

## La mise en récit des souffrances : violences, expériences et discours

Martin Hébert

Volume 1, numéro 2, 2011

Droits humains et témoignages : l'épreuve de la culture

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1077600ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1077600ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Alterstice

ISSN

1923-919X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hébert, M. (2011). La mise en récit des souffrances : violences, expériences et discours. *Alterstice*, 1(2), 23–33. <https://doi.org/10.7202/1077600ar>

Résumé de l'article

Il existe une longue tradition de témoignages faits au nom de populations marginalisées et exposées à une variété de formes de violences sociales. Malgré les bénéfices évidents de ces efforts pour donner à connaître ces violences au champ du pouvoir, et par extension à l'opinion publique, ils ont aussi eu comme effet de limiter notre réflexion sur la possibilité qu'ont les théorisations locales de la violence et de la souffrance de s'inscrire dans un espace de communication entre les sujets souffrants et le champ du pouvoir. Le développement juste de cet espace de communication demande non pas d'imposer aux sujets souffrants la charge supplémentaire de traduire leur situation en une structure narrative admissible au champ du pouvoir, mais bien de développer notre compréhension de la diversité des stratégies discursives locales pour décrire et expliquer la violence. À partir d'exemples ethnographiques tirés du contexte autochtone mésoaméricain, nous explorons ici trois de ces formes locales de mise en récit : la personnification, la métonymie et l'antithèse. Une sensibilité plus grande à cette diversité discursive est présentée comme un moyen de dépasser la fatigue compassionnelle ressentie par le public, l'homogénéisation discursive du « dépendant » de l'aide humanitaire ou du pauvre, et le formatage médiatique qui transforme tôt ou tard la souffrance et la violence en biens de consommation pour leur auditoire.

© Martin Hébert, 2011



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>



ARTICLE THÉMATIQUE

## ***La mise en récit des souffrances : violences, expériences et discours***

Martin Hébert<sup>1</sup>

---

### **Résumé**

Il existe une longue tradition de témoignages faits au nom de populations marginalisées et exposées à une variété de formes de violences sociales. Malgré les bénéfices évidents de ces efforts pour donner à connaître ces violences au champ du pouvoir, et par extension à l'opinion publique, ils ont aussi eu comme effet de limiter notre réflexion sur la possibilité qu'ont les théorisations locales de la violence et de la souffrance de s'inscrire dans un espace de communication entre les sujets souffrants et le champ du pouvoir. Le développement juste de cet espace de communication demande non pas d'imposer aux sujets souffrants la charge supplémentaire de traduire leur situation en une structure narrative admissible au champ du pouvoir, mais bien de développer notre compréhension de la diversité des stratégies discursives locales pour décrire et expliquer la violence. À partir d'exemples ethnographiques tirés du contexte autochtone mésoaméricain, nous explorons ici trois de ces formes locales de mise en récit : la personnification, la métonymie et l'antithèse. Une sensibilité plus grande à cette diversité discursive est présentée comme un moyen de dépasser la fatigue compassionnelle ressentie par le public, l'homogénéisation discursive du « dépendant » de l'aide humanitaire ou du pauvre, et le formatage médiatique qui transforme tôt ou tard la souffrance et la violence en biens de consommation pour leur auditoire.

---

### **Rattachement de l'auteur**

<sup>1</sup>Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Canada

### **Correspondance**

[martin.hebert@ant.ulaval.ca](mailto:martin.hebert@ant.ulaval.ca)

### **Mots clés**

violence; discours; souffrance sociale; théorisations locales

### **Pour citer cet article :**

Hébert, M. (2011). La mise en récit des souffrances : violences, expériences et discours. *Alterstice*, 1(2), 23-34.

## Introduction

L'un des textes fondateurs de la militance pour les droits humains<sup>1</sup> est sans doute la *Brevisima relación de la destrucción de la Indias*, publiée par le Frère Bartolomé de Las Casas en 1552. Dans le prologue de ce texte, adressé au prince régent Philippe sous forme de témoignage, Las Casas s'indigne des atrocités commises par les Espagnols à l'encontre des autochtones des Amériques au nom de la Conquête. L'auteur y décrit sa démarche de la manière suivante : « J'ai traité, pour ne pas être complice par mon silence, des destructions infinies des âmes et des corps perpétrées par ces derniers [i.e. les *Conquistadores*], en mettant en forme une petite partie des celles que j'ai recensées, qui sont en vérité innumérables, pour que Votre Altesse puisse les lire. » (Las Casas, 1999 [1552], p. 72) L'écriture de la *Brevisima relación* fut sans aucun doute un acte de compassion, de courage et de justice de Las Casas. Mais ce fut aussi un acte discursif qui a impliqué, comme le passage cité ci-dessus le laisse entendre, d'inévitables choix rhétoriques. Tout chez l'auteur semble avoir été délibérément choisi pour produire un effet politique maximal : les sources, les passages cités, les exemples mis de l'avant, jusqu'au nombre de feuillets que contenait l'ouvrage, calculé pour ne pas être rébarbatif au lecteur occupé. Il utilise des effets rhétoriques, comme la comparaison manichéenne entre la bonté des Indiens et la cruauté des Espagnols, les répétitions, les paraboles et les commentaires indignés, pour choquer son lecteur (Duviols, 2006 : xxvii). L'une des stratégies discursives préférées de Las Casas fut sans doute l'usage de l'amplification, une stratégie encore utilisée comme mode de subversion épistémique et rhétorique dans l'écriture ethnographique critique aujourd'hui (Tomlison, 1999).

