SOUS LA DIRECTION DE
André Corten
AVEC LA COLLABORATION DE
Anne-Élizabeth Côté

La violence dans l'imaginaire latino-américain

KARTHALA - PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

La violence dans l'imaginaire latino-américain

EUROPE

LES ÉDITIONS KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris
Téléphone : (33) 01 43 32 15 59
Courriel : karthala@orange.fr

CANADA

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450
Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone : 418-657-4399
Télécopieur : 418-657-2096
Courriel : puq@puq.ca • Internet : www.puq.ca

Diffusion / Distribution :
PROLOGUE INC.
1650, boulevard Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec) J7H 1N7
Téléphone : 450-434-0306 / 1 800 363-2864

DANGER
LE PHOTOCOPILLAGE TUE LE LIVRE

La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

SOUS LA DIRECTION DE
André Corten

AVEC LA COLLABORATION DE
Anne-Élizabeth Côté

La violence dans l'imaginaire latino-américain

Préface de Sergio Adorno

2009
Éditions Karthala – Presses de l'Université du Québec

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre :

La violence dans l'imaginaire latino-américain

Publ. en collab. avec Karthala.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-1573-4 (Presses de l'Université du Québec)
ISBN 978-2-8111-0079-7 (Karthala)

1. Violence – Amérique latine. 2. Représentations sociales – Amérique latine. 3. Imaginaire.
4. Violence – Aspect politique – Amérique latine. I. Corten, André. II. Côté, Anne-Élizabeth.

HN110.5.Z9V5 2008 303.6098 C2008-942352-6

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
grâce à l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Cet ouvrage a été publié avec le concours
du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Mise en pages : François Gauthier

Couverture – Réalisation : Monique Danet – Schuller-Graphic
– Illustration : Benoît Gagnon, *Organi-cité*, 2008

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2009 9 8 7 6 5 4 3 2 **1**

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
© 2009 Éditions Karthala – Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 1er trimestre 2009
Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada
Imprimé au Canada

Les auteurs

BEAUCAGE Pierre, professeur émérite au Département d'anthropologie, Université de Montréal.

CARRIER Michel, postdoctorant, chargé de cours sciences des religions, Université du Québec à Montréal.

CORTEN André, professeur titulaire, Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

CÔTÉ Anne-Élizabeth, maîtrise, Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

DA COSTA FAUSTINO Tania, maîtrise, Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

DE LA FUENTE Manuel, professeur, Faculté des sciences économiques, Université Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivie. Coordonnateur régional NCCR-NS IP8 en Amérique du Sud.

DORAN Marie-Christine, professeure adjointe, École d'études politiques, Université d'Ottawa.

FRIDMAN Viviana, professeure associée, Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

GIMÉNEZ MICÓ José Antonio, Associate Professor, Classics, Modern Languages and Linguistics, Université Concordia.

GIRARD-LEMAY Julie, doctorante, Département de philosophie, Université du Québec à Montréal.

HÉBERT Martin, professeur agrégé, Département d'anthropologie, Université Laval.

HUART Catherine, maîtrise, Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

MALPICA Eduardo, maîtrise, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

MIDY Franklyn, professeur honoraire, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

MOLINA Vanessa, doctorante, École d'études politiques, Université d'Ottawa.

NADAL Marie-José, professeure associée, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

NANTEL Lyne, maîtrise, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

OEHMICHEN BAZÁN Cristina, chercheure, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

PEÑAFIEL Ricardo, postdoctorant, Institut d'Étude du Développement Économique et Social (IEDES), Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Chargé de cours, Université du Québec à Montréal.

Préface

Sergio ADORNO*

Contrairement à ce que l'on pourrait croire *a priori*, la violence n'est pas un phénomène récent dans l'histoire des sociétés latino-américaines. Elle appartient à l'héritage colonial, des narrations mises à jour dans la mémoire collective font référence à des « temps immémoriaux », ce qui suggère que la violence a été enracinée dans les relations quotidiennes du passé, devenant une ressource fréquente dans les conflits politiques. Cruauté et brutalité semblaient même propres au monde colonial. Les analyses de Taussig[1] et de Todorov[2] sur les relations entre la terreur et la violence suggèrent des pistes pour confirmer cette interprétation. Taussig a étudié l'exploitation du caoutchouc à Putumayo, en Colombie. Todorov, à son tour, a étudié le processus de conquête du Mexique. Ces deux études révèlent l'enracinement de la violence dans la formation des peuples colonisés. Dans l'étude de Todorov, elle résulte du manque de communication entre autochtones et colonisateurs, ce qui a stimulé l'usage de la terreur comme technique de domination. Dans l'étude de Taussig, la violence ne résulte pas du manque de communication, mais relève de processus narratifs – histoires quotidiennes, transmises de génération en génération –, qui contribuaient à la pratique récurrente de la torture. Un texte classique de la sociologie politique brésilienne[3] indique combien, dans la société rurale traditionnelle du XIXe siècle, même après l'accès à

---

* Département de Sociologie et *Núcleo de Estudos da Violência da USP* - NEV-CEPID/USP (Centre d'Études de la Violence de l'Université de São Paulo, au Brésil). Traduction du portugais par Tania Faustino da Costa.

1. Taussig Michel, *Shamanism, colonialism and the wild man*, Chicago, University Press, 1987.
2. Todorov Tzvetan, *Conquete de l'Amérique*, Paris, Seuil, 1982.
3. Franco Maria Sylvia de Carvalho, *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo, Ática, 1984.

l'indépendance nationale, les ajustements violents n'étaient pas sporadiques, ni extraordinaires ou exceptionnels. Ils étaient associés à des événements banals, propres à la vie commune, aux relations familiales, de voisinage ou de coopération. On les retrouve dans les activités ludiques et les complexes opérations de l'imaginaire collectif capables de produire la codification des valeurs fondamentales de la culture. La violence se présentait donc comme habituelle, institutionnalisée – c'est-à-dire liée à des comportements socialement attendus devant la confrontation entre forts et faibles – et, dans cette mesure, elle apparaissait moralement nécessaire, soit comme forme de vengeance personnelle, soit comme restitution des sens et significations attribués à l'ordre social.

Dans différentes sociétés latino-américaines, les histoires se répètent. Dans la sphère politique et publique, jamais les élites politiques ou économiques n'ont lésiné sur l'usage d'une force abusive pour refréner des rébellions populaires, des protestations collectives, des luttes sociales qui opposaient des travailleurs et des citoyens ordinaires à leurs adversaires. Il suffit de répertorier la violence et ses victimes dans les grèves, les manifestations de rue et pendant les campagnes électorales pour s'en convaincre. La violence contre des candidats à des postes électifs, qui bien souvent a connu de fatals dénouements, a été fréquente dans ces sociétés et n'a pas disparu malgré l'émergence de la démocratie en Argentine, au Chili, au Brésil, en Colombie, au Pérou, en Bolivie, au Venezuela, en Amérique du Sud et dans presque toutes les sociétés de l'Amérique Centrale. Dans les périodes où les dictatures militaires étaient en vigueur, la torture, les persécutions, les menaces, les assassinats, la clandestinité et l'exil forcé ont contribué à la liquidation implacable de la dissidence politique. Les récits des persécutés et la mémoire collective, mis à jour à travers des publications, l'iconographie (en particulier la filmographie contemporaine), des débats publics, des reportages dans les médias électroniques et dans la presse, et surtout à travers un espace privilégié – Les « Comissões de Verdade » (*Comissions de Vérité*) – dévoilent ce côté récurrent des relations politiques dans ces sociétés.

Dans la sphère des relations privées, il n'en va pas différemment. La violence reste transversale à différentes dimensions, réglementées ou pas, de l'existence collective. Depuis l'ère coloniale, la famille, qui se présente dans l'imaginaire collectif comme un espace de protection, de confort émotionnel et d'éducation à la vie adulte, a été un espace dangereux pour les femmes, les enfants et les adolescents. Auparavant, il n'était pas rare que des tribunaux familiaux soient constitués selon les us et coutumes du patriarcat pour juger des membres mal-aimés, et surtout des femmes sur lesquelles pesaient des soupçons d'infidélité conjugale. Sans droit à une

défense, elles étaient fréquemment condamnées à la mort. Proclamée dans l'espace familial, l'exécution de la sentence se faisait sur la place publique, comme affirmation de l'autorité et du pouvoir. Qu'il s'agisse du passé colonial ou du quotidien de nos sociétés démocratiques, les femmes restent les victimes de la violence dans les relations de genre, avec leurs conjoints ou leurs compagnons. La mort laisse des traces physiques et psychiques qui parcourent l'imaginaire collectif. En relation au passé, ces formes de violence ne peuvent plus être enfermées dans l'espace des relations interpersonnelles, comme si elles renvoyaient exclusivement à la sphère intime de la conjugalité et de la famille. Présente dans le débat public, la violence dans les relations de genre se présente de plus en plus politisée, introduisant ainsi des nouveaux langages dans l'imaginaire politique des sociétés latino-américaines.

Plusieurs autres scénarios pourraient être invoqués, comme la violence dans les écoles, la violence dans les rues, dans la circulation par exemple, la violence dans les relations interethniques, la violence dans les relations inter-générations, la violence potentialisée par l'homophobie et par la misogynie. Toutes ces violences sont chargées de sens et de signification. Toutes traduisent des façons d'exprimer des relations de force entre groupes porteurs d'identité propre. Toutes font référence à la façon dont, dans les sociétés latino-américaines, les différences sociales se convertissent en inégalités de pouvoir, instituent des relations hiérarchiques qui réglementent l'accès différentiel aux droits, à la participation et à la représentation politique et culturelle. Toutes compromettent le futur et la stabilité de la vie démocratique.

Cependant, c'est dans la sphère de la criminalité urbaine que la violence en tant que langage devient de plus en plus monnaie courante. La peur collective et l'insécurité publique sont ses faces les plus visibles. Les sondages d'opinion publique ont montré que le crime se situe parmi les premières et les principales préoccupations du citoyen ordinaire. Chacun en particulier a une histoire à raconter. L'un a déjà été victime d'un vol dans un transport collectif, un autre a déjà eu sa résidence pillée, le véhicule privé d'un troisième a été volé. Quand on n'est pas le protagoniste immédiat des faits, on en a entendu parler dans son cercle intime : la victime est quelqu'un de la famille, un voisin, l'enseignant de l'école, la femme de ménage, le commerçant du coin, le chauffeur de taxi connu, une personnalité publique, qui devient familière à travers la proximité dans le temps et dans l'espace créée par la presse et les médias électroniques. La rumeur n'est pas lointaine.

Il y a aussi ceux dont les histoires sont plus dramatiques. Ils se sont retrouvés sous la menace d'un revolver empoigné par un délinquant

nerveux, le plus souvent très jeune, prêt à n'importe quoi, même à tuer au moindre soupçon de résistance. D'autres ont été victimes d'enlèvements ou ont des amis ou des membres de leur famille qui ont été victimes d'enlèvements. Ils ont vu, pendant un certain temps, parfois même très long, leur vie en suspens, en attendant des négociations tendues entre la famille, les policiers et les kidnappeurs. D'autres ont été les victimes de viols, dont l'expérience odieuse est fréquemment accompagnée de la honte, de l'humiliation, de la culpabilisation et de la stigmatisation de la victime elle-même.

