



# La question de l'autre dans les expériences-limites : à la recherche d'un regard dé-centré

Ellen Corin  
McGill University

## La violence de l'interprétation

Comprendre le monde, comprendre l'autre, se comprendre soi-même dans les zones d'ombre qui nous habitent : un projet aussi vieux que le monde ou que l'histoire des humains dans le monde et qui travaille les cultures et la clinique. Un projet que ce que l'on peut qualifier de « tournant interprétatif » dans les sciences humaines contemporaines vient reprendre et relancer. Selon Vattimo (1987), les mouvements interprétatif et herméneutique constituent le noyau de la philosophie et, plus généralement, de la culture de notre temps. L'apport spécifique de l'anthropologie dans ce contexte serait de soutenir qu'un détour par l'autre permet, à partir d'un regard décentré, de jeter un regard neuf sur ce que nous considérons comme allant de soi. Mais comment approcher le monde de l'autre sans y reconnaître, d'emblée, le jeu des catégories qui nous sont familières? Comment préserver ce pouvoir d'« étrangeté » du détour sans en faire une confirmation de ce que nous saurions déjà par ailleurs?

L'anthropologie interprétative a classiquement abordé cette question en soulignant l'importance de resituer les discours et comportements de l'autre dans le contexte auquel ils appartiennent, de les interpréter à partir, et en fonction, de la vision du monde qu'ils expriment. Dans notre introduction à un ouvrage portant sur les exigences de l'interprétation en anthropologie, Gilles Bibeau et moi-même (Bibeau et Corin 1995) avons discuté de l'intérêt respectif que présentent ici des modèles d'analyse d'orientation structuraliste, culturaliste et sémiologique. Il faudrait y ajouter l'approche critique développée par des anthropologues particulièrement attentifs à la dimension

politique des phénomènes humains (Pandolfi, 2008). Nous soulignons alors le défi que pose à l'anthropologie la nécessité, d'une part, de devoir rendre compte de la pluralité et de l'hétérogénéité interne des visions du monde qu'ont développées d'autres sociétés; d'autre part, celle de les rendre intelligibles dans un langage compréhensible à un public général et de les inscrire dans les grands débats théoriques qui traversent les disciplines à une époque déterminée. Nous avons alors insisté sur le caractère tragique de la rencontre anthropologique, toujours inscrite dans un décalage, ainsi que sur l'ambiguïté de la position frontière qu'occupe nécessairement l'anthropologue, sans être jamais assuré de pouvoir occuper ici la position de passeur. Comment approcher l'autre sans lui faire violence à partir de nos théories et du langage dans lequel il nous faut nous exprimer, puisque l'idée d'un langage qui serait universel, transculturel est de l'ordre de l'utopie ou du leurre... même si c'est bien d'un tel langage dont croit disposer le champ des sciences dites dures? Nous avons alors proposé que l'interprétation anthropologique repose sur une double exigence paradoxale : celle d'un ascétisme qui implique de se plier au langage et à la culture de l'autre, d'acquiescer dans le quotidien une familiarité intime avec ses façons de penser et d'agir; et celle d'une violence qui cherche à pénétrer la surface des choses, à en découvrir les ressorts profonds, que ce soit à partir des marges ou des interstices, des silences ou des masques, de ce qui surgit à travers l'insistance de certains signifiants ou dans les blancs de la culture. Une démarche interprétative qui, comme l'écoute psychanalytique, est attentive à ce qui trébuche ou hésite autant ou plus qu'à la cohérence des savoirs culturels constitués ou à celle des discours.

Dans le champ de l'anthropologie médicale, Arthur Kleinman (1995) a aussi dénoncé un autre type de violence qui tient à un impérialisme de la notion de culture tel que peuvent l'imposer les anthropologues lorsqu'ils ramènent la complexité de ce qu'expriment et suscitent des problèmes de santé, à des représentations et à des modèles explicatifs d'ordre culturel. Kleinman commente qu'une telle approche risque bien de conduire à minimiser ou à passer sous silence le rôle que ce qu'il appelle « les structures locales de pouvoir », ou plus généralement des facteurs sociopolitiques, jouent dans la manière de percevoir une occurrence concrète de maladie, de la comprendre et d'y réagir. De manière polémique, il voit dans un tel excès d'interprétation culturelle une violence potentiellement aussi forte que celle qu'imposent des grilles d'analyse exclusivement biomédicales.

À cette mise en garde de Kleinman, il faut aussi ajouter le risque de passer sous silence les manières dont les personnes elles-mêmes utilisent les référents de leur culture, les déplacent ou les subvertissent en fonction d'histoires toujours singulières. C'est toute la polysémie des représentations culturelles et leur hétérogénéité qui sont ici en question. L'article trop peu connu qu'ont écrit Edmond et Marie Cécile Ortigues et Andras et Jacqueline Zemléni (1968) me paraît demeurer ici d'une grande pertinence de par les principes méthodologiques qu'il met de l'avant et que les auteurs illustrent à travers le cas de l'enfant *nit ku bon* au Sénégal. À partir d'un travail en équipe pluridisciplinaire (psychanalyse et anthropologie), ces auteurs défendent la nécessité d'aborder les représentations et les symboles culturels comme des points de condensation de diverses chaînes associatives qui ouvrent chacune sur des segments particuliers du champ culturel (représentations religieuses, systèmes de parenté, relations entre clans...). Selon les circonstances, leur position sociale et leur histoire, les personnes et leur entourage mobilisent certaines de ces chaînes associatives selon une dynamique mobile qu'il faut découvrir dans chacun des cas. On ne peut en présumer à partir d'une

connaissance de la culture.