Sans une série de choix discursifs, il aurait été impossible pour Las Casas de rendre compte de cinquante années de souffrances observées. Il lui aurait été impossible de toucher ses lecteurs influents, qu'il décrit comme bien intentionnés mais si mal informés qu'ils n'arrivent pas à s'imaginer les atrocités commises au nom de la Couronne et de l'Église dans les Amériques.

Les complexités politiques, éthiques et rhétoriques auxquelles faisait face Las Casas contenaient en germe plusieurs des difficultés qui interviennent aujourd'hui dans la communication de la souffrance des exclus vers le champ du pouvoir. Mais la reconnaissance grandissante de l'importance de la prise de parole par les sujets souffrants eux-mêmes pose un nouvel ensemble de défis. Ces défis sont d'ordre pratique (comment être entendu par un public en position d'agir politiquement?), mais aussi d'ordre épistémique. Deux de ces questions épistémiques retiendront notre attention dans le présent article : 1) comment la souffrance peut-elle être communiquée entre systèmes symboliques qui sont parfois très éloignés les uns des autres? et 2) existe-t-il des souffrances socialement structurées dont les sujets ne peuvent témoigner en termes politiques, dont les causes ou même l'existence seraient si « opaques » aux premiers concernés que l'idée de les transformer par des voies politiques ne pourrait pas émerger de manière endogène chez les sujets souffrants eux-mêmes?

Pour montrer l'articulation de ces deux questions sans nous engager dans une discussion prolongée sur la politique de la représentation ou sur le caractère multiforme de la violence, nous proposons de déployer ici une hypothèse graphique (Bezerra, Jalloh et Stevenson, 1998) qui mette en lien les rapports sociaux qui interviennent dans l'expression de la souffrance tout en identifiant des zones de communication et d'incompréhension entre les acteurs (figure 1). Il semble que l'incompréhension la plus grande survienne lorsque les sujets souffrants eux-mêmes tentent de prendre la parole pour communiquer leur expérience. Comme nous le verrons, cette difficulté de communication n'est ni liée à un manque de perception des causes et de la structuration sociale de la souffrance, mais plutôt à une incapacité des autres acteurs, parfois même les plus solidaires à l'égard des exclus, à saisir les formes narratives à travers lesquelles on tente de leur parler.

<sup>1</sup> L'usage de cette expression est expliqué dans le texte introductif au numéro (Saillant, 2011).

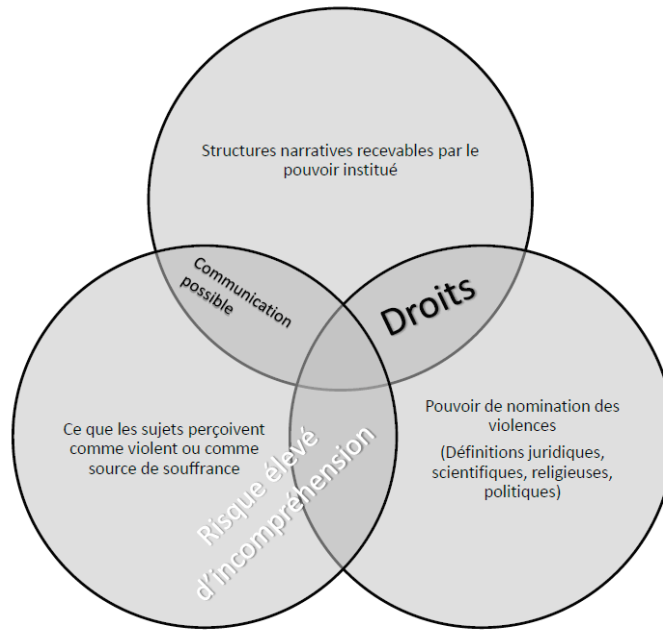


Figure 1. Articulation des mises en récits

À l'examen de ce diagramme, nous constatons d'emblée au moins trois grandes positions à partir desquelles il est possible d'énoncer ou de recevoir un discours sur la souffrance : celle du pouvoir institué, celle des sujets souffrants, celle des « témoins » (Riches, 1986) de cette souffrance. Chaque groupe possède une capacité propre de production narrative, consubstantielle aux rapports sociaux qui le définissent (Carrithers, 2005). Les codes, systèmes référentiels, stratégies rhétoriques et assises épistémologiques, pour ne parler que de ces dimensions du discours propres à la production narrative de chacun des groupes d'acteurs identifiés, sont aussi divers que ces groupes peuvent l'être. Mais la narration de la souffrance n'est pas nécessairement un témoignage. Elle devient témoignage, au sens où nous l'entendons ici, principalement dans un contexte de tentative de *communication* entre des univers narratifs distincts. La communication peut être tentée directement des sujets souffrants vers le champ du pouvoir institué, comme dans le cas des *tribunales des quejas* mis sur pied dans le Mexique colonial pour recevoir les plaintes des autochtones. La communication peut également être tentée du sujet souffrant vers un témoin détenant un certain pouvoir de nomination et une capacité, même limitée, d'intercéder auprès du pouvoir institutionnel. Le recours par les victimes d'abus à des ONG défendant les droits humains fait intervenir aujourd'hui ce type de communication en Amérique latine. La troisième forme de communication de la souffrance entre univers narratifs illustrée par notre hypothèse graphique est le cas de figure où ce même témoin utilise sa capacité de production discursive et son pouvoir de nomination de la souffrance pour parler de la souffrance *des autres*. Ce discours est généralement produit afin de rejoindre des lieux de pouvoir, y compris l'opinion publique. À ces cas de figure du témoignage, nous pourrions ajouter ceux de la « conscientisation » dans lesquels des groupes ou individus en position relative de pouvoir, opèrent un travail discursif visant à produire des identités (parfois politisées) de sujets souffrants. La sensibilisation à la violence conjugale demande, par exemple, un travail de recadrage narratif substantiel d'actes de violences habituellement mis en récits comme « normaux », voire « mérités » par les victimes. Dans tous les cas, la communication d'un univers narratif à un autre vise une transformation dans les attitudes, les actions et les institutions. Elle demande également un travail de traduction parfois difficile, inscrit dans des rapports de pouvoir.