Des protagonistes de ces drames sont éparpillés dans toutes les classes sociales, quoique la violence ne soit pas équitablement distribuée parmi celles-ci. Il suffit de vérifier les taux élevés d'homicides, surtout présents dans des pays comme la Colombie, le Brésil, le Venezuela, le Salvador, Puerto Rico, qui touchent prioritairement les plus jeunes et, parmi eux, les plus pauvres. Parmi les classes moyennes et privilégiées, les victimes sont symbolisées par la figure de l'adolescent en santé, fils d'un père de famille, travailleur, honnête, respectueux des lois, qui vit, en général, dans un quartier élégant et bien desservi par l'infrastructure urbaine. Dans les quartiers de la banlieue, le scénario est tout autre. La scène est composée par des habitations collectives, mal entretenues, précaires, des rues pleines de trous, sans alignement et sans éclairage, des sentiers tortueux et puants, tout rappelle la fameuse description que faisait Engels[4] des quartiers ouvriers anglais à l'époque post-Révolution Industrielle. Les protagonistes appartiennent généralement à une même classe sociale, il s'agit dans leur majorité de travailleurs urbains liés au marché informel : travailleurs autonomes, femmes de ménage, petits propriétaires de bars ou de magasins, mécaniciens, barbiers, cordonniers, esthéticiennes et autres praticiennes des instituts de beauté, auxquels viennent s'ajouter des chômeurs et des désoeuvrés de toute sorte et, même, des citoyens déjà impliqués dans la délinquance.

Ce qui a le plus d'impact dans les nouvelles véhiculées par les moyens de communication, ce n'est peut-être pas le conflit de classes ou la misère dans laquelle se trouve immergée une grande partie de protagonistes, mais bien le côté spectacle mis en scène par les médias. Là, il n'y a aucune place à la pudeur dans l'exposition des corps mutilés, nus, défigurés; il n'y a pas le plus petit respect de la vie privée des citoyens, dont la vie est rendue publique comme si on pouvait y voir avec clarté les signes de leur malheur. Les « traditionnelles » frontières entre les quartiers de classes populaires et les quartiers de classes moyennes sont embrouillées, les

4. Engels F., *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* [1845], São Paulo, Global, 1984.

favelas (bidonvilles) sont contiguës aux immeubles résidentiels récemment construits sous la poussée de la spéculation immobilière que différentes villes latino-américaines connaissent depuis la fin du dernier siècle. Il n'y a plus d'espace pour l'innocence. La nostalgie d'une ville sans violence criminelle se dissout dans le passé. Les images de pureté sont remplacées par celles du danger permanent et imminent.

Voilà les faits qui inspirent ce livre, dont l'objet est la présence de la violence dans l'imaginaire politique latino-américain. Cet ouvrage est l'aboutissement d'amples recherches sur le terrain qui ont permis la réalisation de plus de quatre cents entrevues libres, réalisées dans les capitales d'onze pays – le Venezuela, la Colombie, le Pérou, la Bolivie, le Brésil, l'Argentine, le Chili, le Mexique, le Salvador, le Guatemala et Haïti –, entre 2005 et 2006, auprès d'habitants des quartiers qui constituent ce que l'on appelle la périphérie urbaine des régions métropolitaines. Des quartiers qui, en général, présentent des profils macro-structurels très semblables, en réunissant dans le même espace géographique et social le manque d'infrastructure urbaine avec une remarquable participation des groupes sociaux démunis, ce qui résulte dans des bas indices IDH (Indices de développement humain). Bien que les sentiments d'insécurité urbaine se soient étendus à travers toutes les couches sociales urbaines, c'est dans ces quartiers que la violence acquiert ses contours les plus dramatiques. C'est dans ces quartiers, comme affirmé plus tôt, que ses protagonistes principaux – les victimes potentielles des assassinats – sont concentrées. C'est dans ces quartiers que la violence entrelace des faits quotidiens et des représentations.

Comme les sciences sociales le montrent depuis longtemps, les faits constituent des matérialisations d'actions sociales déclenchées dans un univers de valeurs. Il n'y a pas de faits indépendamment des représentations sociales, et il n'y a pas de représentations qui ne fassent pas de référence aux faits, peu importe la nature des relations entre les deux dimensions de la réalité sociale. Ce livre aborde des faits très concrets et présents dans le quotidien des quartiers observés. Il atteint un moment très précis : la transition des sociétés récemment sorties des dictatures ou de régimes autoritaires vers la démocratie. Tout en se souciant des singularités de chacune des sociétés observées – du Chili à Haïti –, s'y dégage l'idée que la construction ou la reconstruction de la vie démocratique n'a pas été suivie de la pacification interne, pour se référer aux termes élisiens [de Norbert Élias]. Au contraire, dans toutes ces sociétés, la fin de la violence d'État contre la dissidence politique a été suivie d'une véritable explosion de *violences* dans la société civile, mettant en évidence un réseau de conflits quelconques, enracinés depuis longtemps dans les tissus

sociaux et rallumant les imaginaires politiques qui circulent à travers le continent depuis l'époque de la colonisation. L'émergence du crime organisé, en particulier de la narco-guérilla, est venue accélérer ces processus de dénationalisation de la violence, encore que, à vrai dire, dans nombre de sociétés les réponses de l'État pour étouffer la violence du crime demeurent aussi violentes que celles qui avaient cours contre la dissidence politique. Dans bien des sociétés, les cycles de vengeance entre les civils et les autorités policières paraissent interminables.

À première vue, il pourrait sembler que nous sommes devant un scénario déjà connu : l'affaiblissement du pouvoir de l'État avec pour conséquence la perte du monopole étatique du contrôle de la violence et du crime. Il y a de fortes évidences pour penser que ce phénomène puisse être en cours dans les sociétés latino-américaines – sinon dans toutes, du moins dans quelques-unes où il apparaît avec plus de force. Il est également certain que l'affaiblissement de l'État n'est pas une raison suffisante pour comprendre comment et pourquoi la narco-guérilla et le crime organisé se sont enracinés si vite et avec autant de densité au sein des classes sociales à faible revenu, qui habitent plutôt les « quartiers chauds » des régions métropolitaines. Pour cette raison, une immersion dans l'« âme collective » est de plus en plus impérative, dans ces sentiments collectifs si profonds dont les récits dévoilent la violence comme dimension instituée et instituante de la culture politique.

Comme les différentes études qui composent ce livre le montrent de façon convaincante, dans l'imaginaire politique latino-américain la violence n'est pas une représentation dénuée de sens. Chacun, à sa manière et selon son découpage thématique, conteste l'hypothèse, surtout présente dans les essais politiques et philosophiques de Hannah Arendt, selon laquelle la violence est l'interruption du sens politique. Les narrations sur lesquelles s'appuient les études de ce livre cherchent, au contraire, à récupérer les sens et les significations politiques que lui sont sous-jacents. La terreur et la peur, images si fréquentes, se révèlent comme des marqueurs culturels : ils constituent des langages, parfois chiffrés, parfois explicites, qui expriment la manière dont s'organisent les relations de pouvoir dans ces sociétés, dont la violence médiatise les relations entre les forts et les faibles, ou comment les différents protagonistes font face à des changements sociaux abrupts et radicaux qui modifient mobilités, frontières, légalités et illégalismes. C'est ce que laissent entrevoir les différentes modalités de violence – violence de l'État, narco-guérilla, gangs de rue, morts violentes – à propos desquelles les narrations documentées par les chercheurs constituent des lits dans lesquels foisonnent les images de la peur, de la terreur et de l'insécurité.

Avant l'interruption, par le silence, de la politique vraie, il s'agit de documenter les relations politiques à travers leurs pores, ces flux de lumière fragmentaires qui convergent vers la même place : la place de la politique dans l'imaginaire des sociétés latino-américaines.

Avant-propos

André CORTEN
et Anne-Élizabeth CÔTÉ

La violence est à la fois évidente et insaisissable. Elle est irréfutable. Elle fait plus qu'atteindre, elle cogne. En même temps, quand on veut la toucher, quand on veut l'identifier, elle se disperse en mille éclats. En nous, hors de nous. Elle est toujours là et ailleurs. Elle est dans notre imaginaire. En Amérique latine, la violence est mémoire des disparus, elle est paranoïa des assauts à main armée dans les rues. Ce sont là les imaginaires institués de la violence, ceux qui viennent chercher les peurs. Ces imaginaires déplacent notre attention et la fixent sur des objets apparemment identifiables : la torture, l'enlèvement, le couteau, le revolver. Ils confèrent à l'espace politique son relief. Ils tracent les contours de la dictature et ceux de l'état d'insécurité.

La violence occupe les premières pages des journaux et les premières images des bulletins télévisés. Mais en dehors de cette fixation sur le sang, les cadavres, les ossuaires, il y a un mouvement continuel qui frémit sous la peau, dans les paroles, dans les hésitations de la voix. En l'occurrence ici dans les paroles recueillies lors d'enquêtes menées dans une dizaine de pays d'Amérique latine.

La violence est insaisissable parce que trop brute, elle se saisit seulement dans ses effets. Ici, ces effets sont principalement relevés dans le discours. La traque de ces « effets de violence » est l'objet de ce livre, résultat d'une recherche collective menée par une équipe d'une vingtaine de chercheurs professeurs, doctorants et étudiants de maîtrise réunis dans le Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL). Ces chercheurs sont attachés à différentes universités québécoises et latino-américaines. Ces « effets de violence » sont les seules choses que l'on peut réellement cerner dès lors qu'on ne se laisse plus

hypnotiser par certains imaginaires institués de la violence. C'est en effet à travers eux qu'on peut observer la manière dont se composent les imaginaires les plus quotidiens de la violence. Imaginaires parfois moins spectaculaires, mais incrustés dans la vie. À leur tour, c'est à travers ces imaginaires quotidiens que les gens ordinaires font le politique.

L'Amérique latine se transforme – on parle de virage à gauche. Cette transformation est sans doute le résultat d'une volonté citoyenne de lutter contre l'exclusion. Mais c'est au-delà – ou en deçà ? – de cette volonté que l'analyse se situe dans le présent livre. Il y a dans le parler ordinaire une participation au politique qui se manifeste dans des marques d'expression, dans des traces d'énonciation. S'y révèle de la violence. Le plus radical de ces « effets de violence » se note lorsque la voix suspend toute signification et que la quête de sens semble être à son maximum. On répète sans cesse les mêmes mots, dans une sorte d'hébétude. À l'autre extrême il y a cette retenue dans le parler qui fait qu'on ne veut pas en dire plus, de peur de déboucher sur une situation impossible : effets de violence – état d'urgence. Les effets de violence fondatrice ou conservatrice connotent d'abord et avant tout le politique de la chose publique. Pourtant, on verra qu'elle incorporera le politique d'une toute autre façon en partant de la maison où il n'y a rien à manger, des coups physiques et moraux dans l'univers familial, de l'attente d'un signe de Dieu, des abus les plus sordides, des fantômes qui hantent les souvenirs d'enfance...

