence à l'expérience de la souffrance, le « savoir d'expérience » et le supposé « manque de voix » en tant que sources de légitimité pour le segment usager. Elle situe la force du militantisme des usagers dans l'expérimentation d'un « autre langage» que le langage rationnel, alors que ce dernier serait socialement valorisé et serait aussi celui des recherches et des politiques publiques :

Si l'usager, il dit un truc (...) je ne crois pas qu'il a plus de propriété que moi pour dire un truc sur la souffrance de la question asilaire, tu comprends? Je pense que, je pense que nous avons tous déjà vécu sous la... oui... sous la vérité de Pinel, sous la vérité des divisions, oui, sous les attaches (*Hum hum.*) Je pense que ce sont des expériences différentes et que j'en ai besoin, j'ai besoin de l'expérience de l'usager, j'ai besoin de l'expérience du travailleur, j'ai besoin de l'expérience de celui qui n'a rien à voir avec ça (...) Je ne pense pas qu'il y ait du sens à parler d'une voix de l'usager, d'autant plus que les usagers... je pense que c'est très mauvais de penser que les usagers sont tous les mêmes (...) Alors je ne suis pas d'accord, mais je pense que c'est ça qui fait la politique (de santé mentale). Ce n'est pas une discussion interne au mouvement (*Oui...*) Je pense que ça fait qu'on met sur la table autant l'assistance, qu'on ne casse pas avec cette dichotomie, oui, ceux qui peuvent parler et ceux pour qui on parle, tu vois, parce que les usagers on parle pour eux et ça aussi ce n'est pas linéaire tu vois Paula? (*Ça dépend...)* Je pense que, oui, nous avons avancé beaucoup dans ce sens, oui, parce que je pense qu'au début l'usager parlait et on applaudissait. (...) Quelle est la force pour moi ? Et, et, parce que je pense que ce n'est pas contradictoire quand je dis: Ah, je fais ça seulement avec des usagers, parce que je pense que les usagers ils amènent, indépendamment de cet exercice, oui, un discours non rationalisé, parce que je pense que chez les anti-asilaires (*antimanicomiais*) on peut faire un exercice de la non-rationalisation, mais nous sommes régis par la rationalité. *(Hum hum)* Tu vois, en fait je pense que la principale cause de la lutte *antimanicomial* doit être de situer cette expérience de la folie dans la ville, en fait c'est l'expérience du discours non rationnel, c'est ça, (dit) de manière bien rationalisée *(Rires) (Ce n'est pas nécessairement le délire, ce n'est pas nécessairement la crise.)* Non, c'est le sensible, moi je préfère l'appeler le sensible parce que je pense que le délire il est encore très près de la non-vérité(...) Alors je pense que quand on dit « la voix de l'usager » pour moi on est encore dans ce registre (...) C'est un problème, principalement dans les recherches (...) plusieurs recherches actuelles sur le mouvement, par exemple, je ne m'y vois pas et je trouve ça très mauvais (...) (Le chercheur) vient, assiste à nos réunions puis écrit sur l'histoire des travailleurs et comme c'est important l'usager dans l'espace du *núcleo.* Merde ! C'est important pour moi, tu sais? C'est ma revendication, je ne revendique pas des choses pour l'usager, il... je trouve qu'on est ensemble et ça m'ennuie, ça m'ennuie quand il y a ces recherches parce qu'elles réactualisent cette place de l'usager comme sans voix et personne a de la voix dans la société,

> tu veux savoir? Personne n'a de la voix, je n'ai pas de voix, tu comprends? (Ana, 13-16)

Ana insiste sur la création d'un « champ commun » dans un espace politique où peu importe l'identité de chacun. Ce qui est en jeu est la production de quelque chose de commun et l'apport des usagers se situerait dans l'expérimentation de modes d'expression autres que le rationnel. Questionnée pour savoir si elle considérait le *núcleo* comme un espace politique, elle s'est exprimée ainsi:

> Je le trouve extrêmement politique. Ma question est la façon dont on fait cette politique (...) Par exemple, il y a la revendication du passe libre, allons-y, on est là avec le passe libre, seulement je pense que notre force, elle est plus que ça, tu comprends ? (...) Par exemple, moi-même, je fais tout cet effort pour qu'on occupe certains espaces de... est, institués de droits humains, donc, par exemple, le Comité de combat... de prévention et de combat à la torture qui est un bras de l'ONU au Brésil et tous les états y sont et je veux que le *núcleo* puisse être là-bas *(Hum hum)* Et pourquoi les usagers? Pourquoi est-ce que je pense qu'il faut que ce soit les usagers ? Parce que je pense qu'il y a cette expérience. Ce n'est pas parce qu'ils sont exclus, tu vois, parce que je pense que pareil à mon expérience il y a plusieurs personnes là-bas (dans la *roda* du *núcleo*), donc c'est ça pour moi la différence. Donc « ah, quand c'est de l'usager » je ne pense pas que c'est de l'usager, je pense qu'il y a cette expérience *(...)* cette expérience d'un autre langage (...). Donc par exemple (...) je vais faire une revendication. Je ne sais pas si tu étais (à la réunion) quand on a débattu le soutien ou non à la plénière de Marcelo Freixo (candidat aux élections municipales). *(J'y étais, j'y étais.)* Marina s'est tournée vers moi (...) et a dit : « Je ne sais pas si je vais réussir à argumenter aussi bien que toi, Ana, mais je pense ça, ça et ça.» *(Hum hum)* À ce moment-là ça me repositionne mais ne me repositionne pas parce que, zut, je vais devenir pareil à elle, je vais diminuer pour devenir égale à elle, mais parce que je vais créer un champ commun à ce moment-là, tu comprends ? Un champ commun où il n'y a pas seulement le discours rationnel, un champ... parce qu'il doit être commun. *(Oui)* Donc, que je ne vienne pas, avec ma cadence, vouloir convaincre personne là-bas. Je nécessite de convaincre... si c'est ça qui est en jeu, de convaincre, à ce moment-là oui, pour ça l'espace politique. *(Ok)* Mais j'aimerais convaincre en faisant l'exercice d'un autre discours que celui de la logique. Donc on fait ça, ça et ça, donc nous avons besoin de soutenir la

> plénière de Marcelo Freixo. De quelle façon ça me repositionne pour parler de cette politique? Donc je pense que quand Marina m'amène ça, je comprends à ce moment-là que pour ça l'expérience... je trouve cool l'expérience de l'usager. Et c'est... seulement que, par exemple, même Marina, José lui-même, Leonardo lui-même, j'aimerais voir leurs expériences de poètes, de philosophes, de psychologues, pas seulement à la place, quand ça intéresse à nos revendications, mais que cette chose hybride de l'usagère avec la psychologue, de l'usager avec le philosophe, puisse être présente toujours (Ana, p.16-17)

Le stigma et les rapports inégaux de pouvoir usagers-intervenants

Lorsqu'il raconte son parcours, Antônio se dit pionnier du mouvement de la lutte *antimanicomial*. Alors qu'il fréquentait un centre de traitement privé, il écrit un livre sur un fou-poète très connu et le succès du livre le met au-devant de la scène médiatique, puis des militants de la lutte *antimanicomial* le recrutent pour le mouvement. Toutefois, lorsqu'il devient militant-usager, il vit aussi la stigmatisation publique. Antônio décrit ce processus comme suit :

> Il y a eu le lancement de ce livre, puis le livre a eu beaucoup de succès. Puis, j'ai commencé à débattre le problème de, de la santé mentale à la télévision et il n'y avait aucun usager qui avait débattu de ceci avant. Et donc ce débat, j'ai participé là-bas à plusieurs programmes, programmes de télévision qui parlent de cette condition, de ceux qui passent par cette condition d'avoir besoin de services en santé mentale et ma prise de parole, ma prise de parole a apparu (*apareceu*), elle a commencé à devenir visible aussi parce que je lisais beaucoup, mais je ne lisais pas... Parfois je ne comprenais rien de ce que je lisais, je lisais pour les images que les mots m'apportaient puis après j'ai commencé à parler normalement (...) puis tout le monde a pensé... Mon frère rigole avec ça, il parle ainsi: « Waw, Antônio est allé à la télévision, est devenu chic, un fou chic » (...) Tout le monde s'est mis à dire: « Mais ce fou est chic, est devenu élégant » tu sais ? Puis il a eu le programme, Y, était ministre de la culture (...) il m'est tombé dessus (*caiu de pau encima de mim*), il a commencé à dire ainsi : « Tu es un

> fou docile ou un fou tumultueux (*brabo*), dangereux ? » *(Pchhh)* Puis je ne me souviens pas ce que j'ai répondu mais j'ai répondu d'une telle manière que Dre Y riait beaucoup, elle a dit: « Il aurait pu éviter passer par une telle humiliation et ci et ça... (*Rire*) parce que tu t'en es très bien sorti » et j'étais jeune, ok ? Tu... quand tu es jeune, t'as la sympathie des personnes. Puis le grand public a aimé et la chaîne de TV a exhibé ce programme à plusieurs reprises. Bref, c'était un grand succès. Puis qu'est-ce qui est arrivé ? Là, les gens de la lutte *antimanicomial* sont venus vers moi : « Ah, tu as envie de participer ? Parce que tu as parlé de la lutte *antimanicomial* mais tu ne la connais pas encore. Tu as parlé et il semblait que le mouvement existait et tout » Mais quand je suis allé à la lutte *antimanicomial*, à mesure que j'allais... jusque-là j'étais professeur, j'étais journaliste, j'étais une personne que je me préservais. *(Oui)* Regarde, une chose qui est un autre risque, je me préservais et personne savais que j'avais un problème (de santé mentale) ou du moins je cachais ça. J'habitais loin de la famille, (...) j'avais peur d'être interné à nouveau par ma famille. Je suis allé habiter à la Baixada, j'étais très pauvre, là qu'est-ce qui arrive ? Je réussissais à avoir une autonomie. Quand je suis allé dans le mouvement à nouveau, ma vie est devenue trop ouverte. *(Oui, parce que tu parlais toujours de toi...)* Le stigmate est devenu très fort et toutes ces personnes qui étaient étudiantes à l'époque ont été diplômées, j'ai quitté l'université, je n'ai pas pu continuer à l'université (Antônio, p.13)

Antônio aborde une question épineuse pour le mouvement qui situe l'enjeu de la segmentation (abordé au chapitre V) dans une perspective de rapports de pouvoir toujours à l'avantage des professionnels. Alors que, dans son expérience d'écriture, il avait collaboré avec des professionnels à un processus de création, en tant que militant-usager de la lutte *antimanicomial*, l'identité d'usager est vécue aussi comme un enfermement l'excluant du monde du travail, objet de discriminations et de stigma. Dans ses mots :

> Là, j'ai remarqué qu'ils disaient ainsi: « Maintenant il va rester avec ses pairs », je suis resté ainsi, je suis resté un peu fâché avec cela. Je suis resté, bon sang, rester avec ses pairs, c'est là que j'ai remarqué qu'il avait une discrimination à l'intérieur du mouvement, qui est une discrimination entre les usagers et les intervenants (*técnicos*), ok? (*Hum hum.)* Parce que les intervenants sont les intervenants, ce sont eux qui ont l'hégémonie et

> on a beau vouloir... et les intervenants aussi, ils ont une capacité de manipulation, (...) Là j'ai remarqué qu'il y avait, qu'il y a un problème *estamental*[116] dans... dans cette... *(Dans la lutte)* Non, ce n'est pas... ce n'est pas seulement dans la lutte, dans cette nouvelle manière de santé, c'est un problème *estamental (Dans l'attention psychosociale ?)* Oui, c'est-à-dire, celui qui est usager sera toujours usager et jamais il ne sera intervenant, celui qui est intervenant, même s'il tombe malade, il a la sauvegarde d'être intervenant. Alors j'ai bien remarqué ça et ça a commencé à me faire mal (*me doer*), parce que j'ai remarqué que les avantages de... je n'ai pas eu les avantages, j'ai eu que des dégâts, tu comprends ? Pour travailler, j'ai vu que je ne pouvais pas travailler en égalité de conditions et là j'ai commencé à perdre, quoi ? Les avantages que j'avais quand je me préservais quand j'étais... j'étais citoyen réellement, puis tout d'un coup j'ai perdu ma citoyenneté parce que je suis devenu le fou, le fou de la société, le fou officiel. (Antônio, p.15).