## Traduire la souffrance autochtone en Amérique latine

La narration de la souffrance et de la violence n'est pas une activité exclusive à un groupe d'acteurs en particulier. Par contre, il semble clair que la communication de la souffrance d'un univers discursif à un autre est une activité fortement investie par des spécialistes détenteurs d'un certain pouvoir de nomination, mais généralement périphériques par rapport aux sites du pouvoir institutionnel de l'État. En Amérique latine, bon nombre d'acteurs de la société civile participent à cette production. Les ONG, les groupes religieux d'action sociale (en particulier les tenants de la Théologie de la libération, de la théologie indienne, ou de la pastorale sociale), les groupes de défense des droits humains, les chercheurs et les juristes sont autant de catégories d'acteurs engagés dans la production sociale de vocabulaire permettant de circonscrire les frontières de l'inacceptable. Ce vocabulaire doté d'autorité est foisonnant. Au fil des décennies, il a mis sur la place publique des expressions comme « violence institutionnelle », « violence structurelle », « violence économique », « violence psychologique », « terreur d'État », « féminicide », « génocide », « violations de droits humains », « violence quotidienne », « catastrophe humanitaire » et beaucoup d'autres. Ils ont tous été utilisés à un moment ou à un autre pour mettre en récit la réalité de la souffrance des peuples autochtones d'Amérique latine.

Quand il trouve écho auprès d'interlocuteurs du champ du pouvoir, ce vocabulaire a un pouvoir potentiellement transformateur sur les institutions. La forme la plus immédiatement saisissable de ces transformations est sans doute la promulgation de droits légalement garantis. Il est à noter, cependant, que si cette interaction entre la société civile et le pouvoir institutionnel et le pouvoir de l'opinion publique est productrice de droits ou d'autres ressources susceptibles de venir en aide aux sujets souffrants, elle peut cependant exister pratiquement indépendamment de la subjectivité de ces derniers. Tel est le cas, par exemple, pour les droits des enfants, ou les droits de personnes atteintes de déficiences intellectuelles, qui sont largement définis, institués et protégés sans intervention directe de ces sujets. Dans la tradition de Las Casas, les spécialistes du vocabulaire, de la mise en récit, de la médiation entre les sujets souffrants et les institutions (incluant l'opinion publique) sont une classe d'acteurs pratiquement incontournables dans la mitigation des violences et des souffrances sociales. Las Casas lui-même se présentait comme une voix pour ces indiens « doux, pacifiques, humbles et dociles » (1999 [1552], p. 72) qui, semble-t-il, ne seraient pas dotés d'une voix qui leur soit propre. À tout le moins, cette vision nous laisse entendre que cette voix n'est pas recevable dans les lieux de pouvoir sans un reformatage préalable.

L'existence de spécialistes dans la production de discours, malgré son importance capitale, contribue aussi à cristalliser et instituer un langage qui risque de devenir une « clé universelle » de traduction de la souffrance des exclus. Pour prendre la parole et être entendus, les autochtones ont ainsi souvent dû s'exprimer à l'intérieur de contraintes imposées par l'étroitesse des structures narratives jugées recevables par leurs interlocuteurs. Ils sont souvent obligés de s'appropriier les métaphores de la société majoritaire (Feit, 2001), ou se trouvent, de leur point de vue, prétentieusement « conscientisés », sous prétexte de l'« opacité » de certaines violences, à des problèmes qu'ils connaissent déjà intimement, mais n'expriment pas dans le vocabulaire autorisé.

Le graphique présenté possède une intersection théorique parfaite, un lieu où les nominations « savantes », locales et institutionnelles de la violence convergent. Mais ce cas de figure est plutôt rare. La souffrance causée par la violence criminelle directe semble un exemple relativement plausible pour illustrer cette intersection. Mais même une telle convergence des mises en récit est loin d'être automatique. Pour le cas du Mexique, par exemple, il a été démontré que le féminicide, pourtant constitué d'une série d'actes criminels clairement perceptibles localement et dont la structuration est énoncée théoriquement et politiquement, s'étend dans un climat d'indifférence institutionnelle et d'impunité (Martin, 2010).

Si même la mise en récit de violences directes structurées selon des critères sociaux plus manifestes (comme le genre) pose problème, on peut comprendre que des violences plus diffuses, comme la violence économique ou la violence structurelle, soient encore plus difficiles à communiquer du local vers le champ du pouvoir. Lorsqu'il est question de telles violences, même les discours savants semblent contribuer à marginaliser les voix autochtones. « Aliénation », « domination symbolique », « gouvernementalité » et autres concepts postulant l'incapacité du sujet souffrant à faire une mise en récit politique de sa situation sont, à cet égard, souvent avancés comme des certitudes prématurées, plutôt que des conclusions, de l'analyse savante de la situation des marginaux (Sahlins,

1999), faisant en sorte que les détenteurs du pouvoir de nomination, même les plus critiques de l'ordre institué, leur retirent, paradoxalement, une part supplémentaire de leur agencéité (*agency*) d'emblée, plutôt que de faire l'effort herméneutique de s'approcher d'une manière « autre » de parler de la souffrance et de la violence.