De son côté, réfléchissant au développement de la vie psychique à partir de son expérience de travail avec des personnes psychotiques, Piera Aulagnier (1975), psychanalyste, parle aussi d'une violence nécessaire de l'interprétation. Elle désigne par là la manière dont une mère commence par « inventer » les réactions de son enfant : elle comprend ses mouvements, ses sourires et ses pleurs comme la manifestation d'émotions particulières ou de messages qui lui sont adressés, des émotions et des messages qu'elle verbalise alors à l'enfant et auxquels elle répond, injectant ainsi du sens dans le monde de l'*infans*. C'est en prenant appui sur ces réactions de sa mère que l'enfant entre dans le monde du langage et donne progressivement forme et sens aux sensations et aux affects qui l'habitent, tout en s'en distançant à mesure qu'il grandit et découvre qu'il a en lui un monde qui échappe en partie à ce que peut en dire sa mère. Aulagnier remarque aussi que cette violence nécessaire peut se changer en violence proprement dite lorsque la mère continue par la suite à imposer à l'enfant sa propre interprétation de son monde sans lui permettre de développer ou d'exprimer la sienne; lorsqu'elle ne l'autorise pas à se déprendre de la manière dont elle-même interprète son monde à lui.

Que ce soit dans le champ de la culture ou celui de la vie individuelle, la question de l'interprétation met en jeu celle du langage : tant celui auquel recourent les personnes et les sociétés pour dire et montrer ce qui leur arrive, pour lui donner sens et le « traiter » que celui de l'interprète dont les catégories et les schèmes de pensée contribuent inévitablement à construire la réalité dont il cherche à rendre compte et laissent dans l'obscurité ce qui les excède. Interpréter, écrit Pierre Fédida, psychanalyste, dans son introduction à un ouvrage de Binswanger (1970), ne se limite pas à traduire un langage dans un autre langage ni à fixer le sens dans une signification claire : « C'est permettre que le sens se meuve et circule sous les expressions diverses et multiples qu'emprunte le langage pour lui donner corps et vie » (1970:20).

## Des expériences à la limite

Cette double valence de l'interprétation, à la fois structurante et potentiellement aliénante, revêt une portée particulière dans le contexte de situations ou d'états où les mots semblent manquer pour dire l'expérience. Les rapports toujours décalés entre l'expérience comme flux continu, une expérience isolable et identifiable par la personne et son expression ou sa mise en communication (Bruner 1986) se trouvent alors rompus. L'interlocuteur peut être alors tenté de prêter ses propres mots et ses théories à ce qui se dérobe, effaçant ainsi à la fois l'altérité de l'Autre et les questions qu'elle pose. Sur le plan de la culture, Veena Das (1996) s'est interrogée sur les limites des catégories et des dispositifs culturels disponibles face aux viols systématiques des femmes lors de la partition entre l'Inde et le Pakistan. Pour approcher cette zone, elle passe elle-même par le détour de nouvelles et de textes qui font entrevoir de manière oblique ce qui semble « irreprésentable » de manière frontale. C'est dans le silence de leur corps, à partir d'une absorption dans leur propre corps du mal qui leur a été fait, que les femmes cherchent à traiter la violence qu'elles ont subie. De leur côté, les acteurs sociaux et culturels, par leur silence même sur ce qui a eu lieu, semblent contribuer à soutenir ce processus mis en œuvre par les femmes, en deçà des témoignages et des récits. Sur le plan des personnes, David Morris

(1996) a commenté le blanc de mots qui correspond à des formes extrêmes de souffrance, lorsque le langage semble se dérober pour dire l'expérience : « [...] la souffrance comporte une dimension non verbale irréductible que nous ne pouvons pas connaître – du moins, pas selon les modes ordinaires de la connaissance – parce qu'elle se passe dans un domaine au-delà du langage. La qualité d'une telle souffrance demeure comme blanc de la pensée, comme le vide ouvert par un cri » (1996:27; ma traduction).

Dans un cas comme dans l'autre, à une interprétation anthropologique hâtive qui viendrait combler ce manque à dire et l'occulter, le remplir, il faudrait donc substituer un temps de pause ou un suspend qui permette à une autre écoute de se déployer. Il s'agit alors d'explorer des pistes interprétatives inédites qui fassent une place centrale au mi-dire ou à des récurrences en deçà du langage. De manière générale, l'anthropologie me paraît peu armée pour aborder ces zones limites de l'expérience personnelle et collective et pour garder ouverte l'interrogation dont elles sont porteuses.

La psychose incarne une modalité particulière de ces expériences-limite de souffrance dont parle Morris, de par l'ampleur de la déstructuration qu'elle implique tant dans la relation à soi que dans la relation aux autres et, plus fondamentalement, dans le rapport au langage. De façon générale, les récits de personnes souffrant de psychose tendent à revêtir un caractère fragmenté ou paradoxal, oscillant entre une difficulté à dire une expérience qui déborde toujours ce que les mots peuvent en traduire, et un excès de mots dont la prolifération même fait écran à la compréhension. Cela veut dire non pas que les récits de ces personnes soient généralement incohérents, loin de là, mais que l'expérience même qu'il s'agit de traduire est elle-même fuyante, en excès, trop proche du corps peut-être pour pouvoir s'énoncer en mots. La phénoménologie psychiatrique européenne, influencée par la philosophie de Husserl et par celle de Heidegger, comprend la psychose comme l'expression d'une altération des coordonnées fondamentales qui définissent l'être-au-monde de tout humain dans l'espace et le temps (Binswanger, 1970). Une telle altération se traduit par ce que Blankenburg (1971) appelle une « perte de l'évidence naturelle », cette évidence qui nous permet d'emblée de nous percevoir comme situés en continuité avec un passé et d'imaginer un devenir, de former une image de soi et des autres qui tiennent et qui soit fondée sur un accord de base quant à la réalité et au sens commun. Ainsi, ce qui va normalement de soi dans le rapport à la culture et au monde, à soi, se voit affecté d'une marge d'étrangeté, de non-nécessité.