La question de la stigmatisation attachée au rôle d'usager est posée par Antônio comme portant préjudice, d'une part parce qu'elle participe aux processus de marginalisation sociale et professionnelle, et d'autre part parce que le rôle d'usager se définit par opposition à celui de professionnel de la santé mentale dans un processus d'« exploration » peu thématisé. Ainsi, si, durant l'engagement militant, les professionnels acquièrent plusieurs compétences pouvant servir à leur carrière, les usagers en tirent la reconnaissance des autres usagers mais ne sortent pas de la précarité matérielle ni de la marginalisation professionnelle. Ceci est thématisé par Antônio ainsi:

> Je devais faire ce travail du fou. Une fois mon fils m'a demandé : « Papa », mon fils, petit, il m'a demandé : « Papa, quelle est ta profession ? Tu es fou ? » *(Rire)* Là je suis resté comme ça, tu sais? J'en avais mal *(C'est difficile.)* Alors tu peux remarquer qu'il y a certaines personnes qui ont été pionnières de la lutte *antimanicomial* qui sont parties, tu comprends? Parce que ce stigma, il est lourd alors qu'est-ce qui arrive ? Je travaille ce stigma. Je suis artiste de ce stigma parce que je me suis retrouvé dans cette

[116] Les sens de ce mot ne sont pas clairs même en portugais : est-ce qu'il s'agit d'un néologisme ? Je l'ai compris comme renvoyant à une question de statut.

> condition d'être une personnalité de référence pour toute la lutte, pour toute... Donc je ne peux pas avoir un certain comportement puisqu'il se répercute sur les autres usagers. Les usagers de services ont un respect énorme envers moi. Ça me fait du bien, tu sais ? Ils ont du respect, ils ont de l'égard, ils sont éduqués, ils sont très humains, très gentils, je n'ai jamais vu, tu sais ? Ah, même quand il a eu des conflits, même quand... *(La scission?*[117]*)* Mais là j'ai remarqué que depuis j'ai une mission dans la vie et la mission était de faire en sorte que les personnes qui vivaient cette condition puissent participer de la vie, s'intégrer à la vie, sociale et tout. Donc je ne suis pas psychologue, je ne suis pas psychiatre mais j'ai eu un rôle dans ce champ de la santé mentale. J'ai travaillé énormément et avec ce travail je n'ai gagné rien, rien. J'ai gagné mais je n'ai rien eu en termes de contrat de travail, je n'ai eu aucun papier donc j'ai fini par me sentir exploité. *(Oui.)* Mais je ne peux pas dire à ces personnes... (*Exploré par les intervenants ?)* Oui, par les intervenants. Mais je ne peux pas dire à ces personnes que je me suis senti exploité parce que c'est la règle du système. (Antônio, p.16)

Pour Rita, les rapports entre usagers et intervenants (entre autres) sont traversés par deux questions : l'inégalité et la « lutte de classes ». Dans ses mots :

> La solidarité est différente entre les segments aussi, n'est-ce pas? Z a toujours dit que, par exemple, au moment de rentrer en relation amoureuse les intervenants barraient, tu comprends ? C'est mon ami mais c'est pas mon égal, tu comprends ? (*Avec l'usager?)* Avec l'usager, avec l'usager. C'est différent. Je pense aussi que c'est une lutte de classes, beaucoup de lutte de classes. Là-bas au *núcleo*, les gens sont de classe moins favorisée, les usagers, parfois d'origine de classe moyenne, parfois ils ne supportent pas la pauvreté de, de formation culturelle. Leonardo, par exemple, il est de classe moyenne, il a une culture plus grande, il n'a pas de patience avec quelqu'un, avec une certaine ignorance que l'autre démontre, il veut que ça marche beaucoup plus vite que les gens peuvent, tu comprends ? *(Je comprends.)* Donc je pense que la question de classe apparait, apparait d'ailleurs entre les professionnels. Les professionnels originaires de la Baixada, de la Zona Norte ils n'ont pas le même... il y a des rapports d'étrangeté avec les gens de la Zona Sul. (Rita, p.18-19)

---

[117] À titre d'aide-mémoire, je tiens à rappeler au lecteur qu'Antônio est un militant historique du RENILA, le seul dont le récit figure dans le présent texte ne participant pas aux rencontres du *núcleo*.

Les tensions qui traversent le militantisme dans le mouvement *antimanicomial* à Rio sont perçues et vécues de manières diverses ; toutefois, la latéralité expérimentée, notamment entre militants-usagers et militants-intervenants, sans défaire ces tensions, les travaille à l'intérieur même de la *roda*. Ensemble et différents, pour certains même ensemble *parce que* différents. En tant que collectif hétérogène, le *núcleo* vit en son sein une constante mésentente qui, de mon point de vue, le définit en tant qu'agencement proprement politique et non pas identitaire. Parmi les forces actives qui y circulent, que dire du pouvoir ?

6.3.3 Incarner ou faire circuler le pouvoir ? Débats autour de l'*empowerment*

Concept utilisé dans la littérature pour penser l'engagement des populations « dominées », « exclues » ou victimes d'abus de pouvoir dans les luttes des mouvements sociaux les concernant, le concept d'*empowerment* était utilisé à la fois par des militants (notamment usagers) et par des chercheurs à Rio (Vasconcelos, 2007). Est-ce qu'il est pertinent pour comprendre le militantisme des usagers dans le mouvement *antimanicomial*? Propose-t-il plus de droits et de pouvoirs/savoirs ou plutôt l'enfermement dans une catégorie de minorisés ? De quels pouvoirs parle-t-on ?

Marina aborde la question de l'*empowerment* sous forme d'autonomie et de connaissances comme suit :

> Je vois l'*empowerment* beaucoup dans le sens de donner autonomie à l'usager (...) donc, par exemple, plus l'usager réussit à faire les choses seul, à résoudre les choses seul, eh... aller au traitement seul, plus il prend du pouvoir sur sa vie, tu comprends? *(Hum).* L'*empowerment* existe aussi à

> travers la connaissance, donc, parce que Foucault disait déjà, n'est-ce pas, que connaissance est pouvoir. (Marina, p.17)

Pour Antônio, l'*empowerment* serait en lien avec les possibilités d'existence dans un contexte culturel en mutation. Il l'élabore de la manière suivante :

> Je pense que l'*empowerment* est en lien avec la possibilité dont dispose l'usager de dialogue avec la société. (*Oui.)* Et de, et de, et, ils parlent beaucoup de citoyenneté, n'est-ce pas ? De pouvoir être un citoyen comme n'importe quel autre mais je pense encore que cette citoyenneté, elle est très précaire, elle est très... Bon, je pourrais être plus optimiste (...) Cet *empowerment* est en lien étroit avec une culture, avec la formation, avec un type de culture et principalement au style de vie, avec la manière de vivre que la personne peut créer socialement. Donc cette création d'un style de vie, cette capacité de créer des liens sociaux et culturels est quelque chose de très nouveau en santé mentale, avec la singularité de chacun, parce qu'aujourd'hui c'est beaucoup plus... le différent est beaucoup plus accepté, tu sais ? (*Hum hum).* Ainsi, les personnes qui ont un problème de santé mentale, elles sont beaucoup plus acceptées comme personnes différentes et tout. Il existe déjà un plus grand consensus en termes culturels, pourquoi? Parce que culturellement ce thème est plus débattu à présent. (...) Un changement culturel est en train de se produire, une nouvelle attitude culturelle. Cet *empowerment*, il signifie ceci, il signifie une, une... maintenant, un *empowerment* créatif, ok? Parce qu'il a un pouvoir, que les personnes ont, qui est destructif aussi, n'est-ce pas ? (Antônio, p.27)

Tomas et Leonardo ont thématisé la question de l'*empowerment* en tant que pouvoir politique. Interrogés sur le sens de cette notion pour eux, Leonardo a répondu ainsi: « Je suis très « empowermenté » (*empoderado*) », puis il a raconté les liens qu'il a tissés lors de la 4e Conférence de santé mentale et avec l'Assemblée législative. De son côté, Tomas a répondu en parlant d'une possible carrière politique pour un usager, par exemple celle de coordinateur régional de santé mentale. Les deux militants-usagers ont ainsi élaboré lors des entretiens des conceptions du pouvoir en tant que pouvoir de représentation relié à la politique d'État.

De son côté, Rita aborde le concept de *contratualidade* (« contractualité ») ainsi que la lutte pour la reconnaissance des droits pour penser l'*empowerment* comme suit :

> Les gens utilisent beaucoup le concept de *contratualidade* (« contractualité »), (...) parce que, par exemple, moi-même en train de me déplacer en bus avec José ou ici dans la place (de la Cinelândia) entre autres, les gens trouvent étrange mais du fait que je discute avec lui là, après les gens décrochent, tu comprends? Il serait beaucoup plus rejeté s'il n'avait pas accès à quelqu'un puisque je suis en train de le reconnaître, tu comprends ? Alors... et, et, je pense que... ça c'est un cas de *contratualidade*, tu prêtes... Maintenant, l' *empowerment* est plus que ça, c'est voir la personne elle-même s'apprécier et s'imposer (face aux autres), tu comprends ? *(Oui)* Alors au fur et à mesure qu'elle, elle acquiert des informations, acquiert conscience des droits, elle commence à parler d'égal à égal, même si l'autre la considère folle, elle a le droit de revendiquer ses propres droits, tu comprends ? Elle ne va pas se soumettre, ne va pas rester obséquieuse, elle va parler d'égal à égal, tu comprends ? (Rita, p.23-24)

Certains évoquent les expériences avec les groupes d'entraide comme dispositifs de mise en œuvre de l'*empowerment.* Malgré la richesse de cette expérience, certains critiquent cette notion et les manières dont les usagers se l'ont appropriée. Ana, par exemple, considère qu'elle divise le mouvement :

> Je pense que cette idée d'*empowerment* nous divise, eux et nous. « Ah, les usagers ont besoin d' *empowerment »,* tabarnak mec (*caralho mano*), je dis que les travailleurs sont embauchés par des OS (organisations sociales) et que c'est une merde, et qu'ils sont soumis à une politique imbécile et qu'ils n'ont aucune autonomie dans leur travail, aucune. Tu tentes de négocier avec la gestion mais ce n'est pas possible de négocier, tu tentes de négocier avec l'usager lui-même et c'est pas possible de négocier. (...) C'est comme si tu pouvais être « empowermenté » (*empoderado*) par une force sienne, donc maintenant je vais m'entrainer pour être « empowermenté » (...) Pour moi, c'est très différent d'autonomie, n'est-ce pas? Je pense que l'idée

> d'autonomie comme une idée d'interdépendance, je trouve très cool, très cool même. Je trouve mieux, je trouve que ça ne remet pas à l'individu, eh, alors c'est ça, je n'aime pas l'idée d'*empowerment* (...) *(Est-ce que l'idée de devenir protagoniste (...) fait sens pour toi ?)* Devenir protagoniste ? Seulement si c'est pour nous tous, ok ? Je pense que ces discussions, ces tentatives de catégoriser la militance, je pense qu'elles personnalisent toujours la discussion *(Oui.)* Donc, je n'aime pas à cause de ça, je préfère devenir protagoniste, bien sûr, à *empowerment* mais je pense que c'est catégoriser. Je pense que nous sommes militants, nous sommes militants, je pense qu'il ne faut pas catégoriser cela, je trouve que ça c'est très nord-américain, tu comprends ? *(Oui.)* Cette perspective de... de nommer les choses, de... c'est nord-américain. Et cela vient avec cette discussion de société civile, de civilité, de citoyenneté *(De droits.)* Oui, je pense qu'elles sont toutes très reliées (...) Ce débat ne m'intéresse pas *(Je sais, je comprends.)* Je ne vois pas ça... ça ne me différencie pas là-bas dans le mouvement. Ça, pour moi, n'aborde pas le mouvement. *(Et l'idée d'action collective par exemple, fait sens pour toi ? Rire)* Non, celle-là fait sens, action collective fait sens (...) je préfère parce que je pense que là tout le monde est mélangé, là reste le champ du débat et de la divergence, il ne se vide pas. Avec l' *empowerment* le champ de la divergence se vide puisque c'est l'autre qui est « empowermenté », pas moi. Donc je pense que là oui, action collective c'est cool, je pense que c'est ce qu'on fait, en vérité, le *núcleo*. Le *núcleo* est un collectif. (Ana, p.29)

Les débats suscités lors des entretiens autour du concept d'*empowerment*, permettent de saisir le perspectivisme militant concernant la question du pouvoir. Comprise par certains comme référant au pouvoir institué et par d'autres comme processus dans l'affirmation de l'autonomie et des droits des usagers, il est aussi possible de problématiser la catégorie *empowerment* à partir de la conception foucaldienne de pouvoir. Selon cette dernière, le pouvoir ne s'acquiert pas mais existe en tant que force, et c'est contre ses effets d'assujettissement qu'il s'agit de lutter (Foucault, 1982). Le perspectivisme militant semble varier entre des conceptions selon lesquelles les individus peuvent incarner ou faire circuler le pouvoir.