Ne fût-ce que du point de vue politique, la violence est un des thèmes théoriques les plus larges. On tentera dans un premier temps de le circonscrire en fonction de nos objectifs. On présentera également les différents types de violence – criminalité, violence collective, violence d'État, violence familiale, etc. – ; ces types se déconstruisent souvent à l'analyse. Toutefois, ce livre est principalement le fruit d'analyse d'enquêtes concrètes. Des entrevues ont été menées dans onze pays – d'abord dans une phase de pré-enquêtes en 2005, puis en 2006 avec un instrument commun à toute l'équipe que l'on trouvera en annexe. 420 interviews libres, commençant par les souvenirs d'enfance, ont été conduites par huit chercheurs de l'équipe dans des quartiers paupérisés des capitales latino-américaines (et parfois d'autres villes), les zones rurales proches de celles-ci ainsi qu'auprès d'étudiants des universités les plus connues. Ce livre porte aussi sur l'analyse de discours plus stabilisés : discours présidentiels d'une part, discours romanesques d'autre part, ces derniers donnant accès à l'imaginaire entendu dans le sens ordinaire du terme. Il est également le fruit de discussions continues menées durant trois ans à Montréal dans le séminaire mensuel de recherche GRIPAL[1]. Ces discussions ont débouché

1. <http://www.gripal.ca>.

sur l'organisation de deux sessions dans des Congrès internationaux, l'un, l'ACFAS (Association francophone pour le savoir) en mai 2007, l'autre LASA (Latin American Studies Association) en septembre 2007.

Cette recherche – y compris les déplacements sur le terrain, Venezuela, Colombie, Pérou, Bolivie, Brésil, Argentine, Chili, Mexique, El Salvador, Guatemala, Haïti – a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH). Grâce à cet appui également, l'ensemble des textes ont été révisés par Anne-Lise Polo que nous remercions vivement.

Au terme de cette recherche, nous gardons particulièrement en mémoire les répondants qui nous ont donné de leur temps pour nous parler, parfois plus d'une heure durant. Dans certains cas, pour le faire, ces femmes ou ces hommes ont mis leur cœur à vif. Il y a de la violence dans ces rencontres. Écoutez-la. Ces rencontres ont laissé en nous des souvenirs forts, dont, pour l'aspect plus émotif, nous rendons également compte dans d'autres publications[2].

2. Corten André, *L'autre moitié de l'Amérique du Sud. Lettres à mon petit-fils*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008. Corten André et Molina Vanessa, *Amérique latine : images incandescentes*. *Violence et expression politique de la souffrance*, 2008 (à paraître).

Introduction

André CORTEN*

« ... La violence joue encore dans l'histoire un autre rôle, un rôle révolutionnaire ; que selon les paroles de Marx, elle soit l'accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs ; qu'elle soit l'instrument grâce auquel le mouvement social l'emporte et met en pièces des formes politiques figées et mortes... »

Friedrich Engels, *Anti-Dühring*[1].

« Tantôt on emploie les termes force et violence en parlant des actes de l'autorité, tantôt en parlant des actes de révolte. ... nous dirions donc que la force a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre ».

George Sorel, *Réflexions sur la violence*[2].

« Par suite de cette hostilité primaire des hommes envers les autres, la société de la culture est constamment menacée de désagrégation. »

Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*[3].

« ... le point de départ de tout contrat renvoie ... à la violence. Comme fondatrice du droit, elle n'a pas besoin d'être immédiatement présente en lui, mais elle est représentée en lui dans la mesure où le pouvoir qui

---

* Département de science politique, UQÀM.

1. Paris, Sociales, 1973 : 216.
2. Paris, Rivière, 1972 : 256-257.
3. Paris, PUF, Quadrige, 1996 : 54.

garantit le contrat est né lui-même de la violence, sinon précisément installé par la violence dans le contrat lui-même, conformément au droit ».

Walter Benjamin, « Critique de la violence[4] ».

« La prison fabrique des délinquants, mais les délinquants sont finalement utiles, dans le domaine économique comme dans le domaine politique. »

Michel Foucault[5].

Peu de mots sont aussi chargés que celui de violence. Mais quelle charge porte-t-il exactement ? Ce terme est-il porteur de sens ou de non-sens ? D'expression ou de violation du pacte de la parole ? D'évaluation négative ou d'évaluation positive ?

Alors même que la violence répressive de l'État régnait en maître en Amérique latine, un sens semblait encore pouvoir être attribué à ce qui se passait. Dans les années 1980, on espérait que la stigmatisation de la violence des États bureaucrato-autoritaires[6] – en particulier ceux d'Argentine, du Brésil ou du Chili – permettrait de penser un renouveau de la démocratie[7]. C'est face à la violence d'État que pouvait se justifier la violence de la résistance armée qui n'avait pas eu, faut-il le remarquer, comme terrain principal d'action ces trois pays, mais bien une autre partie du sous-continent : le Pérou, la Colombie, le Nicaragua, El Salvador, le Guatemala et quelques zones du Mexique[8]. Les choses ne sont plus tout à fait aussi tranchées aujourd'hui.

4. *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000 : 225.
5. *Magazine littéraire*, n° 101, 1975 : 28.
6. Le nombre de victimes des dictatures et des guerres internes est estimé à plus d'un demi-million de personnes. Del Pozo José, *Historia de América Latina y del Caribe 1825-2001*, Santiago de Chile, LOM, 2002 : 200. De Macedo Heitor O'Dwyer (dir.), *Le Psychanalyste sous la terreur*, Paris, Matrice, 1988.
7. Bonillas Saus Javier, « Les marxismes des lendemains démocratiques », in Corten André, Modj-ta-ba Sadria, Tahon Marie-Blanche (dir.), *Les autres marxismes réel*s, Paris, Bourgois, 1985 : 143-159.
8. Lebot Yvon, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala, 1994.

Violence d'État, narcoguérilla, gangs de rue, vols et morts violentes

En Amérique latine jusqu'à la fin des années 1980, la violence était pensée essentiellement dans son rapport à l'État. Tout en contestant la légitimité d'une violence étatique, la réflexion était centrée sur l'État ou le contre-État que représentait l'organisation révolutionnaire. Mais la problématique a commencé à changer dès lors que l'on s'est mis à taxer ces organisations de « narcoguérillas[9] ». Ce glissement procède d'une importance nouvelle prise par la référence au « narcotrafic » et son assimilation à un problème de sécurité nationale, en particulier dans les discours états-uniens mais pas seulement.

Le développement du narcotrafic est, comme le souligne Sergio Adorno, tributaire, d'un côté, de l'accroissement de la richesse de certaines couches sociales et, de l'autre, d'une aggravation des inégalités sociales.

> Comme nous le savons, dit Adorno, le trafic de drogue a besoin dans son environnement immédiat d'un marché de consommation en quête de nouvelles expériences sociales et disposant de moyens suffisants pour l'achat de la drogue, quelle qu'elle soit. Il a également besoin de citoyens appauvris, sans travail ou sans perspectives d'avenir, susceptibles d'être engagés en tant que salariés au sein des diverses activités liées à la division sociale du travail, parmi lesquelles le contrôle des points de distribution de la drogue, des points de vente, de la circulation d'argent, ou encore des dettes contractées par consommateurs ou petits revendeurs[10].

Se développent dès lors de nouveaux réseaux nationaux et internationaux qui retirent à l'État un certain nombre d'opérations de gestion locale et de flux économiques. La disproportion entre les rémunérations obtenues dans le secteur du narcotrafic et celles des activités commerciales et civiles légales a pour effet de recomposer les circuits sociaux. La société civile, déjà très fragmentaire, s'en trouve sérieusement affectée.

> C'est ainsi qu'est alimenté tout un réseau de commerce illicite auquel prennent part de petits commerçants et entrepreneurs situés dans des segments très divers du marché, et notamment dans ceux en rapport avec

9. Labrousse Alain, *La drogue, l'argent et les armes*, Paris, Fayard, 1991.
10. Adorno Sergio, « Le monopole étatique de la violence : le Brésil face à l'héritage occidental », *Cultures & Conflits*, n° 59, 3/2005 : 149-174.

> les pouvoirs publics, tels que les services de transport, de propreté, d'éclairage, des eaux et des égouts, ou encore la restauration scolaire[11].

L'importance prise par ces nouveaux réseaux affaiblit l'État. Certes, celui-ci y répond en mettant en place des mécanismes pour les démanteler. Souvent en vain, la corruption conduisant à une gangrène des institutions politiques et policières.

> Se mettent ainsi en place des arrangements entre les pouvoirs publics et le marché de la drogue, dont les bénéfices servent entre autres au financement de campagnes électorales et au maintien d'un large ensemble de lobbyistes, intermédiaires commerciaux et professionnels dotés d'une large emprise sur des individus auxquels il incombe de prendre des décisions impliquant l'utilisation de fonds publics. Il est inutile de dire que tout ceci représente également un contexte très favorable à l'éclatement de conflits entre groupes politiques en compétition permanente[12].

Pour contrer l'influence du narcotrafic, des groupes de civils comme les secteurs policiers ont recours à une forme de violence mise au point dans la période antérieure par les régimes autoritaires pour décimer les oppositions ou pour combattre les guérilleros. Les escadrons de la mort et autres organisations paramilitaires sont remodelés pour réagir aux menaces et chantages du narcotrafic, mais pas seulement. Ils servent aussi à « nettoyer » les quartiers de la délinquance non organisée, notamment infantile. Mais, à leur tour, ces organisations sont gangrenées et contrôlées par le crime organisé.

Dans plusieurs pays, deux autres facteurs viennent s'ajouter à la désétatisation de la violence. D'une part, les accords de paix démobilisent par dizaines de milliers des combattants des deux camps sans les insérer par la suite dans des rapports de travail. D'autre part, des délinquants, incarcérés aux États-Unis, sont subitement renvoyés dans leur pays d'origine, où aucun programme de réinsertion sociale ne les attend. Anciens combattants comme anciens prisonniers rallient le contingent croissant de délinquants. Aujourd'hui 30 000 *pandilleros* seraient en activité au Salvador : la lutte entre la *Mara Salvatrucha* (« MS ») et la *Mara 18* est sans merci, se faisant sur fond de racket, de trafic de drogue et de kidnapping[13].

---

11. *Ibid*.
12. *Ibid*.
13. Faux Frédéric, *Les maras, gangs d'enfants. Violences urbaines en Amérique centrale*, Paris, Autrement, 2006 : 4-17.

L'américanisation du mode de vie, favorisée par une libéralisation économique faite au nom de la démocratisation qui avait été au cœur du pacte entre les élites pour sortir des régimes militaires, change les expectatives et élève les standards de consommation, en poussant certains exclus du système à la recherche d'« argent facile ». La violence qui éclate alors dans la criminalité et la délinquance perd toute relation organique avec l'État. Dans les milieux populaires, il faut à la fois s'habituer à ce climat de criminalité et s'en prémunir, au besoin en se tournant vers des refuges religieux – on assiste à une expansion soudaine du pentecôtisme. Dans plusieurs pays (Colombie, Argentine, El Salvador), délinquance et guerre ne se distinguent pas nettement[14]. Par ailleurs, il y a bien des velléités de mettre en place des programmes de *mano dura* mais, en prenant comme victime expiatoire les jeunes des *maras* ou des gangs de rue, la violence se redéfinit dans les imaginaires sociaux et associe de façon prépondérante la violence et la jeunesse.