La psychose est donc une expérience limite, marquée par un sentiment de dé-saisissement de soi dont témoignent aussi des récits recueillis en Inde et à Montréal. Ils font ressortir la sensation de peur qui accompagne souvent l'entrée en psychose, une peur qui peut être difficile à préciser, flottante ou au contraire concentrée sur un objet précis, et qui irradie dans trois grandes directions : l'impression d'être situé dans un monde hostile, surveillé par des regards inquisiteurs ou accusateurs qui ont le pouvoir de déceler en nous une faute que l'on ignore; le sentiment d'une porosité des limites entre soi et le monde, que ce soit le monde qui envahisse la personne à travers des voix qui semblent venir du dedans ou du dehors et entrer parfois en conflit à l'intérieur de soi, ou encore que ce soient ses propres pensées qui semblent incarnées dans le monde et revenir en miroir, tenant la personne captive d'un jeu de reflets; un sentiment de confusion qui envahit tout l'être, ébranle les catégories et fait s'embrouiller les pensées, qui semble parfois attaquer le langage lui-même (Corin *et al.* 2004). Dans ce contexte, c'est souvent en marge des mots ou de leur sens narratif, dans le mi-dit que prend forme

l'expérience et que l'on peut approcher la manière dont les personnes cherchent à reprendre pied dans leur monde.

À cette bascule du monde s'oppose la clarté apparente des critères diagnostiques posés dans un manuel comme le DSM-III (Klerman 1984) ou le DSM-IV et la prétention des savoirs experts contemporains à « tout dire » ou, au moins, à tout dire de l'essentiel de ce qui est en jeu dans les problèmes de santé mentale et de ce qu'il faut savoir pour les traiter et y répondre. À ce propos, François Peraldi parle d'une sorte de glossolalie délirante dans laquelle on aurait sombré, d'une folie bureaucratique et politique qui renvoie à la force exterminatrice des institutions humaines : une folie qui, note-t-il, constitue sans doute l'essence de l'homme occidental en proie à la technique. Quelle que soit la position pragmatique que l'on peut adopter par rapport à l'utilité de tels manuels diagnostiques, lorsqu'on les considère du point de vue de l'expérience qui vient s'y buter ou s'y prendre, on ne peut qu'être frappé par l'abîme qui les sépare de la face subjective de la psychose ... même si pour certains patients, ces diagnostics ont le mérite de nommer et de contenir la dérive de l'être et l'angoisse qu'elle peut comporter. On peut se demander si des manuels diagnostiques du type DSM, dans lesquels le repérage de quelques critères-clés a déplacé une tradition sémiologique attentive à la diversité des signes et des manifestations d'un malaise psychique, ne participent pas de cette vision technocrate critiquée par Adorno (1980), une vision qui contribuerait au dévoiement de la pensée.

Un tel horizon épistémologique me paraît lourd de défis pour une anthropologie interprétative et critique soucieuse de maintenir ouverte la question de l'humain; des défis qui passent par le fait de donner vie et voix à ce qui dans l'humain résiste aux savoirs experts ou plutôt les excède; qui impliqueraient la nécessité de prendre acte de son potentiel de déstabilisation tant par rapport aux approches anthropologiques classiques que par rapport aux savoirs dominants.

Comment dès lors faire le récit de ces expériences, si ce n'est de manière oblique, partielle, lacunaire?

## **Aux marges du langage, la psychose**

### *Une manière particulière d'habiter le monde*

Au début des années 1980, une première recherche réalisée avec la collaboration de Gilles Lauzon a tenté d'approcher le monde de personnes diagnostiquées comme schizo-phrènes par le biais de la notion d'intégration sociale. À cette époque, marquée à la fois par les promesses et par les désillusions attachées à la désinstitutionnalisation en psychiatrie, nous nous demandions ce qui peut soutenir pour les personnes la possibilité de demeurer dans la « communauté » plutôt que d'être réhospitalisées en psychiatrie. Sur la base d'une grille d'entrevue ouverte qui explorait des comportements, des perceptions et des attentes, nous avons tenté de construire une image de l'insertion sociale de ces personnes, tant sur le plan de leurs relations interpersonnelles que sur celui de leur participation à des rôles sociaux et de leur circulation dans l'espace-temps. Nous avons aussi cherché, dans nos analyses, à dégager ce qui semblait avoir une valeur protectrice pour les patients, du point de vue de leur monde. Nous avons

rencontré chaque personne entre deux et quatre fois, dans un endroit de son choix (Corin 1990).

Les récits recueillis dans ce contexte ont été à la fois un objet de déception partielle et une source d'étonnement. D'une part, par contraste avec les récits que j'avais recueillis au Congo auprès de guérisseuses, de patientes et d'initiées rencontrées dans le cadre de rites de possession par les esprits, les entrevues avec plusieurs des personnes diagnostiquées comme schizophrènes paraissaient relativement pauvres ou lacunaires : fragmentées dans leur style, parfois monosyllabiques, et de toute manière peu élaborées quant à la question des modèles explicatifs chers aux anthropologues; par ailleurs, une interrogation relative aux causes faisait surface de manière hypothétique, conjoncturelle, énoncée sur un mode de « subjonctivisation », dirait Byron Good (1996), et cela, tout au long des entrevues : comme si ce qui s'exprimait là était à la fois la force d'un questionnement portant sur le sens de l'existence et de ce qui s'était passé dans leur vie, et le caractère nécessairement insuffisant, lacunaire et décevant des explications disponibles. D'autre part, les récits recueillis nous déportaient ailleurs que vers ce que nous cherchions au départ; ils parlaient de parcours vagabonds dans le rapport au monde, des parcours difficilement intégrables dans la représentation que nous pouvons nous faire d'une « intégration sociale ». Je pense à cette personne qui passait de longues heures à lire un dictionnaire de synonymes puis, plus tard, un dictionnaire étymologique ouvrant sur la racine des mots et du langage, une lecture qui semblait donner un cadre et un contenu à des journées autrement vides; ou encore à une autre personne absorbée dans la notation de messages venant du monde entier et transmis par un poste radio à ondes courtes, ce qui la situait au cœur d'un réseau virtuel, comme un écoutant à la fois central et profondément solitaire. Il s'agissait pour nous de chercher à comprendre ce que ces récits traduisent d'un rapport au monde faisant sens du point de vue des personnes et de trouver ainsi un accès oblique à ce que signifie du dedans le fait de vivre une expérience de psychose et de l'appivoiser ou de l'élaborer (Corin et Lauzon 1992).