Il est intéressant de remarquer que les perspectives des militants du *núcleo*, tissées de façon narrative lors des entretiens, ne sont pas des récits d'individus isolés mais de militants engagés dans un processus collectif de discussion. Processus auquel la présente recherche a participé et continue, en quelque sorte, de participer dans le présent texte. En tentant de nommer les relations, les forces et les processus participant à la production du pli politique du MNLA de Rio, les lignes d'une cartographie se définissent.

Qu'est-ce que le perspectivisme militant apporte à la compréhension du pli politique ? À ce stade-ci, il est possible d'affirmer que le pli politique n'est ni plus ni moins qu'un processus de transformation, peut-être la dimension active d'un mouvement social tel qu'il existe dans le monde social. Ainsi, si un mouvement social n'est pas à l'abri des processus de reproduction, de domination et de stigmatisation présents dans la société, tenter de cerner son pli politique et ce qu'il transforme, implique, nous l'avons vu, de prendre en compte ce qu'il invente, engendre de subversif, comment il incarne les utopies qui sont à la fois son horizon et sa factualité. Il s'agit de reconnaître et de fouiller les forces actives d'un collectif en marge tout en participant à son engendrement.

Comment s'engendre notre pli politique? Quelles relations, forces actives et processus s'engagent dans sa production ? Les militants nous ont aidée et il est possible, avec les concepts qu'ils avancent et ceux mobilisés jusqu'ici dans le texte, de les nommer. Le pli politique se produit à travers une multitude de relations : des relations affectives, de mésentente, de confrontation, de *cuidado (care)* entre militants. C'est à partir de la *roda* que des nouvelles relations avec le monde social s'affirment : relation de droits (affirmation et reconnaissance des droits des usagers), relation ou micropolitique de la latéralité. Relations qui ne sont pas la simple somme de deux individus ou plus, mais des agencements

collectifs, des territoires existentiels produits entre, habités en tant que « plan commun », investissement collectif de désir.

Le pli politique se produit par l'action de forces actives. Ceci ne veut pas dire que les forces réactives ne sont pas actualisées par le mouvement *antimanicomial* : c'est qu'elles ne produisent pas de pli. Ces forces actives, dans le sens de forces affirmatives, produisent des agencements. Les idées, les affects, la « force *antimanicomial* » pensée par Ana, le pouvoir de résistance et même la folie peuvent être vues comme des forces actives participant à la production du pli politique. Des idées portées par le mouvement en tant que « causes », débattues autour de la *roda,* s'agençant dans un discours composé de multiples voix, participent à la production du pli. Les affects, nous l'avons vu, sont une composante indissociable du militantisme, mais sont aussi concernés quand il s'agit de cerner ce qu'est l'expérience de la folie. Des corps qui s'entre-affectent dans un territoire politique et, ce faisant, connectent avec la positivité de la folie : voici l'utopie active du mouvement de lutte *antimanicomial* à Rio. Mais les forces actives produisant le pli ne sont pas qu'affectives, ce sont aussi des « résistances aux effets de pouvoirs qui sont liés au savoir» (Foucault, 1982 :1046). L'agencement folie-militantisme produit le pli lorsqu'il fait bouger la folie du registre de la maladie autant que de celui de la souffrance. Ni symptôme, ni affect triste, est-ce possible d'affirmer une expérience positive pour la folie tout en restant crédible, de nos jours? « Force *antimanicomial* » de résistance aux multiples enfermements, y compris ceux de l'individualisation? Expérimentation collective d'autres langages que celui de la rationalité et de l'efficacité ?

Dans la production du pli politique, quelques processus ont cours. Les militants les ont nommés ainsi : démocratisation ou politisation, *empowerment,*

production d'un « plan commun », devenirs artistes ou militants. Ces processus, décrits ci-haut, transforment l'expérience sociale de la folie car ils tissent de nouveaux liens entre les usagers et le monde social, qu'il s'agisse d'une participation politique, d'un plus grand pouvoir d'agir et d'une plus grande autonomie, ou de l'ouverture d'horizons existentiels autres que l'asilaire et que celui de « malade mental ». Cette transformation est aussi pensée par les militants rencontrés en tant que production collective d'un « plan commun » d'expérience et, dans ce sens, c'est un processus allant dans le sens inverse que ceux de l'exclusion. Dans une micropolitique de la latéralité, le processus de production entre usagers, intervenants et proches de ce « plan commun » affectif, existentiel et politique érode les « pratiques divisantes » et résiste aux effets de pouvoir/savoir présents et persistants dans le champ de la santé mentale et dans le monde social brésiliens.

CONCLUSION
LE PLI POLITIQUE ET SES EFFETS

Maintenant que nous avons développé des analyses avec la *roda* et le perspectivisme militant concernant l'agencement folie-militantisme et le pli politique produit, quelques questions peuvent être reprises en guise de conclusion : comment la cartographie ici proposée contribue-t-elle aux débats contemporains en sociologie de la santé mentale sur les liens folie-société? En quoi consiste, en fin de compte, le pli politique produit par le MNLA à Rio ? Quels sont ses effets et comment aide-t-il à penser le militantisme contemporain ?

Contribution aux débats en sociologie de la santé mentale

Tel qu'évoqué au chapitre I, les débats contemporains sur les liens folie-société se tissent entre diverses perspectives qui pourraient être brièvement synthétisées[118], en quatre grandes tendances. Une première met l'accent sur les « épreuves » sociales (Martuccelli, 2006) vécues par les individus ainsi que leurs retombés sur leurs trajectoires. Dans cette perspective, la folie, ou plutôt les problèmes de santé mentale, consisteraient en une dimension du processus de désaffiliation (Castel, R., 2009) ou de la vulnérabilité sociale (Soulet, 2005). Une deuxième perspective situe le mental et ses troubles dans des « jeux de langage », s'effectuant toujours sur une scène/extériorité (Castel, P-H., 2009 ; Ambroise et Chauviré, 2013). Une troisième perspective travaille avec le concept de souffrance sociale, dans une imbrication entre expériences-limite psychotiques et parcours sociaux de souffrance (Blais, 2008 ; Corin, 2009). Une

[118] de façon non exhaustive et peu nuancée.

quatrième perspective met l'accent sur l'effacement contemporain des limites entre mental pathologique et social problématique (Otero, 2013).

Malgré les différences de perspective, ces tendances se retrouvent dans une critique du virage « tout naturaliste » des sociétés contemporaines vers la valorisation des approches biomédicales (et ses nouveaux agencements avec les neurosciences) qui réduisent les problèmes de santé mentale à des maladies s'expliquant par la symptomatologie (et équivalent cérébral) et le traitement médicamental des individus « malades ». Certains proposent de prendre en compte les perspectives singulières, les subjectivités et les désirs des personnes vivant avec un problème de santé mentale et expérimentant la surmédicalisation (Corin 2009 ; Rodriguez, 2005 ; Sass, 2010). D'autres proposent de sortir de la compartimentation des problèmes sociaux ainsi que de leur personnalisation dans des populations spécifiques (fous, itinérants, toxicomanes, etc.) et de questionner ce qui est socialement problématique dans la contemporanéité (Otero, 2013). Si les débats actuels abordent les transformations sociales contemporaines concernant la folie à travers l'analyse de ses « grandes lignes » (normes, tendances) ou « petites histoires » (récits de vie, prises de parole des personnes concernées), la présente recherche cartographique, nous l'avons vu, explore un terrain intermédiaire, un agencement collectif militant transformateur à la fois du monde social - en luttant contre certaines de ses contraintes et en travaillant avec ses plasticités - et des subjectivités. Le pli politique est un processus de transformation se déployant dans le monde social, et spécifiquement dans le champ de la santé mentale, à travers les relations sociales, des micropolitiques en marge.

Comme nous avons vu, l'utopie *antimanicomial* s'expérimente à présent de façon micropolitique, dans la *roda* mais aussi en dehors, et est loin de se réduire à un

discours homogène ou à une idéologie. Penser le mouvement à travers le pli politique qu'il produit consiste à assumer le constat qu'il ne se réduit pas à une identité ou « entreprise d'organisation sociale » (Fillieule et col. 2010) : il s'oppose aux dispositifs asilaires jusque dans ses propres manières de fonctionner. Comment lutter pour libérer la folie de son emprisonnement asilaire – moral et médical – tout en promouvant cette liberté, ici et maintenant ? Ceci est un enjeu éthique, dans son sens spinoziste (Spinoza, 1990 ; Negri, 1993), pour le mouvement et, peut-être, pour toute démarche critique de la psychiatrie biomédicale de nos jours.

Agencer les dimensions collective, affective et politique dans une critique permanente des pratiques d'enfermement : peut-être est-ce là que se situe l'intérêt de l'expérimentation militante brésilienne du mouvement *antimanicomial* pour la sociologie de la santé mentale et pour les recherches sur le militantisme dans la contemporanéité. En prenant appui sur les analyses développées ci-haut, je propose, pour conclure, de revenir sur le pli politique du MNLA et ses effets afin de faire ressortir quelques portées découlant de la présente cartographie pouvant s'avérer fécondes pour l'entrecroisement entre la sociologie des mobilisations et la sociologie de la santé mentale.

Le pli politique et ses effets

Avec un champ de la santé mentale brésilien qui, comme nous l'avons vu au chapitre II, est à la fois historiquement investi de perspectives et pratiques avant-gardistes, et fortement influencé par les mouvements sociaux (sanitariste et *antimanicomial*), le Brésil est aux prises avec des processus de privatisation et de précarisation, où la vie de certains vaut plus que d'autres (Merhy, 2012).

Dans un tel contexte, la dimension éthique est incontournable. La recherche cartographie ici présentée pense le pli politique dans ce registre, en tant que processus de transformation mobilisant des forces actives, produisant des rencontres gaies, dans le sens spinoziste d'augmentation de la puissance d'agir des corps, une connexion collective de désir, un agencement folie-militantisme qui résiste aux multiples formes d'assujettissement, d'enfermement et de reculs en termes de droits. Actif et résistant, le pli politique est la « force antimanicomial » nommée par Ana, ce que le mouvement produit, transforme, métamorphose dans le monde social.

Le pli est politique parce qu'il ouvre des espaces politiques. Il plie l'ordre policier de la « gouvernementalité » en inventant une scène, la *roda* du *núcleo*, qui se répète à chaque deux semaines depuis environ trente ans. *Roda* où s'engendrent des actions collectives et des micropolitiques, qui se dédouble en des rencontres élargies (Rencontres nationales), en des actes publics performatifs (lors des 18 mai). *Roda* composée notamment de militants-usagers mais aussi de militantes-intervenantes, d'étudiants et de proches. *Roda* agençant folie et militantisme dans ses rencontres, dans une tension jamais dénouée entre ordre et chaos, entre délibération rationnelle et prises de parole disjonctives. *Roda* expérimentant la circulation de la folie qu'elle revendique.