Nous avons constaté les effets de cette dynamique dans nombre d'entrevues faites auprès d'autochtones mexicains. À titre d'exemple, comparons un passage tiré d'un texte zapatiste qui a fait le tour de la planète en 1994 décrivant les conditions de vies au Chiapas, et une interaction concrète avec un homme vivant les conditions décriées par les cadres de l'EZLN [Armée zapatiste de libération nationale] :

Bienvenue à San Cristóbal de Las Casas, ville *coloniale*, disent les *coletos*, mais la majorité de la population y est indienne. Bienvenue au grand marché que [le gouvernement] embellit. Ici tout se vend et s'achète, excepté la dignité indienne; ici tout est cher, excepté la mort... Mais ne vous arrêtez pas, continuez votre route et jugez avec fierté de l'infrastructure touristique [...]. *Vous avez fait le compte? Oui? C'est exact* : il y a quelque 7 chambres d'hôtel pour 1000 touristes, alors qu'il y a 0,3 lit d'hôpital pour 1000 habitants. (EZLN, 1994)

Comparons cette mise en récit « savante » produite par les cadres zapatistes avec la suivante, tirée de nos notes de terrain, relatant un échange avec Juan, un paysan autochtone tseltal en 1996 :

Juan : De quoi veux-tu que je parle?  
 M.H. : De la vie au village, de l'armée, des ARICs<sup>2</sup>, de la situation ici...  
 Juan : Mais je ne sais pas quoi dire, je ne sais pas comment le dire. Mon espagnol n'est pas très bon...  
 M.H. : Ça ne fait rien, petit à petit nous y arriverons.  
 Juan : Mais je n'ai pas vraiment d'opinion, je ne sais pas vraiment ce qui se passe...  
 M.H. : Tu ne sais pas ce qui se passe dans ton village?  
 Juan : Si, je sais ce qui se passe, mais je ne sais pas comment l'expliquer.  
 M.H. : Et les zapatistes, pourquoi luttent-ils?  
 Juan : Les mots me manquent, demande à Elizeo. Lui il sait expliquer ces choses-là.

La disqualification, et l'autodénigrement, des mises en récits locaux met en lumière non pas un déficit local de perception, mais plutôt des lacunes importantes dans notre approche au témoignage, dans notre capacité à comprendre les manières locales de parler de la souffrance et de la violence, de même que les explications locales formulées pour donner un sens (dans certains cas politique) à cette souffrance et à cette violence.

### Discours locaux et violences non-agentielles

Il existe une littérature grandissante traitant des manières autochtones et populaires de parler de la violence directe (Riches, 1986; Aijmer et Abbink 2000; Beucage, 2008). Il reste encore beaucoup de travail à faire pour étendre ces acquis ethnographiques à la mise en récit de souffrances liées à des violences moins directes, notamment en documentant les mises en discours locales de formes de violences dont les causes sont supposément « opaques » aux acteurs qui en souffrent. Construisant sur quelques études de cas décrivant de telles mises en récits (Auyero, 2006; Masquelier, 2006; Wolseth, 2008), il semble que nous puissions commencer à mettre en lumière la richesse de ces productions discursives en nous intéressant à leur rhétorique. Un pas dans cette direction est d'identifier quelques figures de style proéminentes dans la manière dont les autochtones de Mésoamérique parlent de la violence et de la souffrance. Comme nous l'avons vu, une telle recherche trouve son sens dans la réponse qu'elle propose face à un préjugé tenace au sein des sciences sociales et au sein de groupes militant pour la justice sociale. Ce préjugé veut que les populations les plus marginalisées, les populations chez qui la souffrance sociale est la plus intense et la plus concentrée, sont aussi les populations qui seraient « conceptuellement » les moins bien équipées pour témoigner des causes sociales et de la structuration sociale de la violence qui les afflige.

Johan Galtung, probablement le plus important penseur de la violence au xx<sup>e</sup> siècle, soulignait les difficultés associées à la perception des violences qu'il définissait comme « non-agentielles », c'est-à-dire des violences qui sont davantage le produit de l'organisation générale d'une société que de la volonté d'acteurs « coupables »

<sup>2</sup> Membres de l'Association rurale d'intérêt collectif.

facilement identifiables (Lawler, 1995). Il suggère, dans un texte fondateur sur la question, que la violence structurelle opère indépendamment des perceptions qu'en ont, ou non, ses victimes (Galtung, 1969). L'observation est en partie juste, mais elle vient aussi nourrir indirectement le préjugé de l'aliénation des classes souffrantes, de la souffrance « incorporée » mais non pensée. Elle représente les sujets locaux comme mal équipés pour penser et communiquer leur souffrance de manière politiquement pertinente. Les exclus se trouvent voués, sans l'intervention d'un sujet politique savant et « conscientisé », à vivre cette souffrance sur le mode du tragique, ou comme quelque chose d'« incorporé » (*embodied*) mais difficilement mis en discours.

Le travail de remonter les longues et complexes chaînes liant la souffrance tragique à des causes structurelles, tâche que s'approprient souvent les détenteurs du pouvoir de nomination qui veulent témoigner au nom des exclus, permet en effet de dévoiler certains rapports violents imbriqués dans des rapports sociaux complexes (Farmer, 2003; Moodie, 2006; Auyero et Swistun, 2007; Benson, Fisher et Thomas, 2008). Mais une épistémie qui se détache des discours locaux, de leur manière propre de témoigner et d'expliquer la violence et la souffrance, ouvre la porte à une autonomisation possible du point de vue du chercheur par rapport à celui des sujets. Elle établit un contraste entre l'interprétation du chercheur et celle d'acteurs supposément « aveuglés », « dominés symboliquement » ou « aliénés » par des processus sociaux prétendument opaques mais qui produiraient néanmoins des effets de violence dans leur vie.