Les approches interprétatives classiques nous semblaient difficiles à appliquer sur un tel matériau fragmentaire et hétérogène. Nous avons aussi l'impression qu'elles ne parvenaient pas à capter quelque chose d'essentiel, mais de fuyant dans les récits. Par ailleurs, Paul Ricoeur (1986) avait mis en garde contre les risques de projection « bien intentionnée » que comporte toute prétention de compréhension empathique d'un texte. Il y opposait une méthode herméneutique qui demeure dans le locus du texte et vise à en dégager le principe explicatif à partir de sa structure interne, par le biais d'une attention à la récurrence d'oppositions ou de ressemblances. Dès lors, pour tenter d'aller au-delà du contenu narratif des entrevues et de saisir ce qu'elles traduisent d'une modalité d'être-au-monde paraissant protectrice en regard d'un risque de réhospitalisation, nous avons codé les informations relatives aux différents champs explorés en fonction de ce qu'elles indiquent d'une orientation vers le monde ou en retrait du monde.

Ce procédé nous a amenés à découvrir que ce qui paraît protecteur pour des personnes qui ont été diagnostiquées comme schizophrènes n'est non pas un « plus » de relations sociales ou de rôles sociaux, comme nous l'avions pensé, mais au contraire la possibilité de se placer dans un certain retrait par rapport au monde tout en redéployant certains liens avec lui, sur un mode mineur ou imaginaire. Nous avons qualifié cette position paradoxale de « retrait positif ». Pour en comprendre le sens et la portée du point de vue des

personnes, nous sommes alors retournés à ce qu'elles nous avaient dit de leur expérience et de l'importance pour elles de se construire un monde en retrait, protégé, leur permettant de s'extraire des tensions marquant leur vie quotidienne et d'appriivoiser une nouvelle expérience d'elles-mêmes et du monde. Nous avons l'impression qu'il s'agissait pour elles de se façonner une sorte de peau psychique, protectrice face à l'expérience de dérive mentionnée plus haut, et à laquelle semblait faire pendant une certaine façon de circuler dans l'espace urbain, formant autour de la personne une sorte de « peau sociale » à la fois poreuse et protectrice. Nous avons en effet découvert l'importance que revêtait pour elles la fréquentation, souvent quasi-ritualisée, d'espaces publics (comme de petits restaurants ou des rues du Centre-ville) dans lesquels elles pouvaient être en contact avec le monde tout en maintenant une distance avec lui. Cette approche indirecte des repères en fonction desquels ces personnes construisent leur monde est ainsi passée par une première analyse de traits de structure à partir desquels nous avons pu revenir au contenu des récits et en explorer le sens. Elle a mis en cause nos représentations communes de l'intégration sociale et nous a amenés à nous interroger sur ce qui est apte à donner forme et contenu à une expérience de « rétablissement » dans le champ de la psychose et à questionner les approches dominantes et normatives en matière de réinsertion sociale.

Nous avons aussi été frappés par l'importance que revêtaient ici des références à quelque chose d'ordre religieux ou spirituel, des références semblant permettre d'habiter ce monde en retrait, de le pacifier et d'y avoir le sentiment d'une présence ou tout au moins d'une certaine densité de l'être. De façon générale, ce qui était mentionné dans les récits était moins l'appartenance à une religion constituée qu'une référence souvent plus tangentielle au religieux, ou encore un bricolage à partir d'éléments de croyance empruntés à des champs hétérogènes, par exemple la science-fiction ou des systèmes de croyances ésotériques : comme si, là aussi, il s'agissait de ne pas risquer de se laisser absorber par un champ de croyances, mais de lui emprunter des éléments permettant de reconstruire un monde intérieur signifiant et habitable et d'échapper à la compacité de l'expérience psychotique ou d'y introduire des échappées.

### *Le mi-dit de l'expérience*

Ce premier travail nous a rendus sensibles à ce qui se dit dans la frange des mots et au travail intérieur qu'implique un processus de subjectivation mis à mal par la psychose. Il a aussi attiré notre attention sur le style même des récits et sur la façon dont un certain hermétisme apparent, d'autres fois un manque apparent de cohérence, peuvent refléter une convergence entre trois types de forces : les unes font écho à l'inadéquation du langage pour dire une expérience à la dérive, les autres tendent à protéger les frontières d'un monde vécu comme poreux, vulnérable à l'autre, d'autres encore peuvent sans doute être comprises comme une réaction à cet excès de savoir sur l'expérience auquel prétendent les savoirs experts.

Dans ce contexte, le fait d'établir un champ de communication demande du temps : donner du temps à l'autre pour tenter de dire ce qui se dérobe; et, du côté de l'écoute, prendre le temps d'entendre; de part et d'autre, une tolérance au mi-dire, à l'à-peu-près. Or, une telle exigence de patience semble obsolète dans un monde dominé par le règne de la communication et

de l'information : « il n'y a plus de temps pour le silence ». Le silence est banni, remarque Baudrillard, et ce qui résiste à une production ininterrompue de positivité relève d'une part maudite, une expression que Baudrillard (1990) reprend à Bataille : « Le monde est tellement plein de sentiments positifs, de sentimentalité naïve, de vanité canonique et de flagornerie que l'ironie, la dérision, l'énergie *subjective* du mal y sont toujours plus faibles. Au train où vont les choses, tout mouvement de l'âme un peu négatif retombera bientôt dans la clandestinité » (1990:112). Gilles Bibeau (2009), lui aussi, souligne le manque de silence dans la société actuelle. Face à cette exigence d'un plein de savoirs et de mots, il s'agit d'opposer une autre écoute ou une autre lecture des récits qui demeure en attente et fasse sienne la part d'incertitude qu'ils comportent, leur part d'ombre, qui cherche comment saisir quelque chose de leur mouvement propre, pointant à la fois la part de l'inhumain dans la souffrance et le caractère hésitant d'une recherche de sens et d'existence.