Mais, et nous l'avons évoqué plus haut, le pli politique a aussi, de façon coextensive, une dimension macropolitique. Les forces actives, processus et relations engendrées par le MNLA de Rio plient les « pratiques divisantes », les lignes de partage, les effets de pouvoir/savoir (Otero, 2006; Foucault, 1982) producteurs d'exclusion et de domination et ceci, tant dans le monde social – ce que la micropolitique de la latéralité permet d'envisager en travaillant la

porosité entre des positions sociales éloignées (voir chapitre V) – que dans le champ spécifique où le mouvement agit, soit celui de la santé mentale.

Les « pratiques divisantes » (Otero, 2006) auxquelles le mouvement *antimanicomial* résiste sont notamment les pratiques asilaires, l'enfermement des « fous », moins prégnant depuis la dernière étape de la réforme psychiatrique brésilienne, mais encore présents de nos jours, notamment par le biais de l'internement involontaire et forcé des supposés consommateurs de crack sur l'espace public (Boiteux, 2013). Que veut dire, aujourd'hui, militer pour « une société sans asiles » alors que la Réforme psychiatrique vise, malgré ses problèmes et embûches, le démantèlement de ces institutions ? Cela veut dire continuer de lutter pour le développement du réseau psychosocial, contre sa précarisation pour prendre soin (*cuidar*[119]) en liberté. Cela veut aussi dire continuer d'envisager la circulation de la folie dans la ville, d'affirmer qu'elle peut continuer de faire partie du paysage urbain, de l'inquiéter peut-être, de l'interroger.

Dans cette optique, qu'est-ce que le mouvement plie ? D'une part, il plie les « diagrammes de pouvoirs » (Deleuze, 1988) présents dans le monde social, les lignes molaires présentes tant dans les services de santé mentale qu'en dehors, dans les pratiques psy policières (de contrôle), dans les relations stigmatisantes d'exclusion ou de discrimination envers les usagers, présentes dans le monde social. Diagrammes de pouvoirs plus diffus de nos jours car moins restreints au dispositif asilaire, mais présents partout. D'autre part, il plie les « strates de savoirs » (Deleuze, 1988) qui séparent ceux qui connaissent les « besoins » et la souffrance de l'autre et qui savent comment les aider (les intervenants : psychologues, psychiatres, travailleurs sociaux) de ceux qui souffrent, qui ont

[119] En portugais le mot *cuidar* réfère plus au « care » anglais qu'au « soigner » français.

« besoin » d'aide et qui, au mieux, ont un « savoir expérientiel » (les usagers). Strates de savoir qui démarquent les limites folie-normalité à travers des processus d'objectivation (Basaglia, 2005) et d'assujettissement (Foucault, 1982) qui affectent les « usagers ».

En pliant ces lignes molaires de savoir/pouvoir, le MNLA interroge les règles et normes sociales. Cette interrogation peut être la suivante : pourquoi le débat politique doit-il se faire en tant que délibération rationnelle excluant toute prise de parole disjonctive? Pourquoi la folie doit être comprise en tant que (et réduite à la) maladie mentale? Et si « soigner en liberté » impliquait effectivement ne plus enfermer ? Et si les « crises » se vivaient et se soignaient dans la cité? Et si le monde actuel avait « besoin » d'un peu plus de folie?

Bref, le pli politique ouvre une multitude de questionnements, de débats, de possibilités de transformation. Peut-être que, malgré la désorganisation du mouvement signalée par certains, la chute du nombre de militants et sa moindre « effectivité » lorsque comparé à d'autres moments historiques, le pli politique produit des effets au-delà ou en dehors du militantisme « organique ». Quels seraient ces effets? Où sont-ils discernables?

La question, amenée par des militants (chapitre VI), de la distinction entre militants et ambulants de la lutte *antimanicomial*, interroge non seulement les limites de l'action militante en dehors de l'engagement auprès de mouvements sociaux mais aussi les liens, discutés au chapitre II, entre le mouvement *antimanicomial* et la Réforme psychiatrique (RP) en cours au Brésil, nommée par certains de Réforme psychiatrique *antimanicomial* (Barbosa *et al.*, 2012). Le processus historique d'institutionnalisation de la RP, nous l'avons vu, a fait en sorte que certaines revendications du mouvement sont devenues des politiques

étatiques. Ainsi, les micropolitiques de la *roda* peuvent aussi exister ailleurs, dans les services tels que les CAPs ou les dispositifs de travail de rue, par exemple lorsqu'il est question de soigner en liberté, d'intervenir auprès des usagers tout en respectant leurs droits et en facilitant la circulation, avec eux, de la folie dans la ville, d'agencer des espaces de discussion (les assemblées d'usagers par exemple), d'investir non seulement la SUSutopie (Merhy, 2012) mais l'utopie *antimanicomial* dans la pratique de prendre soin de l'autre tout en prenant aussi soin du collectif, etc. Le pli politique du MNLA dans ses trois dimensions (macropolitique, micropolitique et socio-historique) a des effets sur les services, du moins en matière d'idées, à un tel point qu'une confusion est de mise dans le champ – des recherches et interventions en santé mentale – entre la RP et la lutte *antimanicomial*. Un de ces effets serait ainsi un devenir anti-asilaire (*antimanicomial*) du travail en santé mentale, ouvrant un large champ de possibles pour les intervenants.

Les effets du pli politique du MNLA s'immiscent peut-être aussi en dehors du champ des interventions en santé mentale. Peut-être qu'il ouvre un champ de possibles pour « la communauté », grande actrice pour l'approche *recovery*. Il est possible d'établir un rapport singulier aux « fous » dans le respect de leur liberté, voire de leurs droits. En tout cas, c'est une des revendications du MNLA : transformer les mentalités pour que la société ne soit plus un lieu d'exclusion mais de circulation et d'expérimentation. Les gens sont de retour, la plupart des internés des asiles sont dans la « communauté ». Vasconcelos signale, d'ailleurs, la charge sur les familles dans ce contexte, et notamment sur les femmes (Vasconcelos, 2010), comme un enjeu pour la suite de la RP.

Les effets du pli politique sur la vie des gens, notamment de ceux qui militent, sont évidents. Des processus de subjectivation s'engendrent, des devenirs autres

que celui de malade, d'exclu ou de fou à travers les expérimentations ouvertes par le militantisme. Une des plus importantes me semble être de prendre parole dans un espace politique et que cette parole compte (Rancière, 1995). Deleuze mobilise la notion de pli pour penser le processus de subjectivation chez Foucault (Deleuze, 1986) permettant de penser la subjectivation comme pli du monde social. Le devenir militant-usager serait ainsi un effet du pli politique.

Les effets du pli politique sur les politiques de santé mentale me semblent exister aussi et prendre la forme, notamment, d'une critique radicale permanente des politiques, institutions et « pratiques divisantes » de la part d'une mouvance toujours en cours forçant la RP à ne pas se rigidifier.

Bref, le pli politique du MNLA porte ses transformations ailleurs qu'autour de la *roda* de l'assemblée délibérative cartographiée dans le présent manuscrit. En tant qu'utopie vivante, il travaille (voire transforme) les institutions, les politiques et les rapports à l'autre. Il fait en sorte que le champ de la santé mentale ne peut pas être uniquement analysé sous l'angle des pratiques divisantes, de contrôle et d'assujettissement. Le MNLA lutte pour transformer une société brésilienne remplie d'inégalités, de violences, de verticalités et de « micro-fascismes » quotidiens où (sur)vivre implique de trouver le pli ou plutôt de l'agencer collectivement chaque jour.

Apports du pli politique à l'étude des mouvements sociaux

Le mouvement *antimanicomial,* et notamment l'antenne de Rio, expérimente, nous l'avons vu, une agora ou un espace politique où les prises de parole disjonctives circulent, tout comme les affects. Tout en restant un espace

politique de délibération et de mésentente, une certaine souplesse en ce qui concerne les procédures existe, comme dans le mode dont le discours se déploie. Ceci semble favoriser ce que la littérature spécialisée appelle « participation des usagers » (Crowford, 2001; Tait, L. et Lester, H. 2005). Une micropolitique de la latéralité (voir chapitre V) semble ainsi favoriser l'actualisation du processus de démocratisation en marge. Toutefois c'est ce « en marge » qui semble méconnu de certains théoriciens des mouvements sociaux habitués à regarder du côté des arènes publiques, des grandes mobilisations, des rapports à la police, aux médias et à l'État (Fillieule, 2009). Ces agoras en marge sont évoquées en tant que « micropublics » (Cefaï, 2007), « coulisses des mobilisations » (Combes et col., 2011) voire des lieux d'*empowerment* (Cefaï, 2009 ; Fillieule, 2009). Et si le renouveau démocratique des sociétés s'expérimentait dans les marges, comme le suggère Graeber (2014)?

Des « fous » occupant un espace politique, militant dans un mouvement social : comment comprendre cela ? En remarquant la constance d'un refus historique de la reconnaissance de la parole des fous de la part des sociétés occidentales et le problème « de la participation des fous à la vie démocratique », Skuza évoque, en citant Polack, la difficulté des militants « anti-psy » des années 1970 à composer avec eux comme suit :

> Une caractéristique évidente des nombreux mouvements 'anti-psy' est leur particulière intolérance aux 'psychiatrisés' habituels, gêneurs des réunions organisées, faiseurs de drames et psychodrames, parleurs intarissables (...) toujours peu respectueux de l'ordre du jour, du tour de parole, du 'sujet' et de 'ce dont il est question'. (...) ce que la folie subvertit de leur pratique, de leur conscience d'avant-garde, de leur notion de devoir, du savoir, des textes, de leur sens hiérarchique ou de leur vie quotidienne, les militants ne sont pas prêts à l'entendre. Et même si certains croient faire beaucoup

> pour les fous, il répugnent généralement à le faire avec eux. (Polack, 1977 cité par Skuza, 2011, p. 3)

La cartographie du mouvement *antimanicomial* à Rio indique que, malgré le trouble et les mécontentements suscités par les prises de parole disjonctives portées par des militants-usagers, le pli politique est aussi un agencement entre militantisme et folie pouvant interroger, voire déplacer les conceptions usuelles de ce qui serait une réunion politique ou un mouvement social « organisé », voire efficace. Composer avec la folie implique une ouverture de l'agora politique à d'autres modes d'énonciation que l'argumentation rationnelle délibérative et ceci questionne les pratiques de « formation » politique de militants tout comme les difficultés d'inclusion auxquelles plusieurs mouvements sociaux sont confrontés.

Les pistes proposées pour contrer des difficultés de la participation publique des « usagers » sont souvent énoncées en référence à leur formation politique : les aider à mieux maitriser les documents et le langage administratif, à parler au « nous » et moins au « je » (Clément, 2010) ou à développer une « conscience critique » (Rodrigues et Peres, 2012), par exemple. C'est comme si on disait : soyez moins fous pour pouvoir occuper les espaces politiques! Le pli politique produit par le MNLA à Rio est l'affirmation de l'inverse : créons des espaces politiques un peu fous et le monde changera ! Ouvrons les assemblées politiques à la folie, aux affects, aux expérimentations d'un « autre langage », c'est en le faisant que nous résisterons !

Malgré ses singularités, le pli politique du MNLA de Rio peut être compris comme connecté avec ce que produisent actuellement d'autres mouvements en santé mentale ailleurs dans le monde. Par exemple, la réunification récente aux Etats-Unis des deux principaux regroupements de mouvements d'usagers

(*survivors* et *consumers*) autour de la bannière « Nothing about us without us » est éloquente sur l'actualité des revendications en matière de pouvoir effectif des usagers. Virginie Stucki remarque une tendance récente, de la part de nouvelles générations de militants n'ayant pas vécu l'enfermement asilaire, d'affirmation de la folie en tant que différence à travers des parades de « Fierté folle », en Angleterre et plus récemment en France[120] (Stucki et Boss, 2015). De telles parades ont aussi lieu depuis plusieurs années au Brésil[121]. Le mouvement *antimanicomial* brésilien a toujours agencé des actions performatives sur l'espace public, lors des journées nationales de la lutte (18 Mai) notamment, et investi ce que certains qualifient de « dimension culturelle » (Lüchmann et Rodrigues, 2007).