Dans cet imaginaire, l'homicide occupe une place centrale. N'est-ce pas la figure par excellence de la contrainte physique ? Martin Hébert montre que dans le parler ordinaire les contours en sont pourtant très flous. Bien qu'on ne puisse chiffrer avec précision l'augmentation des homicides[15] – il est entendu que la violence urbaine s'est développée à partir des années 1970 – on sait toutefois que cette forme de violence est plus répandue dans deux continents : l'Amérique (et en particulier l'Amérique latine) et l'Afrique. La figure de l'homicide est par ailleurs liée à la ville et suit donc le processus d'urbanisation.

Deux mises au point peuvent immédiatement être apportées. Selon les statistiques de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) publiées dans le *Rapport mondial sur la violence et la santé* (2002), les morts violentes dans le monde ne sont pas en premier lieu à attribuer aux homicides, mais aux suicides. Les taux sont de 8,8 pour 100 000 pour les homicides et de 14,5 pour les suicides (les guerres : 5,2). En second lieu, s'il est vrai que le taux d'homicide est plus grand parmi les jeunes, la différence est relativement faible par rapport aux autres catégories d'âges adultes. Les taux mondiaux d'homicides sont en effet, selon ce rapport, de 19,4 pour la catégorie d'âge de 15 à 29 ans, 18,7 pour la catégorie de 30 à 44 ans et encore de 14,8 pour la catégorie de 45 à 59 et de 13 pour les plus de

14. Voir Gros Frédéric, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, pour son apport théorique, et Isla Alejandro, « Delincuencia y militancia en los años setenta », in Isla Alejandro (dir.), *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el cono sur*, Buenos Aires, Paidos, 2007 : 101-126, étude de cas sur l'Argentine.
15. Très grossièrement, pour ces vingt dernières années, on peut avancer, par un simple calcul à partir des taux d'homicides, le chiffre de 2 millions de victimes.

60 ans. Notons la grande fragilité de ces statistiques, où les constats de décès faits par la police répondent à une logique propre à l'administration policière. Voici qui réduit singulièrement la portée des statistiques.

Par contre, il est établi que certains pays se caractérisent par des taux particulièrement élevés. C'est le cas, par ordre de gravité, de la Colombie, du Salvador, du Brésil et du Venezuela. Notons le chiffre très élevé de Porto Rico. Ajoutons que les données ne sont pas disponibles pour le Guatemala ou le Pérou. Les données disponibles dans ce rapport concernent les jeunes, mais on vient de voir qu'ils ne s'écartaient pas drastiquement des catégories adultes.

Tableau 1

Taux d'homicides chez les jeunes de 10 à 29 ans

Année la plus récente pour laquelle on dispose de données

Pays	Année	Taux d'homicides pour 100 000 habitants
Argentine	1996	5,2
Brésil	1995	32,5
Canada	1997	1,7
Chili	1994	3,0
Colombie	1995	84,4
Costa Rica	1995	5,5
Cuba	1997	9,6
Équateur	1996	15,9
El Salvador	1993	50,2
France	1998	0,6
Mexique	1997	15,3
Nicaragua	1996	7,3
Panama	1997	14,4
Paraguay	1994	10,4
Porto Rico	1998	41,8
États-Unis d'Amérique	1998	11,0
Trinité-et-Tobago	1994	11,4
Uruguay	1990	3,6
Venezuela	1994	25,0

Source : OMS, *Rapport mondial sur la Violence et la santé*, Genève, 2002, tableau 2.1 : 30-31.

Les chiffres sont révélateurs : on a dix fois moins de risque de se faire tuer au Canada que dans la plupart des pays d'Amérique latine, cinquante fois moins qu'en Colombie, trente fois moins qu'au Salvador, vingt fois moins qu'au Brésil. Si on compare ces pays à la France, l'écart est encore plus grand. Par contre, comparé aux États-Unis, le risque de se faire tuer en Amérique latine n'est que deux ou trois fois plus grand. Apportons une réserve. Les taux d'homicides sont particulièrement élevés dans les milieux populaires – les membres de gangs de rue ayant tendance à s'entretuer : réalité, mais également image disqualifiante, souligne Catherine Huart.

Au-delà des statistiques, il existe, dans beaucoup de pays d'Amérique latine, une véritable paranoïa. Les risques de décès dans un accident de la route sont aussi ou même plus élevés, mais on n'y prête guère attention[16]. Par contre, partout en Amérique latine, règne la peur de l'agression violente. Peur de sortir de sa maison ou peur même d'être agressé dans sa maison, peur de prendre un taxi, peur de circuler en auto la nuit, peur de celui qui vous suit dans la rue, peur de celui qui vous demande l'aumône, etc. Cette peur est surtout décelable dans les milieux des classes moyennes. Par ailleurs, elle est répercutée et amplifiée par les médias, grands constructeurs d'imaginaires clichés. Mais, au-delà de l'effet grossissant de la loupe médiatique[17], les clichés véhiculés témoignent de l'apparition de réseaux civils qui marque l'érosion du rôle centripète de l'État-nation. Se profile un type de vision du monde où la violence n'est plus seulement traitée en termes de politique publique. Traditionnellement, la violence apparaissait dans le cadre de discours sur la sécurité, voire dans le cadre de la lutte contre la pauvreté, celle-ci étant supposée la cause principale de la violence, aussi bien familiale qu'urbaine. Mais la violence est également traitée sous un autre registre, en particulier par des jeunes de la périphérie qui prennent pied, avec la culture hip hop, dans l'industrie culturelle[18].

La violence est-elle la conséquence de la faiblesse de l'État de droit et de son incapacité à monopoliser la violence légitime ? Ou bien faut-il essayer de la comprendre autrement, en ne la rapportant plus principalement au modèle wébérien ? C'est en partie l'objet de la discussion menée en 2005 entre Sergio Adorno et Michel Wieviorka dans la revue

16. Isla Alejandro *et al.*, *Violencia Delictiva, Cultura Politica, Sociabilidad y Seguridad Pública en Conglomerados Urbanos*, Documento de Trabajo n° 1, Buenos Aires, Violencia y Cultura FLACSO, 2006. Voir aussi Cruz José Miguel, « La construcción social de la violencia en El Salvador de la posguerra », *Estudios Centroamericanos*, año LVIII, n° 661-662, nov.-dic., 2003 : 1149-1172.
17. Castells Manuel, *L'ère de l'information*, Paris, Fayard, 2001.
18. Novaes, Regina, « Les errants du nouveau millénaire : psaumes et versets dans l'espace public », *27e Congrès SISR*, Turin, 2005 ; <http://www.gripal.ca/content/view/36/69>.

Cultures et Conflits. Sans trancher dans un sens ou dans un autre, ce débat est l'occasion d'interroger la formule wébérienne qui constitue la référence première en matière de définition théorique de la violence.

> [...] il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé [...] revendique avec succès pour son propre compte *le monopole de la violence physique légitime*. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux autres individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'État le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence[19].

Weber écrit au début du XXe siècle. Un siècle plus tard, on s'accorde à reconnaître que l'État-nation ne peut plus revendiquer avec succès le monopole de la violence physique légitime et qu'il existe désormais des groupements transnationaux (légaux, illégaux ou paralégaux) qui limitent sérieusement la capacité d'exercer ce droit. Y a-t-il dépérissement de l'État ? Dans son livre *La violence*, Wieviorka propose de sortir la notion de violence de son rapport à l'État. L'idée principale qu'il défend est la suivante : « la violence se comprend mieux à partir du moment où l'on fait intervenir la subjectivité de son ou de ses auteurs, son ou leur expérience de sujet, dans ses dimensions à la fois vécues et imaginaires[20] ».

Wieviorka expose sa vision de l'évolution de la pensée sur la question de la violence. Avec l'ère industrielle s'était dégagée l'image d'un acteur social et collectif – le mouvement ouvrier – chargé de se libérer et de libérer l'humanité tout entière, selon les termes de Marx, des chaînes de la violence capitaliste. Le conflit central s'interprétait en fonction du sujet collectif ouvrier menant son action dans le cadre de l'État-nation. Mais, avec « le déclin historique du mouvement ouvrier », une autre explication de la violence a dû être cherchée. D'une part, l'essor des conceptions structuralistes, mettant à « profit des interprétations en termes de structures, d'instances, d'appareils ou de systèmes[21] », a conduit au rejet de l'idée d'un sujet historique. D'autre part, l'attention se portant de plus en plus dans l'ère postindustrielle sur la poussée d'identités collectives, la notion de sujet a connu un certain renouveau.

C'est dans le paradigme de la subjectivité que s'engage Wieviorka pour poser en termes de subjectivation l'explication de la violence. Il part de la question fondamentale du rapport entre violence et sens. Est-elle

19. Weber Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959 : 112-113.
20. Wieviorka Michel, *La violence. Voix et regard*, Paris, Balland, 2004 : 284.
21. *Ibid*. : 285.

non-sens ou quête de sens ? Dans cette perspective, il cherche à voir dans quelle mesure la violence détruit ou affaiblit la subjectivation ou au contraire comment elle la fonde.

La violence ne s'arrête pas à sa signification immédiate. Même si elle est toujours présémiotisée en termes de contrainte physique, elle existe à travers le sens qu'elle produit. Dans la perspective de Wieviorka, structurée autour de la notion d'acteurs, ce sens (ou ce non-sens) doit être rapporté au sujet ou à la subjectivation. Mais parce qu'on abandonne la référence de la violence à l'État, faut-il pour autant renoncer à la rapporter au politique ?

Le présent livre, au contraire, aborde, à travers une analyse concrète et une réflexion théorique, la question du sens dans son rapport au politique. À quoi rapporter la production de sens ou de non-sens, tellement au cœur de la problématique de la violence ? Voilà l'interrogation centrale. Si Wieviorka définit le sujet comme « la possibilité de se constituer soi-même comme principe de sens[22] », dans ce livre c'est le politique qui est vu comme cette possibilité. Il l'est parce que le politique est représentation de rapports de forces et que c'est dans sa proximité avec la violence que ces rapports se délimitent. Mais c'est au niveau des imaginaires et des discours que cette proximité peut se faire sentir. Elle le peut à travers des « effets », des « effets de violence ». Ces effets de violence sont des effets de sens produits par le glissement de signification s'opérant dans l'imaginaire, car l'imaginaire est fondamentalement renvoi, glissement de signification. Par rapport à la présémiotisation de la violence résumée dans l'expression « contrainte physique », l'imaginaire puise dans l'imagination sociale des significations différentes. Le politique est cette instance où la signification incontournable de la contrainte physique devient possibilité – contingente – d'un principe de sens. Il le devient à travers l'imaginaire (les renvois de signification) et le discours (le fonctionnement énonciatif et plus généralement langagier produisant des effets de sens).

De la même façon que le pouvoir, la violence, est partout. Maffesoli parle de « centralité souterraine » de la violence[23]. La violence est centrale et incontournable, mais elle est aussi souterraine. Elle émerge à travers des effets et c'est le chemin suivi pour remonter de ces effets à leur origine que sont les imaginaires qui définissent ici le politique. C'est là que réside le principe de sens. Pensée en termes d'imaginaire et centrée sur le politique, la présente introduction propose une typologie, distinguant cinq « effets de violence ».

---

22. *Ibid.* : 286.
23. Maffesoli Michel, *Essais sur la violence. Banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

Mais avant d'y arriver, attardons-nous encore un peu sur la définition de la violence comme signification et comme sens. Par la suite on reviendra sur les concepts d'imaginaires.