Avec Lourdes Rodriguez et Lorraine Guay (Corin *et al.* 2008), nous avons relu dans cet esprit des entrevues réalisées auprès d'usagers de ressources alternatives en santé mentale, en nous arrêtant à leur style plus qu'à leur contenu proprement dit, au rythme du dévoilement dont ils témoignent, à ce qui cherche à se dire ou à ne pas se dire, à ce qui échappe. Ce type de relecture attentif aux caractéristiques formelles des récits et à leur rythme a fait ressortir différents mouvements qui animent le dire. Certains récits témoignent d'une tension entre un désir ou même un besoin de dire, une impulsion qui submerge, et le sentiment de ne pas pouvoir mettre des mots sur l'expérience; cette tension semble animée par une incertitude profonde quant au rapport à soi et à l'autre, par une anxiété qui impulse un questionnement inlassablement adressé à l'autre. D'autres récits indiquent de biais cette difficulté de dire en rabattant l'expérience subjective sur des agir, tant au niveau de la manière dont les personnes expriment le malaise qui les habite qu'à celui de la recherche d'une aide et d'une compréhension immédiates. Dans d'autres récits encore, la question du dire se déploie sur l'horizon d'une dualité qui sépare l'être et le paraître, celui d'une exigence de dissimuler de larges pans de la vie que l'on ne peut que deviner à travers les hésitations de la parole ou ses blancs. D'autres fois, on est frappé par une tentative de donner du passé une image idyllique, alors même que d'autres éléments dans le récit pointent vers une réalité qui semble avoir été beaucoup plus sombre ou à tout le moins plus ambiguë; on a alors l'impression que l'injection de positif dans les récits permet de reconfigurer un passé difficile et de le rendre pensable, dicible. Enfin, d'autres récits évoquent par le choix des mots l'idée d'une répétition d'éléments traumatiques, quasi-identiques sur le plan formel, traduisant peut-être par le choix de mots qui se répètent la sensation d'un enfermement ou encore l'insistance d'un destin qui marque les différentes facettes de la vie.

Ces diverses manifestations d'une hésitation ou d'un tremblement de la parole nous ont paru incarner de biais, à travers le mouvement des mots, les paradoxes et les silences, une incertitude plus fondamentale, on pourrait dire ontologique au sens où elle concerne avant tout le sentiment de soi, une vision du monde et les rapports aux autres. Ainsi, par-delà leur contenu souvent poignant, c'est par leur rythme même que les récits tentent d'approcher un certain indicible qui fait son travail dans la personne. Face au dessaisissement de soi que signe la psychose, le mi-dit permet de protéger des frontières dans le rapport aux autres, mais aussi, de manière plus intérieure, de mettre à distance l'insoutenable du passé et de l'expérience présente.



C'est là le contexte dans lequel il faut situer l'apport particulier de ressources alternatives dites de traitement en santé mentale pour des personnes qui ont souvent une longue expérience de fréquentation de services psychiatriques plus classiques. Ce que nous en ont dit les personnes usagères et les intervenants qui œuvrent dans ces ressources indique que ces derniers rejoignent les personnes au plus près de leur détresse et les aident à redéployer ce que l'on pourrait appeler un mouvement de leur être (Corin *et al.* soumis) et une possibilité d'exister comme sujet. Une des choses qui frappent dans ce que nous ont dit les personnes usagères est que la réappropriation de leur expérience implique à la fois un travail sur leur histoire propre et la possibilité de mettre des mots sur ce qui les submerge du dedans, un processus qui passe souvent par un travail sur le corps ou par l'exploration de divers médiums artistiques. Un autre trait saillant des récits est que l'accès à une parole qui, petit à petit, parvienne à nommer et à dire à la fois l'insoutenable et l'espoir, passe par une reconstruction d'un lien social non intrusif. Dans le cas de ces usagers de ressources alternatives, le fait de pouvoir prendre appui sur un tissu communautaire et de s'y sentir reconnu comme personne humaine à part entière, par-delà les contraintes et les symptômes qui lestent l'existence d'un poids souvent insupportable, cette possibilité est décrite comme leur ayant permis de se dégager des contraintes de la psychose et de celles qui tiennent aux attitudes et comportements d'autrui.

C'est à un constat similaire de l'importance de ce qui se dit de biais que nous a conduites une recherche réalisée avec Annie Gauthier et Cécile Rousseau auprès de personnes de différentes origines culturelles ayant reçu un diagnostic de psychose, ainsi qu'auprès de leurs proches et d'intervenants (Gauthier *et al.* 2008).

Sur ce premier versant, l'expérience psychotique joue le rôle d'une altérité interne à la culture. Elle nous oblige à revoir nos idées sur le monde et à inventer d'autres approches d'un mal en souffrance de mots.

## Un regard depuis l'horizon

J'ai relevé plus haut que ce ne sont pas les signifiants et les représentations culturelles centrales qui semblent mis à contribution pour donner forme et sens à l'expérience psychotique et permettre aux personnes d'approprier cette expérience. On peut se demander dans quelle mesure certaines orientations de la culture nord-américaine contribuent à repousser dans la marge les personnes vivant des expériences-limite et les contraignent à une sorte de bricolage à partir d'éléments culturels hétérogènes et souvent eux aussi marginaux. Dans quelle mesure des sociétés qui font à une position de retrait une place au cœur même de la culture ouvrent-elles des possibilités plus vastes et culturellement moins marginales d'articulation d'une expérience de psychose? C'est une des raisons qui m'ont amenée à amorcer une série de recherches complémentaires en Inde, en collaboration avec des chercheuses cliniciennes de la *Schizophrenia Research Fondation* (SCARF), les Docteurs Thara et Padmavati. J'étais en effet intéressée à explorer dans quelle mesure des personnes ayant reçu un diagnostic de schizophrénie peuvent emprunter des signifiants culturels reliés à l'ascétisme, traditionnellement valorisé dans l'Hindouisme, pour donner forme et sens à leur expérience et élaborer une position intérieure de retrait. Je me demandais si une telle perspective centrée sur l'articulation culturelle de

l'expérience psychotique peut jeter une lumière au moins partielle sur ce qui sous-tend l'évolution relativement positive de la schizophrénie en Inde lorsqu'on la compare à celle observée dans des pays occidentaux, tel que l'ont documentée diverses études interculturelles. L'idée était aussi qu'un tel décentrement des perspectives pourrait étoffer et éclairer davantage les conclusions des recherches effectuées au Québec et ouvrir des pistes alternatives d'intervention.