Pour donner une place plus grande aux perspectives locales dans l'étude de la violence structurelle, nous avons mené ces dernières années des recherches dans diverses régions autochtones du Mexique et du Guatemala. L'intention, dans chaque cas, était de documenter ethnographiquement les discours autochtones sur la violence et la souffrance pour mettre en évidence la diversité des manières dont ces souffrances (et leurs causes) s'inscrivent dans l'imaginaire social local. Prenant comme point de départ empirique une variété de phénomènes qui pourraient être qualifiés d'*effets de violence* tels la souffrance physique, la malnutrition, la dissolution des réseaux de solidarité, la présence d'agents répressifs comme l'armée et la police dans la région, l'appauvrissement économique, la perte de terres, etc., nous avons tenté de comprendre la manière dont ces conséquences (possibles) de la violence ont été mises en discours. À n'en pas douter, ces discours se présentaient selon une variété de registres : celui du tragique (« c'est vraiment la malchance qui s'abat sur nous »), celui de la responsabilité morale individuelle (« les gens travaillants ont toujours de quoi manger »), celui de la magie (« nous avons perdu notre récolte car nous n'avons pas fait le rituel de San Marcos proprement » ou cas d'attaques shamaniques), ou encore celui de la responsabilité collective face à notre propre souffrance (« la communauté est pauvre car nous sommes divisés »).

Parmi ces nombreuses narrations, il a été particulièrement intéressant de constater que plusieurs des effets de la violence structurelle étaient aussi représentés sur le registre du politique. En nous basant sur les données recueillies et sur quelques exemples probants tirés de la littérature, nous allons tenter ici de dresser une certaine typologie de ces mises en discours politiques de la souffrance vécue par les Tlapanèques et les Mayas rencontrés. Cette typologie nous aidera à mieux cerner la diversité des témoignages locaux sur les effets de la violence structurelle, à mieux identifier les outils analytiques pertinents pour les reconnaître et, finalement, à aborder de manière critique des préjugés d'« opacité » de ces violence, d'« aliénation » des groupes souffrants et de « conscientisation », qui ne s'avérera souvent qu'une recodification des discours locaux...

### Les interprétants de la souffrance

Prenons comme point de départ empirique une expression, assez ordinaire, d'effets de violence dans laquelle ces derniers se trouvent détachés des « longues chaînes causales » qui les conditionnent. Il s'agit d'une phrase prononcée au passage par une femme maya guatémaltèque qui s'exprimait sur la brusque montée des prix du poulet à l'été 2007, événement qui avait suscité l'indignation générale.

Ici au Guatemala nous devons travailler dur pour pouvoir manger, et cela ne va pas changer car la situation économique est difficile.

Ce vague référent à la « situation économique » n'explique pas la difficulté de la vie, il demande plutôt une élucidation, qui ne viendra pas dans le récit en question mais qui hante ce dernier. Il manque, pourrions-nous dire,

un *interprétant*, un pont entre la souffrance vécue et des processus non-agenciels, non visibles, et non connus, qui causent cette souffrance. La tradition du témoignage savant « au nom des souffrants » héritière de Las Casas a surtout mis l'accent sur le rôle du chercheur ou de l'activiste, considérés comme seuls interlocuteurs légitimes du champ du pouvoir, dans ce processus d'élucidation. Mais, ce faisant, notre compréhension de la nature et de la diversité des interprétants mobilisés dans le parler ordinaire s'est trouvée sérieusement amputée.

Nous pouvons comprendre, ici, un interprétant comme une stratégie discursive visant à éclaircir le sens d'un événement ou d'une situation par un renvoi à des significations qui lui sont liées (Eco, 2006, p. 100). Ces liens entre les significations peuvent être de divers ordres<sup>3</sup>. J'en identifierai trois, qui semblent pertinents ici. Il s'agit des liens de personnification, dans lesquels la souffrance causée par une institution est comprise comme la souffrance causée par un représentant de cette institution; la métonymie, où les causes complexes d'une souffrance sont représentées par l'une de leurs manifestations matérielles empiriques; ou des liens d'antithèse, qui comprennent la souffrance à travers un référent utopique exempt de cette même souffrance. Comme nous le verrons, en élucidant les effets de violence par l'un ou l'autre de ces processus discursifs, la dimension politique du témoignage « ordinaire » face aux effets de la violence structurelle devient plus visible ethnographiquement.

### La personnification

J'ai eu l'occasion de faire l'objet d'une personnification le jour où, prenant part à une assemblée de caféiculteurs autochtones, j'ai été accusé d'être un « espion de la bourse de New York ». On m'accusait d'être venu dans la région pour y recueillir des renseignements visant à manipuler le cours du café à l'avantage des multinationales de transformation et au désavantage des petits producteurs. Ce processus discursif permettait de comprendre, et de condamner, une structure complexe – le marché international du café – source de ce que l'on pourrait facilement qualifier de « violence économique » envers les petits producteurs (Hébert, 2006 et 2010) à travers un référent simple : celle d'un étranger venu travailler dans la région.