Définition de la violence

Un des éléments propres à la violence est qu'elle peut être sanctionnée. C'est alors que l'« incontournable » prend une texture sociale. La violence existe dans la mesure où elle est sanctionnée. C'est un point de départ de toute définition de la violence. En partant de quelques définitions variées, un noyau commun semble émerger : la violence renvoie à un acte provoquant un dommage. Ce dommage peut être physique ou psychologique ou encore peut affecter des biens. Il peut être délibéré ou non, il peut avoir un but de domination ou de contrainte, celle-ci n'étant pas nécessairement malveillante. Voyons plus précisément quelques-unes de ces définitions :

> « La violence désigne pour moi tout acte par lequel un sujet contraint un autre sujet à faire quelque chose que ce dernier n'aurait pas fait spontanément[24] ».

> « La violence est l'acte délibéré ou non, provoquant chez celui qui en est la victime, un trouble physique ou moral comportant des conséquences dommageables pour sa personne ou pour ses biens[25] ».

> « [La violence est] la force déréglée qui porte atteinte à l'intégrité physique ou psychique pour mettre en cause, dans un but de domination ou de destruction, l'humanité de l'individu[26] ».

Pour qu'il y ait violence, il faut, semble-t-il, qu'il y ait dommage. Deux auteurs de ce livre le rappellent, Marie-José Nadal et Franklin Midy. Ce dernier place sa propre réflexion sous l'exergue d'un proverbe créole : « Donner des coups s'oublie ; en porter les marques colle à la mémoire ». Il invite le lecteur à aborder la violence « du point de vue du sujet qui l'a

24. Malherbe Jean-François, *Violence et démocratie*, Sherbrooke, CGC, 2003.
25. *Code civil* : art. 887.
26. Kriegel Blandine, *France. Mission d'évaluation, d'analyse et de propositions relatives aux représentations violentes à la télévision*, Paris, PUF, 2003.

subie » et lui recommande d'accorder une « attention spéciale au « vécu » des sujets ayant reçu les *coups* ».

Le dommage est néanmoins mis en discussion par Benjamin lorsqu'il traite de la tromperie. Celle-ci, dit-il, ne provoque pas nécessairement un dommage à autrui ou à soi-même. Dans le droit romain, la tromperie n'était pas un délit punissable, car elle permettait d'éviter de produire des effets dommageables. Au contraire, dit Benjamin, à une époque ultérieure, « ayant perdu confiance en sa propre violence », le droit s'en est pris à la tromperie par « crainte des actes de violence que cette tromperie pourrait entraîner de la part de la personne trompée[27] ».

En fait, pour Benjamin, c'est le rapport au droit qui définit la violence ; la violence, en « droit positif », se juge en fonction de la légitimité des moyens. Dans un premier temps, il est donc question de violence des moyens. La violence n'est pas d'abord un geste, mais la signification qu'on lui donne en termes de légitimité des moyens. Cette signification sociale est généralement vue comme de type moral. Ce point de vue moral s'énonce en termes de légitimité : tel geste est considéré comme un moyen légitime ou non légitime pour telle ou telle fin. Et c'est en ce sens que Benjamin ouvre sa « critique de la violence ». « De quelque manière qu'une cause agisse, elle ne devient violence au sens prégnant du terme, qu'à partir du moment où elle touche à des rapports moraux[28] ».

La légitimité rend compte de la sanction. Au niveau des moyens, la sanction se rapporte à la violation de lois. Mais un geste peut être vu comme menaçant le droit lui-même, mettant en évidence la violence du droit. Il nous amène ainsi à prendre en considération non seulement les gestes sanctionnés, mais aussi ceux qui ne sont pas sous le coup de sanctions et qui pourtant menacent le droit. Ce n'est donc pas toujours la raison qui détermine la légitimité de la violence, il y a une violence qui dépasse le niveau des seuls moyens. Benjamin parlera dès lors de « violence mythique » et de « violence divine » ou « violence pure ».

En fait, le droit lui-même ne peut pas être considéré qu'en termes de moyens. Il réagit lui-même violemment pour se défendre. La signification d'un geste doit dès lors être rapportée à autre chose. La « violence pure » (ou violence divine) dont parle Benjamin vise des gestes qui sont justement suspendus au-dessus de toute signification sociale. Cette suspension n'est pas dépourvue pour autant de tout sens, elle questionne l'ordre en tant que tel. L'enjeu dès lors n'est plus moral, mais politique.

27. Benjamin, « Critique de la violence »... : 228.
28. *Ibid*. : 210.

Ce qui détermine ce qui est violent, c'est, ultimement, le politique[29]. Si des gestes « sans significations » peuvent contester l'ordre qui confère à toute chose sa signification, c'est que cet ordre est violence. Depuis La Boétie[30], l'ordre comme nécessité de l'UN est en effet théorisé comme violent. Le geste sans signification n'est pas pour autant destructeur de cet ordre. Il met en relief ce caractère, intrinsèque au politique, qui est de distribuer des places dans la représentation nécessaire de l'UN[31]. Apparente nécessité qui attribue à la société son allure de positivité[32].

Ce qui détermine ce qui est violent, c'est le politique en tant que paradoxe du non-sens et du sens. D'un côté, il y a du non-sens qui se définit par rapport au « plein » de la violence de l'UN, de l'autre côté, il y a du sens qui défend ou conteste cet ordre, mais en restant dans la logique de l'UN et d'un rangement déterminé[33]. Ce paradoxe fait que la violence définie par le politique ne s'inscrit pas sur un seul axe, celui de la violence fondatrice versus conservatrice par exemple, mais se prête à plusieurs entrées de lecture. Considérant la violence dans son rapport fondamental au politique, plusieurs « effets de violence » doivent être distingués. Comme on le verra plus loin, cette distinction permet de repérer les différents effets de la violence sur le sens, et ceci en fonction des rapports possibles au politique. Tout au contraire, fixer dans une seule et unique définition la violence, revient inévitablement à adhérer à la conception du monopole légitime de la violence (rapportant la violence à une légitimité de moyen par rapport à l'État)[34]. La violence est alors définie comme ce qui contrevient à ce monopole. L'importance du texte de Julie Girard-Lemay et Anne-Élizabeth Côté est de montrer la nécessité de sortir de la binarité, associée à cette logique identitaire. Martin Hébert, lui, souligne le fait que le pouvoir n'est pas seulement le fait de contrôler la violence,

29. « La violence divine, qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine », *ibid*. : 243.
30. La Boétie Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire* [1549], Paris, Payot, 1976. Voir en particulier les analyses de Pierre Clastres et de Claude Lefort. Voir aussi Abensour Miguel, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Félin, 2004 : 12-19.
31. Rancière Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1998 ; *La mésentente. Politique et philosophi*e, Paris, Galilée, 1995.
32. Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985 : 130.
33. Voir plus loin le concept d'« imaginaire politique ».
34. Plus haut, on a cité *Le Savant et le politique*. Voir aussi dans *Économie et société* : « Nous entendons par *État* une "entreprise politique de caractère institutionnel" lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime », Weber, Max, *Économie et société*, 1, Paris, Plon, Pocket, 1995 : 97.

mais de la nommer. La nommer ou ne pas la nommer, c'est-à-dire l'oblitérer ou la reléguer comme un fait du passé.

Imaginaires institués et imaginaires instituants

L'imaginaire est défini ici, dans la perspective de Castoriadis[35], comme un découpage dans le magma des significations imaginaires sociales. La représentation des rapports de forces politiques n'est pas une surface sur laquelle se projetteraient les rapports de forces réels. Elle est une construction de la manière dont on conçoit les rapports de forces. Or, cette manière est extraite du magma des significations sociales qui fondent toute société, et celles-ci s'inscrivent dans les imaginaires. C'est par le fonctionnement de ces imaginaires que se fait sentir la tangence de la violence constitutive du politique[36]. Le politique est l'espace de la contrainte acceptée, c'est-à-dire des significations de la violence, mais il ne produit pas en soi un sens de la violence. Celui-ci n'émerge que de la tangence à la violence – tangence qui n'est pas menace (la menace faisant partie de la violence), mais qui est irruption de points de tension. Ceux-ci ne correspondent, par contre, à aucune signification déterminée de la violence. L'espace politique est à la fois un plein de significations (de contrainte acceptée résultant de l'imposition de rapports de force) et un état de vertige face à des points de tension sans significations[37]. Il doit continuellement être défendu par rapport à un autre sens donné à ces significations, se référant soit à un autre ordre possible, soit s'interrogeant sur le principe de l'UN qui justifie tout ordre donné.

Dans le politique, il y a toujours deux instances qui se renvoient l'une à l'autre : un espace stabilisé de sens et un autre qui le menace. Sans cette interaction, il n'y aurait pas de représentation des rapports de forces. Dans

35. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975.
36. Corten André, « Discurso e Representação do Político », in Indursky Freda, Leondro Ferreira, Maria Christina (coord.), *O múltiplo territorio da análise do Discurso*, Porto Alegre, Sagra Luzzatto, 1999 : 37-52. Version française disponible sous le titre « Discours et représentation du politique » ; <http://www.gripal.ca/content/view/60/59>.
37. Formulation proche de celle de notre interprétation de Laclau dans *Les frontières du politique*. Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie, Corten André, « Comparaison Castoriadis/Laclau », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 34-39.

la conceptualisation de Castoriadis, on peut puiser des concepts qui semblent correspondre à cette distinction. Bien que Castoriadis parle plus volontiers de société instituée et de société instituante, les termes d'imaginaires institués et d'imaginaires instituants sont devenus courants. Ce sont ces notions d'inspiration castoridienne que nous empruntons. Lorsque les renvois de signification ramènent à un sens préalablement déterminé dans une logique identitaire, on parle d'imaginaires institués. Lorsque ces glissements se meuvent sans qu'on puisse en prédire la direction, on parle d'imaginaires instituants.

On distinguera donc les imaginaires institués de la violence et les imaginaires instituants de la violence, mais ils sont tous deux constitutifs du politique. Les imaginaires institués de la violence renvoient tous, par glissement de sens, à une notion identitaire, celle de la force appliquée contre la volonté (contre une résistance), d'un exercice non légal de cette force, donc d'un possible abus de forces ou de la brutalité (force bestiale, à la limite qui échappe à la volonté de celui qui l'applique). Depuis une dizaine d'années, – et c'est sans doute une des difficultés de la recherche actuelle sur le sujet – cette notion identitaire a elle-même vacillé pour pencher définitivement vers une acception négative. Nous pouvons observer ce glissement dans l'image de la révolution. Dans une période antérieure, la lutte armée était considérée comme constitutive du politique. L'icône de Che Guevara, encore présente dans les locaux des *piqueteros* en Argentine ou ceux de l'Université nationale à Bogota, n'est plus désormais qu'une vague image plus qu'à moitié effacée. Récemment en Amérique latine, on a déplacé le sens d'abus de force qu'on attribuait préalablement à la répression policière (considérée comme brutale) à la violence urbaine de type « *asalto* » (assaut à main armée). La bonne compréhension du politique comme champ de représentation des rapports de forces doit prendre en considération ces déplacements. L'imaginaire institué n'est jamais fixe, sinon il ne serait plus un imaginaire.