Comme dans l'étude réalisée à Montréal, c'est à partir des récits des personnes atteintes et de leurs proches que nous avons cherché à explorer la place et la portée des références culturelles disponibles. Plusieurs points importants sont ressortis de ces recherches (Corin et al, 2004). Le premier a trait à la grande similitude des expériences que décrivent les personnes lorsqu'elles parlent de leur entrée en psychose, que ce soit au Québec ou en Inde. Toutefois, si partout des problèmes de schizophrénie sont une source de grande souffrance et d'anxiété, le sentiment de deuil concomitant, tant pour les patients que pour leurs proches, semble particulièrement accentué en Inde de par l'importance qu'y revêt la norme du dharma. Le dharma est un principe d'ordre qui régit à la fois le cosmos et les êtres et qui définit les comportements attendus de chacun en fonction de sa place dans le social : son âge, son sexe, son rang dans l'ordre des générations, sa caste... Le fait par exemple de ne pas pouvoir accomplir ses obligations familiales, qu'il s'agisse de donner un bracelet à sa sœur ou d'offrir un café à sa mère ou encore de pourvoir aux besoins de parents vieillissants, cette incapacité est une source de grande tristesse et de honte pour la personne atteinte. Du côté de la famille, il s'agit aussi de faire le deuil des espoirs qu'elle a placés dans la personne souffrant de schizophrénie, quels que soient les sacrifices réalisés pour que leur enfant jouisse d'une position dans la société, à travers des études par exemple. Sous cet angle, on ne peut donc certainement pas parler d'une banalisation ou d'une dédramatisation des problèmes de psychose en Inde.

Un deuxième trait concerne le caractère souvent impressionnant du soutien offert par les proches et cela, malgré l'ampleur de leur deuil et la stigmatisation importante dont les problèmes de santé mentale font l'objet dans la société indienne. L'exploration de ce qui sous-tend ce soutien a fait ressortir le rôle que peuvent ici jouer des représentations qui permettent de situer la dérive de l'être qui marque la psychose dans un ordre des choses plus général, offrant ainsi un point d'ancrage à l'incertitude et à l'anxiété des proches : par exemple en reliant les problèmes à la position des planètes avec l'astrologie, ou en rattachant les aléas de la vie présente à une existence antérieure avec la notion de karma. Les récits font aussi ressortir que la possibilité de demeurer présent et aidant est elle-même soutenue par une attitude intérieure de détachement que prône la culture indienne : que ce soit par rapport aux aléas de la vie ou par rapport aux bénéfices de ses actions. Des pratiques telles que la méditation, la récitation de mantras ou le fait d'accomplir des *poojas* (offrandes et rites) chez soi ou au temple viennent à la fois articuler culturellement et soutenir l'élaboration d'une telle posture de détachement intérieur. Dans la vie ordinaire, celle du « maître de maison », il ne s'agit plus comme dans le retrait positif de se retirer du monde extérieur, mais, en en étant détaché, de pouvoir lui être plus présent, sans être affecté par le monde. Et, dans la même ligne, de demeurer attentif au patient tout en se protégeant d'un envahissement par ses problèmes.

Un troisième trait qui ressort des récits est l'importance de la position de retrait que construisent les patients et la grande difficulté qu'a l'entourage à

s'en accommoder. Dans ce contexte, le fait de passer de longues heures dans un temple ou dans la salle de *pooja* à la maison, ou de s'absorber dans la lecture de livres religieux ou parfois aussi de partir en pèlerinage ou en quête d'un ashram semble permettre aux personnes de construire autour d'elles et en elles un espace de paix et de calme qui se rapproche du retrait positif évoqué plus haut. Du côté des proches, la fréquentation de temples ou de *darghas* (lieu saint musulman) ou encore la réalisation régulière de *poojas* sont structurées essentiellement autour d'une recherche d'aide et de soins. Les récits font aussi ressortir la grande diversité des manières dont les patients mentionnent des référents religieux et y ont recours. On a l'impression que, comme au Québec, mais de manière plus accentuée, ces références se situent sur un continuum où, à un extrême, elles semblent absorbées par la psychose et le délire; et où à l'autre extrême, elles semblent soutenir une articulation positive de l'expérience psychotique. Dans l'un et l'autre cas, les références religieuses qui contribuent à marquer la vie des personnes ne sont pas étrangères à celles qui animent leur entourage, même si elles coïncident rarement avec ces dernières.

De façon générale, les personnes atteintes participent relativement peu aux démarches religieuses de la famille, alors que cette dernière semble vouloir former autour des patients une sorte de filet protecteur que les patients apprécient par ailleurs. Souvent aussi, le recours à des références religieuses fait l'objet de certaines tensions entre le patient et sa famille : qu'un tel recours paraisse suspect ou excessif aux proches; ou que le patient refuse d'accompagner les membres de sa famille dans leurs démarches. Parfois, les patients et leur famille mobilisent des références appartenant à des religions différentes, mais c'est rarement là un objet de conflit explicite. Le décalage se situe plutôt ailleurs. Ce qui ressort de la recherche effectuée à Montréal suggère aussi que, plutôt que de profiter de la disponibilité de signifiants partagés par les proches, l'enjeu pour les patients demeure de ne pas se laisser engouffrer par une adhésion massive à des références partagées. Les personnes psychotiques privilégieraient ainsi un rapport plus solitaire au champ religieux alors que les familles mettent davantage l'accent sur la dimension rituelle des pratiques, tout au moins pour ce qui concerne le soutien à donner au patient. Si elles ont, en ce qui les concerne, recours elles-mêmes à une forme plus intérieure de spiritualité, elles tendent à se montrer méfiantes à l'égard de toute tendance similaire du côté des patients.