Un exemple de personnification peut-être encore plus probant a été observé par June Nash dans les hautes terres du Guatemala. L'auteur, qui s'est intéressée aux transformations subies par la figure de Judas dans les processions de la Semaine Sainte chez les Mayas depuis plusieurs années (Nash, 1968) a constaté, en 1994, que ce dernier avait acquis de nouvelles caractéristiques suite à un conflit forestier local :

Le dimanche, lorsque vint le temps de promener Judas autour du village à dix heures du matin, la corde de son effigie pendue au clocher fut coupée sans cérémonie et Judas fut monté sur le dos d'un cheval. [Comme les années précédentes] il portait toujours une chemise aux couleurs vives et des pantalons de jogging, mais cette fois, fixé au sommet de sa tête rose vif, se trouvait un casque de sécurité bleu. Lorsque j'ai demandé la signification de ce costume, le gardien de Judas me répondit « C'est un employé du gouvernement » et son assistant ajouta « Oui, un garde forestier ! » et tous deux se mirent à rire. L'identité de Judas gravitait maintenant autour d'un conflit spécifique entre les Mayas et le gouvernement. De nouvelles lois avaient récemment limité la coupe d'arbres; de plus [...] les gardes forestiers étaient réputés demander des pots de vin aux contrevenants tout en confisquant leur bois pour le revendre eux-mêmes. (Nash, 1994, p. 53, traduction libre)

<sup>3</sup> Une idée de la gamme des interprétants nous est donnée par Eco (2006, p. 100) :

Au niveau lexical, l'interprétant pourrait [...] être un synonyme [...], un signe dans un autre système sémiotique (je peux interpréter le mot *bois* en faisant voir le dessin d'un bosquet), le doigt pointé sur un objet isolé qui est montré comme représentant de la classe des objets auquel il appartient (pour interpréter le mot *bois* j'indique un bout de bois), une définition, une description. Selon Pierce, l'interprétant peut même être un discours complexe qui traduit mais aussi développe de manière inférentielle toutes les possibilités logiques impliquées par le signe [...].



Que la figure de Judas en vienne à se confondre avec celle d'un employé du gouvernement indique non seulement une condamnation des violences directes commises par un individu en particulier (comme l'extorsion dans ce cas-ci) mais également un rapport plus complexe aux institutions, une mise en discours des injustices perçues comme imbriquées dans la bureaucratie légale et administrative de l'État lui-même. À cet égard, nous avons recueilli au Chiapas, toujours dans la zone maya, le récit suivant des expériences d'une communauté qui tentait de faire reconnaître ses terres en cheminant à travers la bureaucratie du Secrétariat de la réforme agraire mexicain :

Les autorités éjidales, lorsqu'elles désirèrent demander d'autres terres au Secrétariat de la Réforme agraire, ont dû aller présenter leurs papiers là-bas. Sur ces actes et ces accords, les autorités avaient indiqué qu'elles désiraient des terres pour que travaillent les paysans. Mais voici ce que leur répondit le Secrétariat : *C'est bien, nous allons vous donner les terres que vous demandez. Laissez-nous vos papiers et revenez dans quinze jours. Nous allons y jeter un coup d'œil puis nous allons vous entendre en audience.* [...] Les autorités de l'ejido sont revenues quinze jours plus tard et, une seconde fois, on leur a raconté la même histoire. On leur a dit que le patron avait dû se rendre à Mexico et le commis leur a demandé de revenir dans une vingtaine de jours. Et ainsi le temps a passé, et passé. C'est ainsi que les gens, beaucoup de gens, et pas seulement dans une communauté mais de tous les côtés, se rendent compte que tout ceci n'était que tromperie.

Pour Alfonso, prendre conscience du fait que les démarches institutionnelles n'étaient que « tromperies » ne laissa qu'une seule option aux paysans : celle de s'organiser et d'agir hors des canaux officiels.

### La métonymie

L'expression métonymique par excellence du système capitaliste est sans doute l'« argent ». Par exemple, dans une étude menée dans les années 1980, période où plusieurs Mayas guatémaltèques se trouvaient nouvellement soumis à une économie monétarisée, un homme expliquait de la manière suivante le malaise qu'il ressentait face à la vie urbaine :

Je me sentais plus tranquille [à la campagne], parce que là-bas nous n'avions pas à tenter de joindre les deux bouts et toujours compter comme c'est le cas aujourd'hui. Aujourd'hui si on dépense de l'argent pour une chose, on se retrouve sans argent lorsque vient le temps d'en acheter une autre. Dans la capitale tout est argent, pour vivre il faut constamment dépenser, et moi je me sens opprimé. (Bastos et Camus, 1994, p. 115)

Au Chiapas, il a été possible d'observer des réflexions semblables sur la violence des institutions, ancrées dans une référence à un objet matériel symbolisant ces dernières. Dans une communauté zapatiste où j'ai séjourné, par exemple, une façon commune, pour les jeunes hommes, d'aborder la question du caractère répressif de l'État mexicain était de produire, d'entrée de jeu, les lettres de citation à comparaître qu'ils avaient reçues. Le contenu des lettres, en général, était incompréhensible, dans la mesure où les accusations ne se lisaient que comme une litanie de numéros d'articles et d'alinéas. Par contre, la lettre elle-même, comme objet, servait immanquablement de tremplin pour une narration sur la nature injuste du système judiciaire mexicain, sur les abus perpétrés par les soldats, sur les autochtones incarcérés et maltraités dans les prisons de la ville, et sur le caractère discriminatoire de procédures judiciaires se déroulant uniquement en espagnol, une langue difficilement accessible aux autochtones de cette région reculée.