L'imaginaire instituant implique lui aussi un glissement, mais celui-ci tend à s'écarter de la notion identitaire (d'où la difficulté d'analyse lorsque cette dernière est mouvante). Les imaginaires instituants sont des glissements de sens qui font voir, en constituant l'altérité, une chose ou une relation qui ne sont pas immédiatement dites (et qui par ailleurs ne sont pas déterminées d'avance par une logique identitaire). L'imaginaire fait toujours voir en une chose, quelque chose d'autre, « c'est un faisceau indéfini de renvois interminables à autre chose que ce qui apparaît immédiatement[38] ». Les imaginaires instituants de la violence sont toujours en

38. Castoriadis, *L'institution imaginaire...* : 191, 359. Molina *et al.*, « Comparaison Castoriadis/Laclau »... : 30.

rapport avec les imaginaires institués de la violence, mais ils y font apparaître quelque chose qui n'est pas immédiatement visible. C'est dans cette acception qu'on pourra, par exemple, parler d'abus de force nécessaire (abus et nécessaire étant des antonymes) ou encore de « violence positive » et que, dans la grille de « codification » de nos entrevues, nous avons pu identifier des violences comme renvoyant à un acte d'autonomie. Nous verrons comment nous pouvons l'analyser dans le texte rédigé conjointement par André Corten et Tania da Costa.

Il y a un discours établi. Celui-ci circule aussi bien dans les espaces institutionnalisés, y compris les médias, que dans le parler ordinaire. La tension entre imaginaires institués de la violence et imaginaires instituants est présente aux deux niveaux ; elle se note dans des points nodaux[39] – une lutte de sens dont on voit la trace par des opérations de fermeture. Par point nodal on entend donc ici la lutte pour le sens à la frontière des imaginaires institués et des imaginaires instituants.

Cristina Oehmichen livre une analyse percutante, cassant en quelque sorte l'homologie faite entre d'une part institué et étatique et d'autre part instituant et mouvement de transformation, en montrant que le terrorisme d'État peut relever d'un imaginaire instituant. Celui-ci donne-t-il un surcroît de sens au politique ou au contraire l'occulte-t-il toujours davantage ? Comment peut-il constituer l'altérité, tout en annulant la reconnaissance de l'« autre » ? Interrogations pertinentes au sujet du terrorisme d'État !

Le parler ordinaire

Par « parler ordinaire », William Labov[40] entend d'une part le discours familier et intime et d'autre part la « grammaire relativement uniforme... au sein de quartiers réservés des grandes villes ». Le « parler ordinaire » est à cet égard différent des discours « stabilisés » qu'on trouve dans les textes écrits ou dans les discours officiels. Le sociolinguiste américain s'interroge sur le fait de savoir s'il s'agit d'un système séparé, mais souligne que, dans l'expression de ce vécu, les locuteurs font preuve

39. Les points nodaux arrêtent et fixent un moment le flot de différences dans le champ de la discursivité. Cet arrêt peut être noté par une intensité particulière de lutte pour le sens. Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, *Hegemony*... : 112-113.
40. Labov William, *Le parler ordinaire*. *La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Minuit, 1978.

d'une compétence remarquable. Bien que dans plusieurs pays, le parler ordinaire recueilli dans nos enquêtes soit singulier au plan linguistique, car il incorpore des éléments syntaxiques ou lexicaux (par exemple, pauvre en aymara est traduit en espagnol par orphelin) des langues autochtones, c'est davantage la lutte de sens résultant de la coexistence dans ce « parler ordinaire » d'imaginaires institués et d'imaginaires instituants qui au départ a retenu notre attention.

Bien qu'il exprime le « vécu », le parler ordinaire est néanmoins fort contrôlé par les imaginaires institués. Beaucage le note en reprenant, pour en rendre compte, la notion de « sens commun » de Gramsci. Bien sûr, en l'étudiant, on y découvre des traces d'imaginaires instituants. Mais l'imaginaire instituant circulant dans des milieux paupérisés des grandes villes ne se constitue pas pour autant en sous-culture ou en culture de la pauvreté. Le parler ordinaire ne relève pas d'une « culture populaire[41] ». Par contre, ce qui caractérise le parler ordinaire est le fait qu'il offre un champ où la lutte de sens se manifeste davantage au niveau des modes d'énonciation qu'au plan des contenus. C'est dans ces modes d'énonciation que percent les « effets de violence ». Le parler ordinaire est à cet égard un champ privilégié pour l'étude de l'irruption des points de tension révélant dans le discours la tangence à la violence constitutive du politique.

Pour le chercheur s'appuyant sur l'analyse d'entrevues, les « effets de violence » se relèvent à travers des fonctionnements discursifs (y compris l'absence de paroles). L'articulation entre violence, politique et imaginaire, telle qu'élaborée plus haut théoriquement, permet de distinguer, lorsqu'on travaille les traces discursives, cinq « effets de violence ». Dans la troisième partie de ce livre, plusieurs textes portant sur le parler ordinaire font l'archéologie de ce parler.

Les effets de violence ne sont souvent repérables que dans des marques d'énonciation. Celles-ci sont mises en œuvre sans que les interviewés en soient directement conscients. Bien sûr, ce que les personnes interviewées disent permet aussi de ranger leur réponse dans l'un ou l'autre « effet de violence », mais il est important de noter que cette violence tangente à la politique est exprimée dans le parler ordinaire sans qu'il y ait impérativement une conscience quelconque de leur effet sur le politique. Il y a des effets de violence produits par cette immense toile discursive qu'est le parler ordinaire, l'élaboration théorique permet d'en faire l'assertion. Mais, il n'y a pas nécessairement d'intuition de la part des interviewés sur

41. Voir la critique du concept de « culture populaire » par Lehmann David, *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press, 1996.

la pertinence politique des effets de violence qu'ils mobilisent dans leur énonciation.

Notre guide d'entretien fut centré tout d'abord sur les souvenirs d'enfance et appliqué dans des enquêtes exploratoires menées en 2005 en Bolivie et au Brésil. Il fut ensuite élargi pour susciter de la part des interviewés des récits sur leur expérience de vie et complété par des questions en fin d'entrevue portant sur les gestes que les interviewés considèrent comme violents. Au moins trente entrevues ont été menées dans chacun des onze pays d'Amérique latine suivants : Argentine, Bolivie, Brésil, Chili, Colombie, El Salvador, Guatemala, Haïti, Mexique, Pérou, Venezuela. Dans chacun de ces pays, des entrevues ont été faites dans les milieux paupérisés de la capitale, dans les milieux ruraux proches de la capitale et auprès des étudiants des universités les plus représentatives du pays. Dans plusieurs pays, des entrevues, respectivement menées par José Antonio Giménez Micó et Pierre Beaucage, ont également été menées dans des villes de province, par exemple Ayacucho au Pérou ou Cochabamba en Bolivie ainsi qu'en milieu paysan autochtone (Mexique et Bolivie). Les entrevues étaient cotées immédiatement selon la richesse de mise en récit et le degré d'autonomie du récit par rapport aux questions. Sur cette base, ont été transcrites *in extenso* les plus riches entrevues, limitées pour des raisons budgétaires à trois entrevues en milieux paupérisés urbains, deux en milieux paupérisés et deux en milieux universitaires. Les entrevues avaient une durée pouvant aller de trente minutes à une heure et demie. Elles ont été menées sur le terrain par huit chercheurs du GRIPAL (souvent accompagnés d'assistants locaux) et ont été transcrites et analysées durant toute l'année 2006-2007 par sept chercheurs étudiants.

La violence nue ?

Pourquoi ne pas aborder la violence directement ? La violence n'est-elle pas l'opposé de la parole[42] ? Pourquoi ne pas prendre la violence « toute nue » ? Pourquoi ne pas la mettre en rapport avec le politique, plus précisément les politiques de sécurité publique et l'importance que celles-ci prennent dans les programmes électoraux ? On aura vite fait de répondre que ce sont souvent les politiques publiques de sécurité qui sont

42. Arendt Hannah, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy Pocket, 1989.

en partie responsables de la violence délictuelle et que celle-ci est, dans un certain nombre de cas, une manifestation de révolte face à des abus policiers[43]. Soit. Mais pourquoi s'orienter dans une voie qui fait de la violence un fait de langage parmi d'autres, ce qui conduit à la relativiser et à lui enlever ce tranchant qui nous fait peur mais qui explique aussi notre fascination pour elle ?

Même en le prenant comme le phénomène le plus brut, la violence est en fait présémiotisée. Comment en parler sinon en lui donnant une signification minimale ? On peut partir de la catégorie présémiotisée de contrainte physique pour établir une base de départ à la discussion. En partant d'une analogie avec cette catégorie appartenant au langage, en l'élargissant à ses causes ou à ses effets, en l'évaluant sur un axe bien – mal ou nécessaire – inutile, etc., on peut poser les bases d'une inter-compréhension de la violence. Par ailleurs, la « peur », qui est l'émotion intérieure sur laquelle agit la violence, ne peut pas être considérée, en général, comme un simple mécanisme réflexe. Les taux d'homicides peuvent être effrayants. Pourtant, même dans le cas d'un taux de 80 pour 100 000 comme celui qu'on trouve en Colombie, c'est à travers le langage que l'immense majorité des gens ont connaissance de ces phénomènes de violence.

Même si le chercheur n'analysait que les phénomènes dont il est directement témoin, son statut de témoin le placerait inévitablement encore dans le langage : « on dit que, mais j'ai vu que... ». Les médias fournissent des images qu'on reçoit directement, mais qui ne sont pas indépendantes de la médiation opérée par leur mise en contexte en tant qu'information. Eduardo Malpica et Anne-Élizabeth Côté traitent dans leur texte de cette question en prenant le cas d'un bulletin d'information télévisée de Lima. Ils montrent comment, à partir de la contestation des résultats d'élection, les médias construisent la catégorie de mauvais perdants et la notion de violence post-électorale. L'observation directe n'est pas transparente. Les images des médias non plus.

Dans le matériel principal à partir duquel sont produites les contributions à ce livre – présenté dans la section centrale –, c'est de la vie quotidienne dont on parle. Les récits recueillis fourmillent de mises en scène. Dans certains cas, on rapporte directement des exemples de violence sous forme de « contrainte physique », dans d'autres, on voit apparaître d'autres formes de violence que le langage a parfois du mal à rendre. « On n'avait rien dans la maison », répètent nombre d'interviewés

43. Voir Isla Alejandro, Miguez Daniel (dir.), *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*, Buenos Aires, Editorial de las Ciencias / FLACSO, 2003. Voir aussi Isla, *En los márgenes...*

pour dire qu'ils avaient faim. Cette terminologie floue renvoie à ce qu'on appelle dans les théories sociologiques la « violence structurelle », c'est-à-dire la « violence économique » et tout ce qui résulte des profondes inégalités (éducation, santé, etc.)[44]. Hébert et Beaucage y font souvent référence dans leur texte. Viviana Fridman quant à elle aborde la violence de la misère urbaine dans le regard littéraire. Elle analyse, dans une approche de sociocritique, un roman de l'écrivain argentin contemporain César Aira, *La Villa*[45], que l'on pourrait traduire comme *Le Bidonville*. Le roman a comme personnage principal un jeune de vingt ans de classe moyenne qui commence, presque par inadvertance, à aider tous les soirs les *cartoneros*, ces nouveaux pauvres de l'Argentine ramassant tous les soirs cartons et autres matériaux recyclables[46].