Bref, si l'agencement entre folie et militantisme s'expérimente dans la production du pli politique du MNLA à Rio, il n'est pas uniquement l'affaire isolée d'un groupe marginal dans un pays périphérique mais se connecte avec des modes de résistance « mineurs » à l'ère de la mondialisation des austérités autoritaires. En agençant des forces actives et des affects, en expérimentant des micropolitiques horizontales dans un collectif en marge, le pli politique continue de plier les lignes dures de partage fous/normaux, rationnels/irrationnels, responsables/frivoles, intégrés/exclus, dominants/dominés.

La cartographie du pli politique du MNLA de Rio permet ainsi peut-être d'apporter aux études sur les mouvements sociaux un exemple de pratique militante où l'affect est au cœur de l'action collective. Nous l'avons vu, l'action collective consiste ainsi en l'affirmation du pouvoir d'agir du collectif qui passe par une composition entre les corps, par une inter-affectation. Il ne s'agit pas de

---

[120] Paris a eu cette année (2015) sa deuxième *Mad pride*.
[121] En 2015, la ville de Alegrete (Rio Grande do Sul) a fait sa 5e *Parada do orgulho louco* (Parade de la fierté folle) et celle de Salvador (Bahia) sa 8e.

l'action coordonnée entre individus mais de la composition d'un « plan commun », d'un « souci du monde commun » qui n'est pas seulement objet des débats mais engagement micropolitique.

Il ne s'agit donc ni de stratégies ni d'identité collective, mais de la production, actualisée à chaque rencontre, à chaque discussion, de résistances et d'affirmations. Résistances concernant les pratiques divisantes, affirmations concernant des territoires existentiels ou des processus de subjectivation autres que ceux réglés par les normes de productivité, les divisions en termes de valeur (des vies qui valent plus que d'autres). En cartographiant le pli politique du MNLA, il est possible d'affirmer que faire société avec les fous consiste à composer des collectifs latéralisés où pensées, actions et corps s'entre-affectent.

Si la recherche présentée dans le présent manuscrit s'intéresse aux transformations, aux affirmations et aux résistances produites par le mouvement, elle ne contredit pas le fait que des processus de reproduction, de domination et d'assujettissement existent aussi. Toutefois, ce n'est pas avec ces processus qu'elle agence sa cartographie.

Le MNLA et les vents contestataires contemporains : reconnaître la « relève » militante

Notre cartographie permet peut-être d'apporter aux débats actuels concernant le MNLA et son rôle dans la conjoncture brésilienne quelques nuances et perspectives peu explorées. D'une part, en questionnant ce qu'il produit dans un moment socio-historique précis, il est possible de le reconnaître dans sa positivité et actualité. D'autre part, en interrogeant son agencement avec la folie,

il est possible de questionner les perspectives normalisatrices des recherches qui, tout en s'efforçant de rendre le mouvement plus efficace politiquement, ne semblent pas reconnaître les micropolitiques qu'il produit ni leur puissance subversive. C'est le cas, par exemple, des suggestions de « formation politique » des usagers et proches militants afin de former leur « conscience critique » (Rodrigues et Peres, 2012).

Dans un contexte de stagnation du déploiement des services substitutifs depuis 2010, après le développement époustouflant des premières années de l'actuel millénaire, de précarisation de l'emploi dans ces services qui deviennent de plus en plus hybrides (public-privé)[122] et de dérives sécuritaires concernant les populations marginalisées, et malgré une politique d'État de santé mentale avant-gardiste, construite en étroit dialogue avec le mouvement *antimanicomial*, le Brésil n'est pas à l'abri de l'ambiance d'austérité envers tous et d'autorité arbitraire envers les résistances. Dans cet air « irrespirable » de la « révolution conservatrice » (Castro, 2009 :12) la *roda* du MNLA de Rio apporte une bouffée d'air frais. Et si les chercheurs la respiraient tout en tentant de la comprendre ? Pourquoi cette tendance à toujours rabattre toute action mobilisatrice sur le plan macropolitique, sur ses rapports avec l'État ?

Peut-être que l'air nouveau qu'on respire dans la *roda* est aussi celui d'un renouveau contestataire disséminé allant de l'occupation de Wall Street aux indignés de la place Catalunya, en passant par le mouvement étudiant québécois. Misant sur des assemblées et sur la démocratie participative, ces mouvements sociaux semblent valoriser le processus, l'horizontalité, la participation, l'espace politique ouvert par les mobilisations. Même si les effets sur la politique d'État

---

[122] La gestion des CAPs par des OS (organisations sociales) transforme ces derniers en sous-traitants de l'état et ses employés sont embauchés avec des contrats à durée déterminé.

demeurent à horizon (tout comme pour le MNLA), suivant l'exemple du mouvement Zapatiste, ils ne laissent pas la machine étatique, ses rigidités (son appareil répressif et sa gestion managériale par exemple) et complicités avec le pouvoir économique, imposer sa temporalité ni ses exigences en termes d'efficacité.

Dans le cas du mouvement *antimanicomial*, les acquis historiques d'une politique de santé mentale misant non seulement sur la désinstitutionalisation mais aussi sur l'expérimentation de nouvelles formes de prendre soin de l'autre (*cuidar*) – et, ce faisant, de prendre soin du monde – sont fragiles et titubants. Ceci est encore plus vrai en 2015, avec un Congrès national conservateur, qui vote des lois rétrogrades[123]. Dans ce contexte, l'horizon macropolitique des mouvements sociaux n'est pas uniquement celui des rapports à l'État et aux stratégies pour l'influencer. C'est en agençant folie et militantisme que le mouvement plie les lignes dures des pouvoirs institués et affirme une politique qui n'est plus celle des stratégies ni des figures de pouvoir avec leurs lieux centralisés. Agencer folie et militantisme implique plier le « logicisme » et les tentatives de « totalisation » de l'action militante et expérimenter des langages autres, ceux du désir ou de l'art, par exemple. Devenir artiste, devenir schizo pour la politique. Une politique gaie, pieds dans la rue, « performative » (Saillant, 2013) assise en rond, distribuée en de multiples *rodas*.

Qu'on accuse le mouvement *antimanicomial* d'être « spontanéiste », de « romantiser » la folie, de reproduire les dominations de classe. Peut-être que c'est aussi vrai. Mais reconquérir l'inconscient, produire des agencements de désir, respirer et affirmer la puissance d'agir (Spinoza, 1990), ce n'est pas un

[123] À titre d'exemple, le Projet d'amendement constitutionnel (PEC) pour la réduction de la majorité pénale (de 18 à 16 ans) fut approuvé par le Congrès en 2015.

choix rationnel mais une « nécessité éthique » (Negri, 1993) à l'ère de la crise écologique mondiale, de la précarité généralisée, de l'État économique, de l'enfermement des résistances et de la noyade de ceux qui tentent de prendre des lignes de fuite. Dans ce contexte peu rassurant, les mouvements sociaux mineurs agencent des résistances où « un autre monde » existe, grâce aux transformations et métamorphoses, aux multiples plis politiques.

Dans le cas du MNLA à Rio, nous l'avons vu, sa radicalité – et aussi sa spécificité par rapport à d'autres mouvements – consiste en son expérimentation, toujours renouvelée, de faire mouvement avec la folie. Suite à nos analyses, que dire de ce que certains qualifient de « démocratisation » ? Comment comprendre la « latéralité » expérimentée ?

Peut-être que le contexte récent joue dans la production des micropolitiques (latéralité, inclusion, ordre/chaos) de la *roda*. Autant la précarisation du travail des intervenantes, comme l'amplification des connexions possibles avec d'autres mouvements à travers l'activisme en ligne (*on line*), que la trajectoire parcourue de désinstitutionalisation, jouent sur les modes d'engagement des nouvelles générations de militantes-intervenantes. Ainsi, si les militants-intervenants plus anciens (la plupart agissant à présent depuis le réseau de services ou l'université plutôt que le mouvement) ont connu une trajectoire professionnelle relativement stable (à travers des concours publics) ce n'est pas le cas des nouvelles générations d'intervenantes. La précarité professionnelle et matérielle peut jouer sur le fait qu'elles expérimentent une proximité sociale avec les usagers car eux, à contrario, ont eu accès à un revenu minimal. D'ailleurs, la lutte pour un réseau psychosocial public non précaire fédère les deux segments.

Si cette « relève » militante de travailleuses[124], qui porte les bannières de la lutte *antimanicomial* en tissant des alliances avec d'autres mouvements sociaux, en composant la *roda* militante avec les usagers, en discutant en latéralité et en respect des différences avec ces derniers, est indispensable à la survie du mouvement, pourquoi leurs voix trouvent-elles si peu d'échos dans les recherches sur ce dernier ? Peut-être que les penseurs et stratèges du mouvement découvriront la force, la radicalité et le pouvoir transformateur de cette nouvelle génération de travailleuses-militantes. Est-ce que l'agencement entre folie et militantisme serait possible sans l'engagement de certaines à prendre soin (*cuidar*) du débat et du collectif tout en s'engagent dans sa production?

D'autres expériences sociales de la folie ?

Pour finir, qu'est-ce que la cartographie du pli politique du MNLA enseigne sur l'expérience sociale de la folie ? Il me semble qu'elle permet d'envisager tout un univers, une dimension insaisissable, fuyante, mystérieuse, voire tragique. En dehors du registre de la faute ou de la souffrance, il est possible d'envisager un pouvoir de transformation, de métamorphose : devenir poète pour les psys dans la vision d'Antônio, devenir cracheur de serpents pour Tomas. Il ne s'agit pas de faire l'apologie de la folie ni de nier la souffrance que l'accompagne souvent, mais de reconnaître la lutte du MNLA comme expérience sociale existante et valable pour que la folie circule dans l'espace public et le pli qu'elle produit.

Polack propose de corriger ce qu'il appelle un « contresens » de la part de Félix Guattari avec son « apologie du schizophrène comme nouveau sujet

[124] Tel qu'évoqué plus haut, les militantes-intervenantes sont majoritairement des femmes.

révolutionnaire et dépanneur universel d'une histoire essoufflée » de la façon suivante :

> Félix était bien placé pour savoir l'impuissance et les crispations archaïques ou conservatrices des fous, encore plus quand ils sont enfermés et surneuroleptisés... La psychose est habitée de potentialités subversives en tant qu'elle oppose aux binarismes de la langue et des institutions, la résistance, souvent passive, de ses polyvocités, de ses intensités désirantes à 'n dimensions' (Polack, 2007, p. 142-143).

C'est avec la potentialité subversive de la folie, et notamment de son « pôle schizo », que l'agencement avec le militantisme plie, transforme, tout en dérivant et disjonctant. Est-ce possible de reconnaître, dans des sociétés disciplinaires où l'action sociale se réfère sans cesse à l'institution « individu », une positivité dans la disjonction, dans la désorganisation ? L'univers inquiétant et mystérieux de la folie tend à être écarté par les taxinomies et protocoles bien organisés, mais son désordre éclate chaque fois que quelqu'un vit une crise intense. Et on appelle la police, l'ambulance ; on enferme, on surveille. Est-ce qu'après autant d'années de désinstitutionalisation, la « communauté » a appris à vivre avec ses « fous » ? Ou s'agit-il plutôt de vivre avec les personnes tant qu'elles ne sont pas en crise ? Bref, dans les pays où la désinstitutionalisation est considérée accomplie depuis quelques décennies, est-ce que des expériences sociales de la folie autres que l'exclusion et l'objectivation, décrites il a longtemps par Foucault et Basaglia, existent ? Comment se configurent-t-elles ? Est-ce que des agencements folie-militantisme produisant des plis politiques existent en dehors du Brésil ?