Chacune des entrevues réalisées dans les communautés mayas de la *Selva Lacandona* traitant de questions de marginalité a été marquée par un moment où nos informateurs ont simplement interrompu leur récit pour nous inviter soit à simplement *regarder* autour de nous, soit à nous remémorer des choses que nous aurions vues ou vécues dans ces communautés. « Regarde nos réserves de maïs », dit un informateur en montrant quelques sacs empilés dans un coin, « c'est tout ce que ma famille a pour survivre jusqu'à la prochaine récolte. » « Viens visiter la clinique », nous dit un autre autochtone, « tu verras que les seuls médicaments que nous envoie le gouvernement sont des Valium. » « Regarde cette documentation que nous a laissée le promoteur de santé du gouvernement. Elle ne contient rien d'autre que des incitations à contrôler les naissances. Comme si le gouvernement voulait nous éliminer en stérilisant nos femmes. »

Les dépliants, les réserves anémiques de maïs, les tablettes vides de la clinique du village deviennent, par leur matérialité, des signes tout aussi opératoires que ne le sont des concepts plus abstraits comme « exclusion »,

« violence », « marginalité ». La lutte pour garnir le dispensaire, pour avoir de l'eau potable, pour avoir accès à des terres, devient autant d'occasions pour la narration de la souffrance vécue dans les communautés.

### L'antithèse

Un récit qui circule dans l'un des villages chiapanèques que j'ai visités parle d'un lieu utopique où les souffrances économiques et politiques, qui ont peut-être culminé en 1995-1996 mais qui persistent jusqu'à ce jour, trouveront leur terme. Il existerait, selon un informateur, près de la frontière du Guatemala une terre de 1 400 hectares aux mains des zapatistes. Selon lui, un jour prochain, les autochtones quitteront la *Selva Lacandona* où « il n'y a plus rien à espérer ». Les autochtones se dirigeront alors vers ce lieu où il y a une ville « de la grosseur de San Cristobál », nommée Juan Gómez, entièrement peuplée de Tseltals. Cet homme dit que les préparatifs en vue de ce voyage ont déjà commencé et que l'on essaie d'apprendre certains métiers, comme faire du pain, aux habitants du village.

Cette ville utopique dotée d'une école, de chemins et d'électricité constitue une image-souhait particulièrement forte dans la mesure où elle combine la représentation idéalisée que se font plusieurs Tseltals d'une vie communautaire harmonieuse avec l'image de la prospérité matérielle « moderne ». Elle sert à illustrer, lorsqu'elle est mobilisée comme récit, tout ce qui « manque » dans la communauté aux yeux de ses habitants.

### Conclusion

Si elles peuvent être similaires dans leurs effets somatiques, la violence directe et la violence structurelle s'inscrivent différemment dans les discours. Cette différence a souvent mené les auteurs à en conclure que les processus de la violence structurelle sont « opaques » aux acteurs, que ces derniers vivent la violence structurelle sur un mode tragique et qu'il incombe aux chercheurs ou aux activistes de témoigner au nom des victimes de ces violences indirectes afin de sensibiliser les politiques et l'opinion publique. Cette posture court-circuite tout un processus d'élucidation des causes et des formes de la souffrance pourtant observable dans le parler ordinaire, dans les narrations locales. La forme de ces productions discursives est distincte de celle des narrations qu'utilisent les détenteurs du pouvoir de nomination ou du pouvoir institutionnel pour parler de la souffrance des exclus, ou pour la comprendre. Comme les exemples cités plus haut l'illustrent, cette élucidation s'appuie très souvent sur un fait empirique qui se donne aux acteurs : la souffrance. Elle tente ensuite d'en comprendre les processus, l'ampleur, les déterminants et les agents effectifs. Cette élucidation requiert un réseau complexe d'interprétants que nous les chercheurs – pris dans notre paradigme définissant ce qui constitue ou non une « théorisation » mise en récit intellectuellement et politiquement opérationnelle du social – avons parfois peine à reconnaître comme tels. Un « Judas » déguisé en garde forestier, une ancienne lettre de mise en demeure conservée précieusement dans un étui de plastique et montrée aux visiteurs, une invitation à « venir voir » la pauvreté des réserves de maïs pour l'année, l'accusation lancée contre un étranger d'être un « espion de la bourse de New York », le rêve d'une « ville maya » utopique : voilà autant d'interprétants qui, sans théoriser directement la violence, en circonscrivent l'étendue, en élucident les ramifications.

Comprendre ces interprétants de la violence et de la souffrance est non seulement un défi de compréhension interculturelle, mais aussi un devoir pour tous ceux qui professent une option préférentielle pour les souffrants, une posture critique face aux iniquités sociales. Réduire les représentations locales en les rendant commensurables avec des construits théoriques exogènes sous prétexte que cette recodification est nécessaire pour alerter, sensibiliser ou mobiliser un public en position de « faire quelque chose » pour changer la situation nous coupe inévitablement d'une compréhension des réponses locales à la violence et à la souffrance. Mettre à jour les modes de connaissance et d'expression à l'œuvre dans le parler ordinaire, les manières de témoigner de la souffrance et de se représenter ses causes, nous ouvre une porte sur la compréhension des formes multiples de la subjectivité politique et des manières de l'exprimer. En ce sens, la communication de la souffrance doit déboucher sur un dialogue interculturel plus riche que la simple compassion. Le sujet qui témoigne n'est pas réductible à sa souffrance, ni à sa subjectivité politique par ailleurs. C'est pour cette raison que le témoignage des détenteurs du pouvoir de nomination de la souffrance « au nom » des sujets souffrants ne peut qu'être une solution partielle et insatisfaisante. Nous pourrions dire la même chose de la « traduction » par les sujets eux-mêmes de leur expérience dans des narrations mobilisant des catégories et des formes discursives étrangers qui les contraignent à