Deux choses ressortent de ces analyses. La première est qu'il ne suffit pas que des représentations culturelles soient disponibles pour qu'elles soient mobilisées de manière analogue par les patients et par leur entourage et pour qu'entre eux se crée un champ de communication. On a en fait l'impression que patients et proches privilégient des dimensions différentes d'un champ culturel hétérogène, les proches tendant à mettre l'accent sur la dimension rituelle et collective des signifiants religieux et les patients, sur la dimension ascétique ou en retrait de la spiritualité. Une telle différence fait écho à l'hétérogénéité que l'on peut repérer dans la trame religieuse hindoue, tendue entre, d'une part, des pratiques rituelles dirigées par les *brahmanes* et de l'autre, des pratiques ascétiques qu'incarnent les *sadhus* ou les *samnyasis*, ces figures religieuses que l'on rencontre dans les ashrams ou sur les routes de pèlerinage et les chemins solitaires qui courent entre les différents lieux de pèlerinage, particulièrement dans l'Himalaya. Il est intéressant de relever ici que le rite d'entrée dans la *samnyasa* comporte l'accomplissement rituel de ses propres funérailles, signe du caractère radical du détachement opéré par rapport à la vie antérieure et à la société. Madan (1990) soutient ainsi qu'il existe dans l'hindouisme une tension entre la primauté de principe accordée à

l'ascétisme, et l'idéal du « maître de maison » qui domine la vie ordinaire en accord avec la loi du Dharma. Selon lui, le détachement représente un compromis entre ces deux positions, introduisant une posture ascétique à l'intérieur de la vie du maître de maison.

Mais peut-on vraiment dire que les personnes psychotiques s'inscrivent dans la voie de l'ascétisme valorisée en Inde? Et qu'est-ce que cela voudrait dire? On a plutôt l'impression que le rapport au religieux qu'elles incarnent est lui-même marginal et hétérogène, ambigu, tissé de fils pluriels qui ne font écho que de biais aux grandes formes de spiritualité en Inde. Ce qui est en question ici est le degré de flexibilité des grands idiomes culturels dans une société particulière, ou la mesure dans laquelle les personnes peuvent se les approprier et les subvertir en fonction de leur dynamique propre.

Deux lignes de recherche se dégagent ici. La première, que nous explorons avec Gilles Bibeau et Ravi Kapur malheureusement décédé il y a deux ans, se centre sur le pôle de l'ascétisme même, tel qu'il est incarné dans la figure des *samnyasis*. Dans une étude qui se veut pluri-vocale, faite d'un tissage de trois voix qui abordent chacune l'ascétisme à partir d'un point de vue et de questions différentes, il s'agit de chercher à comprendre comment et dans quel contexte des personnes singulières se sont orientées vers ce style de vie. Nous voulons aussi explorer certaines articulations internes de l'ascétisme et sa place dans l'Inde contemporaine. Dans un ouvrage posthume, Kapur (2009) témoigne de la quête qui l'a conduit à rencontrer différentes figures spirituelles et religieuses indiennes. Gilles Bibeau, pour sa part, se situe sous l'angle des grands défis auxquels se trouve confrontée l'Inde contemporaine, en dialogue avec des auteurs indiens. En ce qui me concerne, c'est encore la notion de « retrait positif » qui me sert de fil conducteur. Elle prend par ailleurs une tout autre ampleur et un sens beaucoup plus large sur l'horizon de la philosophie indienne et sur celui des processus de déliaison explorés par la psychanalyse (Freud 1920). La seconde ligne de recherche implique un retour sur la place plus générale et la signification que revêt un recours au champ spirituel et religieux au Québec, tel que ce recours se manifeste dans des récits recueillis auprès de patients psychotiques depuis plus de 20 ans. Il s'agit aussi ici de s'interroger plus fondamentalement sur la nécessité de repenser le champ de la spiritualité et la question du rapport à ce qui se développe aux limites du champ social et culturel, dans les sociétés contemporaines. Mon horizon est balisé par les réflexions de Freud sur le *Kulturarbeit*, ce travail de la culture qu'il explore dans ses derniers écrits tels *Malaise dans la culture* (1930) et *Moïse et le monothéisme* (1939).

## Explorer les marges

En 1964, Michel Foucault écrivait : « Peut-être un jour, on ne saura plus bien ce qu'a pu être la folie. Sa figure restera refermée sur elle-même, ne permettant plus de déchiffrer les traces qu'elle aura laissées. Ces traces elles-mêmes seront-elles autre chose, pour un regard ignorant, que de simples marques noires? » (Foucault 1994:412). Il avait en vue la montée d'une positivité de la raison délestée de tout voisinage avec la déraison, telle que la consacrent sur le plan de la recherche l'hégémonie des neurosciences et de la génétique conçues comme seules à même d'ouvrir sur ce qui est réellement en jeu dans la psychose; et sur le plan des pratiques, le règne des *evidence-based practices* où la manière d'entendre ce que disent les

personnes et d'y répondre est d'emblée circonscrite par les résultats de recherches empiriques effectuées en extériorité par rapport à l'expérience et par rapport aux forces sociales et culturelles qui contribuent à son articulation.

Face à la montée des savoirs psychiatriques et à la bascule de la folie dans ce qui relève de « l'universalité abstraite de la maladie » dont le spécialiste aurait la clé, Foucault cherche ailleurs ce qui serait susceptible, depuis une limite, de réinterroger la manière dont se constitue le champ de la raison à une époque particulière ou de le mettre en abîme. Il parle de cet ailleurs comme d'une verticalité traversant du dedans l'espace de la raison et du langage, comme d'une limite interne à la culture, ce qui échappe et fuit du dedans et par rapport à quoi la culture ne peut éviter de se situer. Il en voit des traces du côté de la littérature et du travail sur la langue que poursuivent des auteurs comme Hölderlin, Bataille, Blanchot ou Roussel, du côté de la folie qui les hante.

Une recherche en collaboration avec Annie Jaimes et Les Impatients (un organisme communautaire qui offre à des personnes souffrant de problèmes de santé mentale la possibilité de faire de l'art) explore ici le degré auquel la peinture ou le dessin offrent aux personnes une possibilité d'échappée permettant (parfois) que vienne se figurer quelque chose de ce qui, dans l'expérience, déborde le langage. À partir d'une exposition qui a entre-tissé œuvres d'Impatients, d'artistes marginaux et d'artistes contemporains connus, nous explorons ce que suscite dans les regardants un parcours à travers ces œuvres. Nous nous intéressons en particulier à la possibilité que, à travers l'art, puisse se révéler quelque chose de l'humain fondamental, tragique, toujours en jeu dans la psychose, du point de vue de ceux qui la vivent.