Il s'agit d'une piste de recherche à explorer. Toutefois, l'intérêt de l'expérience brésilienne consiste peut-être en l'existence d'expérimentations politico-

esthétiques – auxquelles la présente recherche participe – dans une imbrication entre le champ de la recherche, celui des luttes sociales et celui des politiques publiques. Ce sont des agencements à la fois puissants et fragiles. Ils résistent au désenchantement rationaliste et à la récupération capitaliste accompagnés de leur sourire cynique. Ils répondent avec le rire aux éclats nietzschéen, avec le rire inquiétant des fous qui se moque de l'objectivation scientiste.

Avec ses écarts inquiétants, ses connexions affectives, ses intensités désirantes, sa mélancolie, sa catatonie, son euphorie, son « excès de réalité », ses voix qui ne sortent d'aucune bouche, son désarroi, ses visions, sa souffrance, ses liens inusités, etc., comment la folie nous interpelle-t-elle ? La présente cartographie permet d'envisager qu'il existe des territoires à explorer dans le rapport social à la folie, et même des territoires politiques. Agencer folie et militantisme implique ainsi composer des espaces politiques perméables à l'expérience tragique, aux dérives, aux inquiétudes, aux affects, aux disjonctions, aux lignes de fuite.

En cartographiant des déplacements, des transformations en cours, il est possible de repenser les liens et les limites entre santé mentale, politique et monde social. Il est possible d'appréhender d'autres rapports à la folie que l'exclusion ou la réduction à la maladie mentale.

Alors que les abimes de la folie s'ouvrent, est-il possible de poser des ponts, pousser des ailes, tendre des mains, offrir des épaules, regarder le vol des oiseaux, hurler ensemble plutôt qu'attacher, enfermer ou ignorer? Le MNLA semble affirmer que oui : tout rapport à la folie autre que la violence, l'exclusion, la mortification et l'enfermement est possible. Le pli politique n'est qu'un parmi tant d'autres dans la myriade de plis de l'origami de demain.

ANNEXE A
FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

UQÀM

FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

«Le mouvement des usagers de services de santé mental au Brésil : pli politique de la folie?»

Formulaire 1 – militants de la lutte anti-asilaire

IDENTIFICATION

Chercheur responsable du projet : Paula Brum Schaeppi
Programme d'enseignement : doctorat en sociologie
Adresse courriel : brum_schaeppi.paula@courrier.uqam.ca
Téléphone : 514- 987-3000 poste 4840

BUT GÉNÉRAL DU PROJET ET DIRECTION

Vous êtes invité à prendre part à ce projet visant à comprendre le mouvement des usagers de services de santé mentale et sa contribution au processus de « devenir protagoniste ». Ce projet est réalisé dans le cadre d'une thèse de doctorat sous la direction de Marcelo Otero, professeur du département de sociologie de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM et de Lourdes Rodriguez del Barrio, professeure à l'École de Service Social de l'Université de Montréal. Mareclo Otero peut être joint au (514) 987-3000 poste 1752 ou par courriel à l'adresse : otero.marcelo@uqam.ca. Lourdes Rodriguez del Barrio peut être jointe au (514) 343-6111 poste 3737 ou par courriel à l'adresse : lourdes.rodriguez.del.barrio@umontreal.ca

PROCÉDURE(S)

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera demandé de décrire, entre autres choses, votre expérience en tant que militant de la lutte anti-asilaire. Il vous sera également demandé de décrire le rôle du mouvement des usagers de services de santé mentale au sein de la lutte anti-asilaire et de la Réforme psychiatrique. Cette entrevue est enregistrée avec support audiovisuel avec votre permission et prendra environ 1 heure de votre temps. Le lieu et l'heure de l'entrevue sont à convenir avec le responsable du projet. La transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas de vous identifier. Lorsqu'une première version du montage des images sera achevée, nous vous recontacterons. Le montage sera soumis à votre approbation et nous demanderons une autorisation de votre part avant toute diffusion. Si vous ne souhaitez pas que vos images soient diffusées, elles seront enlevées de la version finale du montage.

AVANTAGES et RISQUES

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances sur le mouvement des usagers et son apport à la Réforme psychiatrique brésilienne. Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Vous devez cependant prendre conscience que certaines questions pourraient raviver des émotions désagréables. Vous demeurez libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier. Une ressource d'aide appropriée pourra vous être proposée si vous souhaitez discuter de votre situation. Le chercheur s'engage à suspendre ou de mettre fin à l'entrevue s'il estime que votre bien-être est menacé. Vous pouvez mettre fin à l'entrevue à tout moment sans présenter aucune justificative.

CONFIDENTIALITÉ

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seuls, le responsable du projet et ses directeurs de recherche, Marcelo Otero et Lourdes Rodriguez del Barrio, auront accès à votre enregistrement et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (fichier audiovisuel codé et transcription) ainsi que votre formulaire de

consentement seront conservés séparément sous clé par le responsable du projet pour la durée totale du projet. Les fichiers audiovisuels ainsi que les formulaires de consentement seront détruits 2 ans après les dernières publications.

PARTICIPATION VOLONTAIRE

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure, et que par ailleurs vous être libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Dans ce cas les renseignements vous concernant seront détruits. Votre accord à participer implique également que vous acceptez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la présente recherche (articles, conférences et communications scientifiques) les renseignements recueillis à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement à moins d'un consentement explicite de votre part.

COMPENSATION FINANCIÈRE

Votre participation à ce projet est offerte gratuitement. Un résumé des résultats de recherche vous sera transmis au terme du projet.

DES QUESTIONS SUR LE PROJET OU SUR VOS DROITS?

Vous pouvez contacter le responsable du projet au numéro (514) 987-3000 # 4840 pour des questions additionnelles sur le projet. Vous pouvez également discuter avec les directeurs de recherche Marcelo Otero et Lourdes Rodriguez del Barrio des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que participant de recherche.

Le projet auquel vous allez participer a été approuvé au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains. Pour toute question ne pouvant être adressée au directeur de recherche ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter le Président du Comité institutionnel d'éthique de la recherche, Marc Bélanger, au numéro (514) 987-3000 # 5021. Il peut être également joint au secrétariat du Comité au numéro (514) 987-3000 # 7753.

REMERCIEMENTS

Votre collaboration est essentielle à la réalisation de ce projet et nous tenons à vous en remercier.

SIGNATURES :

Je, reconnais avoir lu le présent formulaire de consentement et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que le responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer le responsable du projet.

Signature du participant : Date :

Nom (lettres moulées) et coordonnées :

Signature du responsable du projet :

Date :

Veuillez conserver le premier exemplaire de ce formulaire de consentement pour communication éventuelle avec l'équipe de recherche et remettre le second à l'interviewer.

ANNEXE B
GUIDE D'ENTRETIEN
(traduction libre du portugais)

I - L'engagement dans la lute

- J'aimerai que tu te présentes et racontes un peu ce qui signifie pour toi militer dans la lutte *antimanicomial* (ou dans l'association).
    - Comment est-ce que tu participes aujourd'hui? (Demander de raconter une action / réunion à laquelle a participé récemment)

- J'aimerais que tu me racontes comment est-ce que tu as commencé à participer du mouvement antimanicomial (ou de l'association).
    - Quand et où as-tu commencé?
    - Comment et pourquoi ?

- Qu'est-ce qui a changé dans ta vie depuis que tu as commencé à militer (participer) ? (Évoquer le quotidien)

- Est-ce que tu fréquentes d'autres groupes (artistique, académique, d'entraide) ? Lesquels ? Racontes-moi un peu.

II – Le mouvement antimanicomial

- Pour toi, quelles sont les revendications les plus importantes du mouvement antimanicomial ?

- Parle un peu des moments les plus marquants/ forts pour toi dans le mouvement.

- Aujourd'hui, quelles sont les principales questions dans l'agenda de la lutte? Quelle est ta position? (Si pas évoqué, aborder: réseau substitutif et crise / internements forcés / institutionnalisation)

- Quelles sont les plus grandes difficultés que le mouvement affronte aujourd'hui? Si pas évoqué, parler de la scission ("racha")

- De ton point de vue, quelle direction le mouvement devrait prendre?

III - La participation des usagers

- Que penses-tu de la participation des "usagers" (ou des personnes vivant avec la souffrance psychique) dans la lutte *antimanicomial*? Comment est-ce qu'elle se produit (donner des exemples)?

- Est-ce qu'on peut affirmer qu'il existe un mouvement d'usagers de services de santé mentale au Brésil? Si oui, comment est-il? Qui le compose?

- De ton point de vu les usagers apportent une contribution spécifique à la lutte? (Laquelle/ comment)

- Quelles sont les avantages et les difficultés de la participation des usagers à la lutte? (Donner des exemples)

IV - Perceptions de la folie et des concepts courants dans le champ

- Pour toi, qu'est-ce que la folie?
- Est-ce que parler d'*empowerment* fait sens pour toi? (Développer)
- Est-ce que la notion de *protagonismo* (devenir protagoniste) fait sens pour toi?

    - Pour conclure, peux-tu m'indiquer une chanson et un livre qui vous viennent en tête maintenant?

Merci beaucoup!

BIBLIOGRAPHIE

Abrahão, A. L., Merhy, E. E., Gomes, A.P.C., Tallemberg, C., Chagas, M. S., Rocha, M., dos Santos, N. L. P., Silva, E. et Vianna, L. (2013). O pesquisador *in-mundo* e o processo de produção de outras formas de investigação em saúde. *Lugar comum*, n.39, 133-144.

Association des groupes d'intervention en défense des droits en santé mentale du québec - AGGID-SMQ (2014) *Non aux mesures de controle! Isolement, contention et substances chimiques.* Montréal: AGGID-SMQ.

Aguiar, K. F. et Rocha, M. L. (2007). Micropolítica e o exercício da pesquisa-intervenção: referenciais e dispositivos em analise (Micro-politics and the practie of intervention-research: References and devices in analysis). *Psicologia ciência e profissão*. 27 (4), 648-663.

Alvarez, J. et Passos, E. (2009). Cartografar é habitar um território existencial. Dans Passos, E., Kastrup, V. et Escóssia, L. D. (dir.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.* Rio de Janeiro: Sulina.

Alverga, A. R. et M. Dimenstein (2006). A reforma psiquiátrica e os desafios na desinstitucionalização da loucura, *Interface*, 10 (20), 299-316.

Amarante, P. et Nocam, F. (2012). *Saúde mental e arte : práticas, saberes e debates.* São Paulo: Zagodoni.

Amarante, P. (2010). *Loucos pela vida : a trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil.* Rio de Janeiro: Fiocruz.

Ambroise, B. et Chauviré, C. (2013). *Le mental e le social.* Paris : École des Hautes études en sciences sociales.

Amnistie internationale (2015). *Jovem negro vivo.* Repéré à https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/

Antonioli, M., Chardel, P.-A. et Reganuld, H. (dir.) (2007). *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique.* Paris: Sandre.

Arendt, H. (1993). *Condition de l'homme moderne.* Paris : Pocket.

Artaud, A. (2004/1921-1948). *Œuvres.* Paris : Gallimard.

Assis, J. M. D. (1992/1881). *L'aliéniste* (M. Lapouge-Pettorelli, trad.). Paris: Gallimard.

Aubenas, F. et Benasayag, M. (2002). *Résister c'est créer.* Paris : La Découverte.

Barbosa, G. C., Costa T. G. d. et Moreno, V. (2012). Movimento da luta antimanicomial: trajetória, avanços e desafios. *Cadernos brasileiros de saúde mental,* 4 (8), 45-50.

Barros, L. M. R. et Barros M. E. B d. (2013). O problema da análise em pesquisa cartográfica, *Fractal,* 25 (2), 373-390.

Basaglia, F. (2005/1964-1979). *Escritos selecionados em saúde mental e Reforma psiquiátrica* (J. A. A. Melo, trad.). Rio de Janeiro: Garamond.