Plus fondamentalement la manière maladroite de parler permet de sentir la violence, ou d'en débusquer les traces, les marques dans les hésitations de l'énonciation. Pour donner quelques exemples, on perçoit les effets de la violence dans l'abondance outrancière des négations, dans la répétition obsessive de certains mots, dans la façon abrupte de clore un récit, ou la longueur d'un silence.

---

44. Dans les termes de Galtung, c'est : « L'extrême inégalité, entre les nations et à l'intérieur de chacune, dans presque tous les aspects de l'intérieur de chacune, dans presque tous les aspects de la vie humaine, y compris le pouvoir de décider sur ces conditions de vie, et la résistance de cette inégalité au changement », Galtung Johan, *Peace and World Structure. Essays in Peace research IV*, Copenhague, Christina Ejlers, 1990 : 437. Dès le début des années 60, Johan Galtung proposa une classification des formes de violence. On reprend ici la présentation proposée par Barbey : 1) la violence directe, physique et immédiate ; 2) la violence structurelle, c'est-à-dire l'existence de structures sociales qui causent une violence, parfois diffuse ou latente, mais entraînant des conséquences négatives pour celles et ceux qui la subissent. Les inégalités économiques et sociales, des structures politiques ou morales créant l'oppression ou l'aliénation en sont des exemples ; 3) et finalement, la violence culturelle qui s'exprime soit par une culture de la violence, soit par une justification intellectuelle ou morale de la violence. Barbey, Christophe, « Violence et paix – formes multiples et multiples réponses », *Une Suisse sans armée*, n° 56, hiver 2002 : 21. Voir Galtung Johan, *Essays in Peace Research*, Copenhagen, Christina Ejlers, 1975. Sur la Bolivie, voir Albo Xavier, Barrios Raul (dir.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA / ARUWIYIRI, 1993.
45. Buenos Aires, Emecé, 2006.
46. Corten André, « Buenos Aires : misère à perte de vue », *Les Temps modernes*, n° 626, déc. 2003, janv.-fév. 2004 : 58-78

Typologie des effets de violence

La violence a une signification minimale ou une présémiotisation quasi universelle : la contrainte physique produisant un dommage. Est violent tout ce qui en amont, en aval, par analogie ou association avec la contrainte physique. Mais la signification n'est pas le sens. Quel est donc le sens de la violence ? La violence n'est-elle pas précisément ce geste, cette situation, cet événement qu'on ne comprend pas et qui produit une suspension de sens ? Cette suspension elle-même engendre à son tour la nécessité d'une quête de sens, une « recharge de sens » pour combler le vide. On peut trouver l'effet de cette recharge dans la manière dont on rapporte un événement traumatique, c'est-à-dire dans la façon de le mettre en relation avec autre chose. La violence peut être rapportée au droit et cela détermine alors la « légitimité » ou « illégitimité » de la violence. Benjamin[47] a montré les limites de cette démarche, nous n'y reviendrons pas. On peut aussi la rapporter au politique et c'est cette voie théorique qui constitue l'un des résultats majeurs de nos recherches. Le rapport au politique s'établit dès lors que la violence s'inscrit dans un récit qui lui-même s'inscrit dans l'immense toile des versions narratives[48] qui déterminent le cadre du politique. Inséré dans un récit, le geste ou l'événement n'a pas à lui seul un sens, mais il produit un « effet de violence » qui, à travers la chaîne narrative, se traduit ultimement dans la représentation des rapports de forces qui font le politique. Une typologie permet d'identifier différents « effets de violence », voire de les suivre dans leur traduction en termes de rapports de forces.

Les « effets de violence » laissent des traces tout à fait objectives dans les marques d'énonciation. Dans l'étude de ces traces n'intervient aucun relativisme. Ce ne sont pourtant pas seulement ces traces qui rendent compte de la typologie qui suit. Dans l'élaboration de celle-ci, ont été également pris en compte des éléments théoriques et c'est la systématisation de ceux-ci qui permet de répondre à l'objection : « mais en quoi ces effets s'exercent-ils sur le politique » ? Dans cette typologie, il y a une théorisation politique des effets de violences. Celle-ci puise des éléments dans les théories de la Béotie, Foucault, Benjamin, Agamben, Schmitt, Castoriadis, Rancière, voire Bataille. On retrouve plus loin la référence à certains de ces éléments dans les textes d'une part de Julie Girard-Lemay et Anne-Élizabeth Côté et d'autre part de Michel Carrier.

---

47. Benjamin, « Critique de la violence »... : 233 s.
48. Voir Faye Jean-Pierre, *Théorie du récit. Introduction aux « langages totalitaires »*, Paris, Hermann, 1972.

1) Dans son acception la plus radicale, l'« effet de violence » est celui d'**une annulation de sens**. Celle-ci met en cause tout principe d'unité et refuse toute identité. L'effet de violence est pure manifestation. Sans doute faut-il, pour qu'on puisse parler de violence et d'effet de sens de violence, qu'aux marques d'énonciation (par exemple du genre répétition obsessive) corresponde une signification minimale de contrainte physique provoquant un dommage. Toutefois, dans certains cas extrêmes, comme dans un moment d'émotion intense, on peut observer une suspension de cette signification minimale. Ainsi, ce qui caractérise cet effet radical de violence, c'est avant tout la suspension ou l'annulation de sens. On distingue donc très nettement ici signification et sens. Par signification, on entend le contenu d'un signe désigné par une notion se rapportant à un système de différences, contenu généralement repris dans la définition du dictionnaire. Bien que caractérisée par sa positivité, la signification est en fin de compte contingente. Par sens, on entend la compréhension en termes de signes d'une réalité extralinguistique qu'on appelle le « référent ». Cette compréhension est rendue possible par la mise en œuvre de l'imaginaire et du symbolique[49]. Parler d'une annulation de sens ne signifie donc pas qu'il y ait production d'un autre sens, il ne s'agit pas d'accorder à une situation, à un rapport ou à un geste, un autre sens. Il ne s'agit pas non plus d'une remise en cause du sens accordé à un rapport défini qu'on ne reconnaîtrait plus dans les termes habituels pour le désigner. L'annulation de sens procède du fait qu'on ne reconnaît tout simplement plus aucun ordre. Au plan des significations imaginaires sociales, cette violence n'est donc pas non plus la réduction à un sens minimal (théorisé par exemple par Agamben dans le concept de « vie nue[50] »), ni un écart qui, comme on le verra dans le point suivant désoriente, mais ne supprime pas pour autant tout sens. La manifestation pure est, l'espace d'un moment, suspension non pas d'un ordre déterminé (établi ou en voie de fondation), mais de tout ordre. Si elle n'a pas de sens,

49. Castoriadis définit le symbolique de manière limitative. Citons-le : « Les rapports profonds entre le symbolique et l'imaginaire apparaissent aussitôt si l'on réfléchit à ce fait : l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour s'"exprimer", ce qui va de soi, mais pour "exister", pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus. Le délire le plus élaboré comme le phantasme le plus secret et le plus vague sont faits d''images' mais ces "images" sont là représentant autre chose, ont donc une fonction symbolique. Mais aussi inversement, le symbolisme présuppose la capacité imaginaire. Car il présuppose la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est. ... nous parlerons d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique ». Castoriadis, *L'institution imaginaire...* : 190-191.
50. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997. La vie nue, pour Agamben, n'est pas une simple vie naturelle, elle est prise dans un rapport avec le pouvoir et maintenue sous sa puissance.

elle est par contre particulièrement forte en expression. Elle n'est pas signification, car elle n'est pas un moyen en rapport avec une fin. Elle est non médiate. « Une fonction non médiate de la violence, telle qu'elle est ici en question, se révèle déjà dans l'expérience quotidienne. En ce qui concerne l'homme, la colère, par exemple, provoque en lui les visibles explosions d'une violence qui ne se rapporte pas comme moyen à une fin déjà définie. Elle n'est pas moyen, mais manifestation[51] ». Cette violence comme annulation de sens relève néanmoins du domaine des imaginaires où on glisse d'un ordre à un autre ordre (ou désordre). La manifestation pure évoque le désordre du sacré constitutif de la communauté[52] tel que l'illustre ici Michel Carrier à partir de Bataille, elle correspond en quelque sorte à la « violence divine » ou « violence pure » telle que présentée par Benjamin. La décantation de l'annulation de signification à travers la lutte de sens suggère l'idée (benjaminienne, plus ou moins reprise par Schmitt dans sa théorie du souverain)[53] d'une décision face à un sens indécidable[54]. Si on veut s'aventurer sur un exemple de manifestation pure en termes de conjoncture politique, pourquoi ne pas prendre le cas de la catastrophe naturelle ? Lorsqu'elle survient, elle est indécidable. Elle va pourtant souvent être décisive en matière d'action politique. Que l'on pense par exemple aux discours d'Alan Garcia à l'occasion du séisme de 2007 et d'Hugo Chávez lors du déluge de 1999 : l'un se discréditant, l'autre se légitimant. Au plan du parler ordinaire, les nombreux récits recueillis en Colombie, au Mexique, au Brésil, respectivement analysés par Lyne Nantel et Ricardo Peñafiel, Catherine Huart ainsi qu'Anne-Élizabeth Côté, font apparaître des répétitions obsessives. Moins nettes par contre dans les récits recueillis en Argentine et analysés par Vanessa Molina. Celles-ci sont un exemple de ces marques d'énonciation produisant une annulation de sens. Cette annulation n'engendre pas une nouvelle « fondation du droit », inversement elle est aussi refus de la « vie nue » à laquelle est réduite de plus en plus la population en raison d'une fiction d'état d'urgence permanent. Celui-ci met également en relief les tentatives de fondation du droit que traduisent les virages à gauche en Amérique latine. L'annulation de sens, telle qu'elle est présente dans le parler ordinaire, est un effet de violence par rapport à cet état permanent. On la relève également dans le tissu romanesque. L'analyse du roman péruvien – *L'heure bleue* – permet à José Antonio Giménez Micó de montrer

51. Benjamin, « Critique de la violence »... : 234.
52. Bataille Georges, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, Tel, 1973 : 71-74.
53. Schmitt Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1985 : 27 s.
54. Derrida Jacques, *Force de loi. Le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994 : 131.

comment la quête même de sens d'Adrián Ormache, avocat prospère de Lima, le conduit à annuler la signification de « mémoire (d'oubli) salvatrice ». La phrase qui synthétise, selon Giménez Micó, l'un des nouveaux traits distinctifs de l'imaginaire institué du Pérou à l'ère actuelle est la suivante : *Eso nomás quieren* « Ils ne veulent que ça ». « Ils » veulent se souvenir. « Ils » ne veulent que transmettre publiquement leurs témoignages, rien d'autre. Pourtant en analysant les traces de la violence dans l'énonciation des parlers ordinaires d'Ayacucho (dans l'article de la troisième section sur le Pérou), on peut relever une mise en échec de l'imaginaire institué – relative, mais bien réelle.