Une anthropologie en tension donc entre l'ici et l'ailleurs : qu'il s'agisse de l'ici qu'incarnent nos idées courantes de l'humain et les savoirs dominants dans nos disciplines d'appartenance; ou de l'ailleurs interne qu'incarnent la psychose et d'autres formes d'exploration des limites de notre monde culturel, ou encore de l'ailleurs externe de sociétés et de cultures autres. La psychiatrie transculturelle et l'anthropologie médicale ont la chance de pouvoir combiner potentiellement ces deux formes d'étrangeté et de nous interpeller doublement dans nos savoirs disciplinaires et notre humanité, pour autant qu'elles se laissent elles-mêmes interroger et ne se réduisent pas à un discours sur l'autre en fonction de nos propres prémisses. La chance de nous confronter doublement à cette étrangeté qui a le pouvoir de nous relancer dans notre propre mouvement.

## Références

- Aulagnier, Piera  
1975 *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Adorno, Theodor W.  
1980 *Minima Moralia*. Paris: Payot.
- Baudrillard, Jean  
1990 *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée.
- Bibeau, Gilles  
2009 *Penser notre responsabilité à l'égard du monde*. In *Réinventer l'anthropologie? Les sciences de la culture à l'épreuve de la globalisation*. Francine Saillant, dir. Pp. 237-249. Montréal: Liber.
- Bibeau, Gilles, and Ellen Corin  
1995 *From Submission to the Text to Interpretive Violence*. In *Beyond Textuality. Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Gilles Bibeau, and Ellen Corin, eds. Pp. 5-54. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Binswanger, Ludwig  
1970[1947] *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*. Discours, parcours et Freud. Roger Lewinter, trad. Paris: Gallimard.
- Blankenburg, Wolfgang  
1991[1971] *La perte de l'évidence naturelle*. Jean-Michel Azorin et Yves Tatoyan, trad. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bruner, Edward M.  
1986 *Introduction*. In *The Anthropology of Experience*. Victor W. Turner, and Edward M. Bruner, eds. Pp. 3-30. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Corin, Ellen  
1990 *Facts and Meaning in Psychiatry. An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics*. *Culture, Medicine and Psychiatry* 14:153-188.
- Corin, Ellen, and Gilles Lauzon  
1992 *Positive Withdrawal and the Quest for Meaning. The Reconstruction of the Experience among Schizophrenics*. *Psychiatry* 55(3):266-278.
- Corin, Ellen, Marie-Laurence Poirel et Lourdes Rodriguez  
Soumis *Le mouvement de l'être. Paramètres pour une approche alternative du traitement en santé mentale*.
- Corin, Ellen, Lourdes Rodriguez et Lorraine Guay  
2008 *Entre les mots. Plis et défauts du sens dans la psychose*. In *Vivre à la marge. Réflexions autour de la souffrance sociale*. Louise Blais, dir. Pp. 53-83. Québec: Presses de l'Université Laval.

- Corin, Ellen, Rangaswami Thara, and Ramachandra Padmavati  
2004 Living Through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India. *In Schizophrenia, Culture and Subjectivity. The Edge of Experience.* Janis Hunter Jenkins, and Robert John Barrett, eds. Pp. 110-145. Cambridge: Cambridge University Press.
- Das, Veena  
1996 Language and Body: Transactions in the Construction of Pain. *In Social Suffering.* Arthur Kleinman, Veena Das, and Margaret Lock, eds. Pp. 67-91. Berkeley: University of California Press.
- Fédida, Pierre  
1970 Binswanger et l'impossibilité de conclure. Préface. *In Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud.* Ludwig Binswanger. Pp. 9-37. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel  
1994[1964] La folie, l'absence d'œuvre. *In Dits et écrits I, 1954-1969.* Pp. 412-420. Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund  
1986[1939] L'homme Moïse et la religion monothéiste. Cornélius Heim, trad. Paris: Gallimard.  
1994[1930] Le malaise dans la culture. *In Sigmund Freud. Œuvres complètes XVIII.* Pp. 246-333. Paris: Presses universitaires de France.  
1996[1920] Au-delà du principe de plaisir. *In Sigmund Freud. Œuvres complètes XV.* Pp. 273-338. Paris: Presses universitaires de France.
- Gauthier, Annie, Ellen Corin et Cécile Rousseau  
2008 Au-delà des modèles de pratique : explorer la rencontre clinique en début de psychose. *L'Évolution Psychiatrique* 73:639-654.
- Good, Byron J.  
1994 *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapur, Ravi L.  
2009 Another Way to Live: A Psychiatrist Among Indian Ascetics. Malavika Kapur, and Dorothy Buglass, eds. Delhi: Penguin Books.
- Kleinman, Arthur  
1995 *Writing at the Margin. Discourses Between Anthropology and Medicine.* Berkeley: University of California Press.
- Klerman, Gerald L.  
1984 The Advantages of DSM-III. *American Journal of Psychiatry* 141(4):539-542.
- Madan, Triloki Nath  
1990 À l'opposé du renoncement. *Perplexités de la vie quotidienne hindoue.* Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Morris, David B.  
1996 About Suffering: Voice, Genre and Moral Community. *In Social Suffering.* Arthur Kleinman, Veena Das, and Margaret Lock, eds. Pp.

25-45. Berkeley: University of California Press.

Ortigue, Edmond, Marie-Cécile Ortigue, Andras Zempleni et Jacqueline Zempleni

1968 Psychologie clinique et ethnologie (Sénégal). *Bulletin de Psychologie* 21(15-19):950-958.

Pandolfi, Mariella

2008 Théâtre de guerres : passions politiques et violences. *Anthropologie et Sociétés* 32(3): 99-119.

Ricoeur, Paul

1986 Du texte à l'action. *Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.

Vattimo, Gianni

1987 *Ermeneutica come koine*. *AUT AUT* 217-218:3-11.

*Ellen Corin  
Chercheur  
Psychosocial Research Unit of the Douglas Hospital  
Professeur associé  
Department of Psychiatry,  
Division of Social and Transcultural Psychiatry  
Department of Anthropology  
McGill University*