Bastide, R. (1965). *Sociologie des maladies mentales.* Paris : Flammarion.

Becker, H. (2004). *Écrire les sciences sociales: commencer et terminer son article, sa thèse ou son livre.* Paris: Economica.

Becker, H. (1985). *Outsiders.* Paris: Metaillé.

Bergen, V. (2007). La politique comme posture de tout agencement. Dans Antonioli, M., Chardel, P.-A. et Reganuld, H. (dir.). *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique.* Paris: Sandre.

Blais, L. (dir.) (2008). *Vivre à la marge. Réflexions autour de la souffrance sociale.* Québec : Presses de l'Université Laval.

Blumer H. et Riot, L. (2004). Les problèmes sociaux comme comportements collectifs. *Politix,* 17 (67), 185-199.

Boiteux, L. (2013). Liberdades individuais, direitos humanos e a internação forçada de usuários de drogas. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais – RBEC,* n.25, 53-80.

Brasil. Ministério da Saúde. (2012). *Saúde Mental em Dados – 9: informativo eletrônico.* Récupéré de https://saudeecosol.files.wordpress.com/2012/03/saude-mental-em-dados-10-ms.pdf

Brasil. Ministério do Desenvolvimento social. (2015). *Lei organica do Sistema Unico de assitencia social.* Récupéré de http://aplicacoes.mds.gov.br/snas/documentos/MIOLO_LOAS_LEI_DO_SUAS.pdf

Brasil. Ministério do Desenvolvimento social. (2015). *Consulta bolsa família.* Récupéré de http://consulta-bolsafamilia.com

Brasil. Presidência da republica. Casa civil. (2001). *Lei 10216.* Récupéré de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10216.htm

Broqua, C et Fillieule, O. (2009). Act Up ou les raisons de la colère. Dans Traïni, C. (dir) *Émotions... Mobilisation!* Paris: Sciences Politiques.

Brum, E. (2013). *Também somos o chumbo das balas.* Récupéré de http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2013/07/tambem-somos-o-chumbo-das-balas.html

Büchner, G. (2007/ 1835). *Lenz* (J.-P. Lefebvre, trad.). Saint-Amand-Montrond: Points.

Campbell, P. (2001). The role of users of psychiatric services in service development: influence not power. *Psychiatric Bulletin*, n.25, 87-88.

Castel, P.-H. (2009). *L'esprit malade : cerveaux, folies, individus.* Paris : Ithaque.

Castel, R. (2009). *La montée des incertitudes.* Paris: Seuil.

Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale.* Paris: Fayard.

Castel, R. (1973). *Le Psychanalysme. L'ordre psychanalytique et le pouvoir.* Paris : Champ-Flammarion.

Castro, E. V. (2009). *Métaphysiques cannibales* (O. Bonilla, trad.). Paris : Presses Universitaires de France.

Castro, E. V. (2002). O nativo relativo. *Mana*, 8 (1), 113-148.

Cefaï, D. (2009). Comment se mobilise-t-on? L'apport d'une approche pragmatiste à la sociologie de l'action collective. *Sociologie et sociétés*, 41(2), 245-269.

Cefaï, D. (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective.* Paris : La Découverte.

Clément, M. (2011). La participation, les temps de la parole et le mouvement des usagers des services de santé mentale au Québec. *Le partenaire,* 20 (2), 4-13.

Clément, M. et Bolduc, N. (2008). Au cœur du face à face démocratique. La participation de l'utilisateur des services de santé mentale, l'espace public et la proximité. Dans Clément, M., Gélinas, L. et McKay, A. M. (dir.) *Proximités : liens, accompagnement et soins,* Québec : Presses de l'Université du Québec.

Combes, H., Hmed, C, Mathieu, L., Siméant, J., Sommier, I. (2011). Observer les mobilisations. Retour sur les ficelles du métier de sociologue des mouvements sociaux. *Politix,* n.93, 7-27.

Conselho federal de psicologia – CFP. (2011). *Relatório da 4a Inspeção Nacional de Direitos humanos: locais de internação para usuários se drogas.* Brasília: CFP.

Contamin, J.-G. (2010). Cadrages et luttes de sens. Dans Fillieule O., Agrikoluansky, E et Sommier, I. (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines* (p.55-76). Paris : La Découverte.

Corin, E. (2009). L'échapée de l'expérience dans la psychose. Dans *Sociologies et société des individus,* 41 (1), Presses de l'Université de Montréal.

Corin, E, Rodriguez L. et Guay, L. (2008). Entre les mots. Plis et défauts du sens dans la psychose. Dans Blais, L. (dir.) *Vivre à la marge : réflexions autour de la souffrance sociale.* Québec : Presses de l'Université Laval.

Cormann, G., Laoureux, S. et Piéron, J. (dir.) (2006). Présentation. Dans *Différence et identité : les enjeux phénomenologiques du pli.* Hildesheim : Olms Verlag.

Crowford, M. (2001). Involving users in the development of psychiatric services: no longer an option. *Psychiatric Bulletin,* n. 25, 84-86.

Cruz, M. A. S. (2014). Figuras da resistência, o homo sacer brasileiro contemporâneo e a produção do comum. Dans Figuras politicas do mal : limites do humano, *Revista Percurso*, n. 52, 1- 12.

Dagnino, E. et Tatagiba, L. (2010). Mouvements sociaux et participation institutionnelle : répertoires d'action collective et dynamiques culturelles dans la difficile construction de la démocratie brésilienne. *Revue internationale de politique comparée*, n. 17, 167-185.

Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie.* Paris : Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. (1975). Schizophrénie et société. Dans *Deux régimes de fous.* Textes et entretiens 1975-1993. Paris : Minuit.

Deleuze, G. (2003/ 1977). Quatre propositions sur la psychanalyse. Dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1993.* Paris : Minuit.

Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique.* Paris : Minuit.

Deleuze, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque.* Paris : Minuit.

Deleuze, G. (2004/1986). *Foucault.* Paris : Gallimard.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1972). *L'anti- Œdipe. Capitalisme et schizophrénie.* Paris : Minuit.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure.* Paris: Minuit.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2.* Paris: Minuit.

Deleuze, G. et Parnet C. (1996). *Dialogues.* Paris : Flammarion.

Ehrenberg, A. (2008). *La fatigue d'être soi. Dépression et société.* Paris : Odile Jacob.

Epstein, S. (2001). *L'histoire du SIDA vol. II : La grande révolte des malades* (F.-G. Lavacquerie, trad.). Paris : Les empêcheurs de penser en rond.

Eribon, D. (1991). *Michel Foucault : 1926-1984.* Paris : Flammarion.

Figueiró, R., L. Mello, T. Minchoni et Silva, M. (2011). Luta antimanicomail e reforma psiquiátrica: o protagonismo do usuário em debate. *Catussaba*, Universidade Pontiguar, 1 (1), 51-62.

Fillieule, O. (2009). De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux? *Politique et Sociétés*, 28 (1), 15-36.

Fillieule, O. et Pechu, C. (1993). *Lutter ensemble: les théories de l'action collective.* Paris: L'Harmattan.

Fillieule, O., Mathieu, L. et Péchu, C. (dir.) (2009). *Dictionnaire des mouvements sociaux.* Paris : Sciences Po.

Foucault, M. (2001 /1970). La folie et la société. *Dits et Écrits I.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2003/1973-1974). *Le pouvoir psychiatrique.* Cours au collège de France. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : naissance de la prison.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001/1978). La gouvernementalité. *Dits et Écrits I.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001/1982). Le sujet et le pouvoir. *Dits et Écrits II.* Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001/1994). L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté. *Dits et Écrits II.* Paris : Gallimard.

Freud, S. (2006 /1949). *Abrégé de psychanalyse.* Paris : Presses Universitaires de France.

Gatto, M. (2011). O outro lado de uma política de governo na reprodução e perpetuação de desumanidades: o recolhimento de crianças e adolescentes em situação de rua na cidade do Rio de Janeiro. (Mémoire de maîtrise). Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Governo do estado do Rio de Janeiro. (2001). *Lei 3.650.* Récupéré à http://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/90708/lei-3650-01

Governo do estado do Rio de Janeiro. (1999). *Lei 3.339.* Récupéré àhttp://www.jusbrasil.com.br/topicos/10516706/lei-n-3339-de-29-de-dezembro-de-1999-do-rio-de-janeiro

Goffman, E. (1979). *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus.* Paris : Minuit.

Goffman, E. (2007). *Stigmate, Les usages sociaux des handicaps.* Paris : Minuit.

Graeber, D. (2014). *La démocratie aux marges* (P. Chanial, trad.). Paris : Le bord de l'eau.

Gros, F. (1997). *Foucault et la folie.* Paris : Presses Universitaires de France.

Grupo Tortura nunca mais / RJ (2016). *Quem somos.* Réperé dans http://www.torturanuncamais-rj.org.br/quem-somos/

Guattari, F. (1989). *Cartographies schizoanalytiques.* Paris : Galilée.

Holanda, S. B. (2002/1936). *Raízes do Brasil.* São Paulo: Schwarcz.

Junqing, Y. (2008). À propos de la philosophie micropolitique. *Diogène,* n. 221, 58-72.

Laé, J.-F. (2006). La prise de corps chez Michel Foucault, une attention aux mouvements. *Sociologie et sociétés,* 38(2), 175-188.

Lamoureux, D. (2013). *Le trésor perdu de la politique. Espace public et engagement citoyen.* Montréal: Écosociété.

Lamoureux, J. (2001). Marges et citoyenneté. *Sociologie et sociétés,* 33 (2), 29-47.

Lamoureux, J. (2004). La démocratie en question : regards féministes. Dans Guberman, N., Lamoureux, J. Beeman, J., Fournier, D. et Gervais, L. (dir.) *Le défi des pratiques démocratiques dans des groupes de femmes* (p.25-43). Montraél: St-Martin.

Lancetti, A. (2011). *A droga da mídia.* Réperé dans http://saudementalrj.blogspot.ca/2011/07/droga-da-midia.html

Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques.* Paris : Plon.

Lobosque, A. M. (2011). Debatendo alguns desafios da Reforma Psiquiátrica brasileira. *Ciência & Saúde Coletiva,* 16(2), 4590-4592.

Lüchmann, L.H.H. et J. Rodrigues (2007). O movimento antimanicomial no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva,* 12 (2), 399-407.

Machado, R. (2000). *Foucault, a filosofia e a literatura.* Rio de Janeiro : Zahar.

Maheu, L. (1995). Les mouvements sociaux : playdoyer pour une sociologie de l'ambivalent. Dans Dubet, F. e Wierviorka (dir.). *Penser le sujet autour d'Alain Touraine.* Paris: Fayard.

Maia, R. et Fernandes, A. (2002). O movimento antimanicomial como agente discursivo na esfera pública política. *Revista brasileira de ciências sociais,* 17(48), 157-171.

Martuccelli, D. (2005). *La consistance du social. Une sociologie pour la modernité.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Martuccelli, D. (2006). *Forgé par l'épreuve : l'individu dans la France contemporaine.* Paris : Armand Colin.

Martuccelli, D. (2010). *¿Existen individus en el Sur?* Santiago: LOM.

McAll C. (2008). Trajectoires de vie, rapports sociaux et production de la pauvreté. Dans Roy, S. et Chatel, V. (dir.) *Penser la vulnérabilité* (p.93-124). Québec: Presses de l'Université du Québec.

Melo J. J., Schaeppi, P. B., Soares, G. et Passos, E. (2015). Acesso e compartilhamento da experiência na gestão autônoma da medicação: o manejo cogestivo. Dans Brasil. Ministério da Saúde (dir.). Cadernos HumanizaSUS. *Saúde Mental.* vol.5, 233-248.

Melucci, A. (1996). *Challenging codes : collective action in the information age.* Cambridge: Cambridge University Press.

Merhy, E. (2012). Saúde e direitos: tensões de um SUS em disputa, molecularidades. *Saúde Soc.,* 21 (2), 267-279.