se présenter comme des « sinistrés », des « pauvres », des « assistés », des « bénéficiaires » ou toutes autres catégories qui les emprisonnent dans des positions de souffrants. Au contraire, l'effort herméneutique que demande la compréhension des narrations locales de la souffrance doit aller au-delà de l'expérience de la souffrance, il n'est qu'un premier rapprochement vers les mondes locaux marginalisés. Ainsi, la zone de communication possible que nous avons identifiée entre ce que les sujets perçoivent comme violent et les structures narratives recevables par le pouvoir institué doit s'étendre, mais non plus par un travail de traduction à la charge des sujets souffrants. Les efforts, à la Las Casas, de recodification de ces souffrances locales visant à rendre ces dernières intelligibles dans le champ du pouvoir sont louables, mais souvent victimisantes. Cette zone de communication possible doit plutôt s'étendre en devenant plus inclusive des mises en récits locaux de la violence et de la souffrance. Les efforts requis pour surmonter le manque de familiarité du public avec ces discours, le vertige de leur diversité, de même que nos préjugés à ces manières non doxiques de parler de la violence et de la souffrance seront plus que compensés par les avenues qu'ils nous ouvriront pour dépasser la fatigue compassionnelle ressentie par le public, l'homogénéisation discursive du « dépendant » de l'aide humanitaire ou du pauvre, et le formatage médiatique qui transforme tôt ou tard la souffrance et la violence en biens de consommation pour leur auditoire.

### Références bibliographiques

- Aijmer, G. et Abbink, J. (2000). *Meanings of violence. A cross-cultural perspective*. Oxford : Berg.
- Auyero, J. (2006). The political makings of the 2001 lootings in Argentina. *Journal of Latin American Studies*, 38, 241-265.
- Auyero, J. et Swistun, D. (2007). Confused because exposed. Towards an ethnography of environmental suffering. *Ethnography*, 8(2), 123-144.
- Bastos, S. et Camus, M. (1994). *Sombras de una batalla. Familias despazadas por la violencia en la Ciudad de Guatemala*. Guatemala : FLACSO.
- Beaucage, P. (2008). La violence dans le discours chez les Nahuas du Mexique : Les mythes, les récits, les anecdotes. Dans P. Beaucage et M. Hébert (coord.) *Images et langages de la violence en Amérique latine* (p. 13-33). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Benson, P., Fisher, E. et Thomas, K. (2008). Resocializing suffering. Neoliberalism, accusation, and the sociopolitical context of Guatemala's new violence. *Latin American Perspectives*, 35(5), 38-58.
- Bezerra, R., Jalloh, S. et Stevenson, J. (1998). Formulating hypotheses graphically in social research. *Quality and Quantity*, 32, 327-353.
- Carrithers, M. (2005). Why anthropologists should study rhetoric. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), 577-583.
- Duviols, J.-P. (dir.). (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Buenos Aires : Stockcero.
- Eco, U. (2006). *Dire presque la même chose*. Paris : Grasset.
- EZLN (1994). Chiapas : Le sud-est en deux vents, une tourmente et une prophétie. Dans M.-J. Nadal (compilatrice), *À l'ombre de Zapata* (p. 115-142). Outremont : La Pleine lune.
- Farmer, P. (2003). *Pathologies of power*. Berkeley : University of California Press.
- Feit, H. (2001). Hunting, nature, and metaphor: political and discursive strategies in James Bay Cree resistance and autonomy. Dans J. Grim (dir.), *Indigenous traditions and ecology* (p. 411-452). Cambridge : Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School and Harvard University Press.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Hébert, M. (2006). Ni la guerre, ni la paix: Campagnes de « stabilisation » et violence structurelle chez les Tlapanèques de la *Montaña* du Guerrero (Mexique). *Anthropologica*, 48(1), 29-42.

- Hébert, M. (2010). Les chemins globalisés de la violence : de la main de fer du militaire à la main invisible du marché dans la *Montaña* du Guerrero. Dans M.-F. Labrecque, M. Boulianne et S. Doyon (coord.), *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée* (p. 177-206). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Las Casas, F. Bartolomé de (1999 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid : Editorial Castalia.
- Lawler, P. (1995). *A Question of values, Johan Galtung's peace research*. Boulder : Lynne Rienner.
- Martin, P. (2010). Genre, violence et citoyenneté dans l'État de Oaxaca. Dans M.-F. Labrecque, M. Boulianne et S. Doyon (coord.), *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique* (p. 207-235). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Masquelier, A. (2006). Why Katrina's victims aren't refugees: musings on a 'dirty' word. *American Anthropologist*, 108(4), 735-743.
- Moodie, E. (2006). Microbus crashes and Coca-Cola cash: the value of death in 'free-market' El Salvador. *American Ethnologist*, 33(1), 63-80.
- Nash, J. (1968). The passion play in Maya indian communities. *Comparative Studies in Society and History*, 10(3), 318-327.
- Nash, J. (1994). Judas transformed. *Natural History*, 103(3), 46-53.
- Riches, D. (dir.). (1986). *The Anthropology of violence*. Oxford : Basil Blackwell.
- Sahlins, M. (1999). *Waiting for Foucault*. Chicago : Chicago University Press.
- Saillant, F. (2011). Droits humains et témoignages : l'épreuve de la culture. *Alterstice*, 1(2), 3-8.
- Tomlison, B. (1999). Intensification and the discourse of decline. A rhetoric of medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 13(1), 7-31.
- Wolseth, J. (2008). Everyday violence and the persistence of grief: wandering and loss among honduran youths. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 13(2), 311-335.