Merhy, E. (2004). *Os CAPS e seus trabalhadores: no olho do furacão antimanicomial. Alegria e Alívio como dispositivos analisadores.* Récupéré à http://www.uff.br/saudecoletiva/professores/merhy/capitulos-08.pdf

Ministério publico do estado do Rio de Janeiro - MPRJ (2015) História. Récupéré de http://www.mprj.mp.br/institucional/historia;jsessionid=e5Rxytvp65EJUMHGh4OajtC7.node1

Movimento nacional de luta antimanicomial- MNLA. (1987). *Manifesto de Bauru* Récupéré de http://www.abrasme.org.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=642

MNLA. (2014). *Encontro nacional da luta antimanicomial.* Récupéré de http://www10.vakinha.com.br/VaquinhaE.aspx?e=261436

MNLA. (2014a). *Carta aberta do MNLA.* Récupéré de http://www.crprj.org.br/noticias/2014/072514.html

Movimento Passe Livre (2013). *Movimento passe livre.* Récupéré de http://www.mpl.org.br

Murat, L. (2011). *L'homme qui se prenait pour Napoléon. Pour une histoire politique de la folie.* Paris : Gallimard.

Negri, A. (1993). *Spinoza subversif.* Paris: Kimé.

Nietzsche, F. (2012/1883). *Ainsi parlait Zarathoustra* (H. Hildenbrand, trad.). Paris: Kimé.

Nietzsche, F. (2013/1887). *Le gai savoir* (P. Klossowski, trad.). St-Amand: Folio.

Nobre, A. D. (2014). *O futuro climático da amazônia: relatório de avaliação científica.* São José dos Campos: Articulación regional amazônica.

Nunes, M. et Torrenté, M. (2009). Estigma e violência no trato com a loucura: narrativas de centros de atenção psicossocial, Bahia e Sergipe. *Revista de Saúde Publica*, n. 43, 101-108.

Observatório de saúde mental & direitos humanos (2015). Histórico da RENILA. Récupéré de http://osm.org.br/osm/sobre/

Organisation mondiale de la santé – OMS. (2005). *Législation touchant la santé mentale et les droits de l'homme* / Guide des politiques et des services de santé mentale. Genève : Éditions de l'OMS.

Osterweil, M. (2004). Le réinvention du politique : une approche culturelle-politique. *Revue internationale de sciences sociales*, 4 (182), 555-567.

Otero, M. (2006). La sociologie de Michel Foucault : une critique de la raison impure. Dans Otero, M. (dir.). *Michel Foucault : sociologue? Sociologie et société*, 38 (2).

Otero, M. (2010). Le fou social et le fou mental : amalgames théoriques, synthèses empiriques et rencontres institutionnelles. *SociologieS* [En ligne].

Otero, M. (2012). *L'ombre portée. L'individualité à l'épreuve de la dépression.* Montréal : Boréal.

Otero, M. (2013). Repenser les problémes sociaux: des populations « problématiques » aux dimensions « problématisées » Dans Otero, M. et Roy, S. (2013) (dir.). *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui. Repenser la non conformité* (p.351-391). Québec: Presses de l'Université du Québec.

Otero, M. et Roy, S. (2013) (dir.). *Qu'est-ce qu'un problème social aujourd'hui. Repenser la non conformité.* Québec: Presses de l'Université du Québec.

Passos, E., Otanari, T., Emerich, B. et Guerini, L. (2013). O Comitê Cidadão como estratégia cogestiva em uma pesquisa participativa no campo da saúde mental. *Ciência & Saúde coletiva*, 18 (10), 2919-2928.

Passos, E, Kastrup, V. et Escóssia, L. D. (2009). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.* Rio de Janeiro: Sulina.

Passos, E. et Barros, R. B. (2009a). Clínica, política e modulações do capitalismo. Dans *Clínica e Política 2. Subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas.* Rio de Janeiro : Abaquar.

Passos, E. et Barros, R. B. (2009b). Por uma politica da narratividade. Dans Passos, E, Kastrup, V. et Escóssia, L. D. (dir.) *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.* Rio de Janeiro: Sulina.

Perkins, R. E. et Goddard, K. L. (2005). Involving service users and their relatives. Dans James, A., Worral, A. et Kendall, T. (dir.). *Clinical Governance in Mental Health and Learning Disability Services.* London: The Royal College of Psychiatrists - Gaskell.

Pitta, A. M. (2011). Um balanço da Reforma Psiquiátrica brasileira : instituições, atores e políticas. *Ciência & saúde coletiva*, 16 (2), 4579-4589.

Polack, J.-C. (2007). Félix ante Félix. Dans Antonioli, M., Chardel, P.-A. et Reganuld, H. (dir.). *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique.* Paris: Sandre.

Proust, M. (2006/1913-1927). *À la recherche du temps perdu.* Paris: Gallimard.

Rabelo, M., Cunha, L. et Schaeppi, P. B. (1998). Religião, Imagens e Experiências de Aflição. Dans Rabelo, M., Alves, P. C. et Souza, I. (dir.) *Experiência de Doença e Narrativa.* Rio de Janeiro: Fiocruz.

Ramminger, T. (2014). Modos de trabalhar em saúde mental: pensando os desafios das reformas sanitária e psiquiátrica para o cuidado de pessoas que usam drogas. Dans Ramminger, T. et Martinho, S. (dir.). *Mais substâncias para o trabalho em saúde com usuários de drogas.* Porto Alegre: Rede Unida.

Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique.* Paris : La Fabrique.

Rancière, J. (1995). *La mésentente: politique et philosophie.* Paris: Galilée.

Rancière, J. (2005). *La haine de la démocratie.* Paris: La Fabrique.

Rego, W. D. L. et Panzani, A. (2013). Liberdade, dinheiro e autonomia : o caso da Bolsa família, *Política e trabalho.* Revista de ciências sociais, 38, 21-42.

Rodrigues, J. et Peres, G. M. (2012). Formação politica no Movimento nacional de luta antimanicomial (MNLA). (Training policy in National Anti-asylum Movement), *Cadernos brasileiros de Saúde Mental*, 4 (8), 22-29.

Rodriguez, L. (2005). Jongler avec le chaos. Effets de l'hégémonie des pratiques biomédicales en psychiatrie du point de vue des usagers. Dans Otero, M. (dir.) Nouveau malaise dans la civilisation. Regards sociologiques sur la santé mentale, la souffrance psychique et la psychologisation (237-255), *Cahiers de recherche sociologique*, n. 41-42.

Rolnik, S. (2008). Antropofagia Zumbi. Dans Cesarino, P., Rezende, R. et Cohn, S. (dir.) *Azougue : Edição Especial* (p.203-220). Rio de Janeiro : Beco do Azougue.

Saillant, F. et Truchon, K. (dir.) (2013). Droits et cultures en mouvements. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Santos, M. (2010). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.* São Paulo: Record.

Sass, L.A. (2010). *Les paradoxes du délire. Wittgenstein, Schreber et l'esprit schizophrénique* (P-H Castel, trad.). Paris : L'Ithaque.

Savazoni, R. et Cohn, S. (2009). Entrevue avec Eduardo Viveiros de Castro. Dans Cultura digital.br. Azougue : Rio de Janeiro. P. 79-95.

Schäppi, P. B. (2005). Du Brésil de Lévi-Strauss à l'Algérie de Bourdieu, la question du « terrain ». Dans Ducret, A. et Schultheis, F. (dir.) *Un photographe de circonstance. Pierre Bourdieu en Algérie.* Genève : AES Éditions.

Schäppi, P. B. (2011). Regard sur l'intervention auprès des jeunes : sociologies implicites. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.

Schäppi, P. B. (2015). Lutter, créer, occuper: le mouvement anti-asilaire à Rio de Janeiro. Dans Bernier-Renaud, L., Emond, M. et St-Louis, J.-C. (dir.) *Pré/Occupation. Envahir l'espace politique.* Les cahiers du CPF, n.1, 27-44.

Senne, W. (2005). *Psicologia e psicodiagnóstico.* Bases epistemológicas. Petrópolis : Vozes.

Silva, F. F. L. (2014). O que não cabe nas ruas de uma cidade? Entre narrativas maiores e resistências brincantes. (Mémoire de maîtrise). Universidade federal fluminense. Récupéré de http://www.slab.uff.br/images/Aqruivos/dissertacoes/2014/2014_d_Flavia.pdf

Sistema Único de Saúde. (SUS). Conselho nacional de saúde. Comissão Organizadora da IV Conferência Nacional de Saúde Mental – Intersetorial. (2010) *Relatório Final da IV Conferência Nacional de Saúde Mental – Intersetorial,* 27 de junho a 1 de julho de 2010. Brasília: Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde.

Sommier, I. (2010). Les états affectifs ou la dimension affectuelle des mouvements sociaux. Dans Fillieule, O., Agrikoliansky, E. et Sommier, I. (dir.). *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines.* Paris : La Découverte.

Soulet, M.-H. (2005). Reconsidérer la vulnérabilité. *Empan*, 4 (60), 24-29.

Souza, W. S. (2001). Associações civis em saúde mental no Rio de Janeiro: democratizando os espaços sociais (Organized civil society and mental health issues in Rio de Janeiro : a democratization of social space), *Cad. Saúde Publica*, 17 (4), 933-939.

Skuza, K. (2011). Le statut de la parole du fou : une perspective socio-historique. *Promentesana*, n. 52, p.1-4.

Spinoza, B. (1990 /1677). L'éthique (traduction de R. Misrahi). Paris : PUF.

Stucki, V. et Boss. N. (2015). Regards croisés sur la pair-aidance et le savoir expérientiel. Promentesana, n. 65-66, 1-8.

Szasz, T. (1994 / 1974). *La persécution rituelle des drogués, boucs émissaires de notre temps : le contrôle d'État de la pharmacopée.* Paris : Lézard.

Tait, L. et Lester, H. (2005). Encouraging user involvement in mental health services. *Advances in Psychiatric Treatment.* 11,168-175.

Tenório, F. (2001). *A psicanálise e a clínica da reforma psiquiátrica.* Rio de Janeiro : Rios Ambiciosos.

Tomimura, P. (2013). Comunidade ampliada de pesquisa e ação no Movimento antimanicomial (Enlarged Comunities of Research and Action en the Anti-Asylum Movement). *Saúde em debate*, 37 (96), 112-119.

Touraine, A. (1978). *La voix et le regard.* Paris : Seuil.

Traïni, C. (dir.)(2009). *Émotions... Mobilisation !* Paris : Sciences Politiques.

Vasconcelos, E. M.(2007). Dispositivos associativos de luta e empoderamento de usuários, familiares e trabalhadores em saúde mental no Brasil. *Vivência*, n.32, 173-206.

Vasconcelos, E. M. (dir.) (2008). *Abordagens psicossociais vol. II: Reforma psiquiátrica e saúde mental na ótica da cultura e das lutas populares.* São Paulo: Hucitec.

Vasconcelos, E. M. (2010). *Desafios políticos da reforma psiquiátrica brasileira.* São Paulo: Hucitec.

Vasconcelos, E. M. (2012). Impasses políticos atuais do Movimento nacional de luta antimanicomial (MNLA) e propostas de enfrentamento: se não nos transformarmos o risco é a fragmentação e a dispersão politica! (Current political impasses of the Anti-Asylum National Movement (MNLA) and proposals: if we don't change, the risk is fragmentation and political dispersion). *Cadernos brasileiros de Saúde Mental*, 4(8), 57-67.

Velpry, L. et Brodwyn, P. (2014). The Practice of Constraint in Psychiatry: Emergent Forms of Care and Control. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 38, 524-526.

Yasui, Silvio (2006). Rupturas e encontros : desafios da Reforma Psiquiátrica brasileira, (Thèse de doctorat), Escola nacional de saúde publica Sérgio Arouca, São Paulo, Brésil.

Zambenedetti, G. et Silva, R. (2011). Cartografia e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social (Cartography and genealogy: possible approximations for research in social psychology). *Psicologia & sociedade*, 23(3), 454-463.