Chaque type d'effet de violence a été élaboré conceptuellement et identifié dans la transcription des entrevues à travers des marques d'énonciation. Après la présentation de chaque type d'effet de violence sont exposées quelques marques d'énonciation qui leur correspondent. Une des marques du premier type d'effet de violence est la répétition obsessive d'expression. C'est le cas de « salir adelante » (s'en sortir) : « on doit s'en sortir », « on s'en est sorti » mais « on doit toujours [continuer] de s'en sortir ». On observe cette répétition dans les entrevues faites à Mexico. Elle permet d'identifier, comme le remarque Catherine Huart, un débordement dans le parler ordinaire du discours institué. Au discours officiel qui évalue la pauvreté en termes de changement, le parler ordinaire oppose une temporalité où la distinction entre avant et après s'efface.

Résumé des mécanismes discursifs : répétition obsessive (de mots, de formulations..), points de tension, présence de deux énonciateurs (emploi du « mais »). Présence de deux embrayeurs désignant le même locuteur (emploi de « quelqu'un », « il », « toi »), etc.

2) **L'écart de l'expression** par rapport à la signification[55] produit un « effet de violence ». Il est le plus habituel des effets de violence. L'inadéquation entre expression et logique nous amène à voir quelque chose qui n'est pas immédiatement là. Il s'agit donc d'une sorte de violence de l'imaginaire. Bien qu'elle se note dans certaines marques (localisées) d'énonciation, cette inadéquation est plus généralement visible dans l'écart entre une catégorie instituée et le ton de toute une texture. Le cas de la Colombie en offre un exemple particulier. S'y

55. Molina Vanessa, *Entre sens et expression : le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau*, mémoire de maîtrise, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 2007.

maintient depuis des décennies une lutte armée des guérilleros du FARC et de l'ELN, auxquels on a essayé d'opposer des paramilitaires. Mais le discours officiel du président Uribe nie la lutte armée. On constate dès lors un double écart, celui du président qui essaie de faire entrer les guérilleros dans la catégorie de terroristes, signification sociale qui a pris un sens institué surtout depuis une décennie, et celui de la population qui ne veut pas prendre position et qui parle de *muchachos* (les gars), terme qui désigne aussi bien les guérilleros que les paramilitaires. Alors que la terminologie officielle renvoie le terme de guérilleros à des catégories qui les placent à l'extérieur de la nation (par exemple en les assimilant à des terroristes), celui de *muchachos* utilisé dans le parler ordinaire renvoie au contraire à des personnes qui partagent le même monde et donc les places à l'intérieur de la population. Lorsque cette violence se maintient au niveau de significations sociales déterminées, elle s'inscrit dans ce que Castoriadis appelle la violence de la logique identitaire et ensembliste. Il s'agit de faire entrer les choses dans des catégories déterminées (ensemble : réunion d'éléments clairs et définis entretenant entre eux des liens clairs et non équivoques, notamment des rapports de causes à effets)[56]. C'est également ce à quoi se réfère Foucault lorsqu'il souligne comment le discours fait violence aux choses[57]. On ne retiendra ici l'aspect de violence que lorsque l'écart est tangible, pas simplement comme divergence déclarée d'opinion (les gouvernements colombiens antérieurs voyaient aussi dans les guérilleros des ennemis), mais dans la non-coïncidence entre signification et expression. Dans l'imaginaire institué comme dans l'imaginaire instituant, il y a possibilité de tels écarts, même si ceux-ci sont davantage tangibles dans l'imaginaire instituant qui innove par rapport au sens établi. L'écart de l'expression par rapport à la signification désoriente. Il intrigue par son caractère décalé. Dans son analyse d'un roman salvadorien *Siglo de O(g)ro*, Vanessa Molina met en évidence ce sens décalé dans l'expression mort-vivant et dans la figuration des fourmis somnambules face auxquelles le narrateur décrit ses pulsions exterminatrices, tout en attendant d'elles un retournement de la situation.

Mécanismes discursifs : emploi de formes imagées donnant éventuellement un ton à l'ensemble du texte : métaphore, comparaison, recours à la narration, irruption soudaine de mots ou de groupes de mots, etc.

56. Castoriadis, *L'institution imaginaire...* : 329.
57. Foucault Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 : 55.

3) **Contestation des imaginaires politiques : l'effet de violence fondatrice**. Les imaginaires ne sont pas seulement un écart par rapport à une signification sociale donnée, ils produisent cet écart à l'intérieur d'un réseau ou d'un faisceau de significations. Ainsi, l'écart peut être vu au niveau de la forme d'ensemble, c'est-à-dire des imaginaires politiques. Par imaginaire politique, on entend un principe de rangement auquel on recourt pour se représenter les rapports de forces et pour fonder dès lors non seulement la légitimité, mais également l'efficacité de l'usage de certains moyens. Le rangement, et donc l'écart quand on passe à un autre imaginaire politique, peuvent être pensés en termes de *topoi* – de lieux communs (près-loin, grand-petit, haut-bas, chaud-froid, intérieur-extérieur, etc.). Dans la contestation de l'imaginaire politique existant, se déclare un abus nécessaire. On fait référence au fondement de l'ordre existant pour lui substituer un autre principe de rangement. Il y a toujours comme le rappelle Benjamin, un « va-et-vient dialectique entre les formes que prend la violence comme fondatrice et comme conservatrice de droit[58] ». Souvent aussi, la violence fondatrice cherche une scène originelle de fondation – une *deixis fondatrice*[59], ce qui lui permet de justifier l'abus nécessaire par rapport aux catégories existantes. Comme le montre très bien Franklin Midy, on va même chercher dans la deixis fondatrice du sang et des flammes utilisée en référence à la lutte contre l'esclavage (1791 et 1802-1804) une explication pour rendre compte de la violence d'aujourd'hui en Haïti. À voir le marasme de la situation du pays, tout se passe néanmoins comme si le caractère sacrificiel de la violence fondatrice n'avait pas exercé son rôle symbolique. La déclaration même d'un abus nécessaire pose les tenants des rapports de forces dans une représentation amis-ennemis radicalisant l'opposition entre NOUS et EUX, opposition assortie de nombreuses NÉGATIONS. Le cas du chavisme, analysé par Ricardo Peñafiel, illustre le passage d'un imaginaire politique – se référant au *topos* de stabilité – à un autre imaginaire – se référant à l'axe bas (peuple)-haut (oligarchie) – passage qui renvoie à la deixis fondatrice de Bolivar. L'effet de violence fondatrice se manifeste notamment par la dénonciation d'un EUX recourant dans le discours du président vénézuélien à des modalités appréciatives non seulement négatives mais de type « haineux ». Le cas de la Bolivie offre également un exemple où la violence est associée à l'idée de fondation (sur la base

58. Benjamin, « Critique de la violence »... : 242.
59. Par *deixis fondatrice*, « il faut entendre la ou les situations d'énonciation antérieures dont la deixis actuelle se donne pour la répétition et dont elle tire une bonne part de sa légitimité ». Maingueneau Dominique, *L'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1997 : 113.

d'un *topos* indigènes-oligarchie), mais Manuel de la Fuente s'interroge sur le fait de savoir si la confrontation continue à avoir un effet de violence fondatrice. Même s'il y a parfois des critiques concernant les actions directes (barrages de route par exemple), l'analyse du parler ordinaire fait en Bolivie par Pierre Beaucage, souligne l'apparition de négations par rapport à la violence structurelle et un découpage temporel entre un AVANT et un APRÈS avec Evo Morales. Au Mexique, l'effet de violence fondatrice est relevé par Catherine Huart dans la manière dont, face à un discours institué sur la pauvreté (organisé autour du *topos* diminution de la pauvreté), les interviewés parviennent à déplacer l'enjeu autour des « pauvres » (topos de la majorité de la population versus une minorité). Leur mode même d'énonciation produit un effet de violence fondatrice. Au Chili, l'analyse de Marie-Christine Doran mettant en évidence l'apparition de la thématique de la justice introduit-elle un nouveau *topos* ou faut-il la classer dans les effets de violence conservatrice ? Cette thématique introduit-elle un nouveau *topos* contre le *topos* de la stabilité ? Ou bien, contre l'impunité ? Est-elle une forme de la défense de l'État de droit ?

Mécanismes discursifs : changement d'embrayeurs (passage du « je » au « nous »), oppositions d'embrayeurs (« eux », « nous »), emploi fréquent de « seulement », de négation, etc.

4) **L'effet de violence conservatrice** s'inscrit dans une perspective de monopole légitime de la violence et ne doit pas nécessairement être conçu comme un effet rétrograde. La défense de l'État de droit, voire la lutte contre l'impunité, relève de cet effet de violence. Les deux se traduisent dans le discours par la revendication de préserver des droits, mais aussi dans des situations de fait. L'implicite du discours est qu'à cette fin, il est légitime d'avoir recours à la violence idéologique ou physique. La notion de légitimité appartient en particulier à cet effet de violence. Lorsque Lula s'assigne, contre ceux qui veulent aller plus vite, de maintenir la « stabilité » obtenue « avec une grande charge de sacrifice, particulièrement des plus nécessiteux », son discours a un effet de violence conservatrice, même s'il est énoncé au nom « du peuple qui souffre ». Il n'y a pas de ligne claire de partage entre cet effet de violence pour préserver des droits et celle qui résulte de l'incapacité dans laquelle se trouvent de larges sections de la population de contester la légitimité de situations de fait. La « violence structurelle » ne parvient pas à être nommée, tout au plus constate-t-on qu'on n'a pas à manger, qu'on n'a pas de travail, qu'on n'a pas d'éducation. Ces énoncés produisent un effet de violence, mais de

violence conservatrice. Comme on n'est pas en mesure de contester le monopole légitime de la violence, celle-ci apparaît comme naturelle. Cet état de contrainte est une des composantes du sentiment d'immersion relevé dans de nombreuses entrevues de *pobladores* ou *moradores* (habitants de quartiers paupérisés). Au Brésil, comme l'analyse Anne-Élizabeth Côté, cette immersion est tellement forte que les paupérisés, sur lesquels la gauche officielle (et le gouvernement) tient un discours d'inclusion et de lutte contre l'exclusion, sont incapables de communiquer leur vécu en termes d'exclus. La catégorie d'exclusion leur fait défaut alors même qu'ils sont totalement immergés dans ces processus d'exclusion. La légitimité de la violence conservatrice s'impose à eux et elle se traduit au plan des imaginaires par un renvoi à un principe identitaire qu'on retrouve aussi bien au Mexique dans le discours de lutte contre la pauvreté, qu'en Colombie dans le discours sur la « sécurité démocratique », au Brésil dans une certaine « orthodoxie » financière, ou au Chili dans le discours de réconciliation nationale. Ces principes identitaires sont cependant continuellement débordés dans le discours du parler ordinaire comme le montrent très bien Catherine Huart ainsi que Lyne Nantel et Ricardo Peñafiel pour le Mexique et la Colombie. Vanessa Molina, quant à elle, met en évidence la posture d'attente caractérisant les récits des habitants des quartiers paupérisés de la province de Buenos Aires. La tension existant entre imaginaires instituants et imaginaires institués n'est néanmoins pas seulement celle du va-et-vient entre violence conservatrice et fondatrice relevé par Benjamin. Lula, par l'écart entre signification et expression, s'éloigne des principes identitaires d'énonciation contribuant à forger des imaginaires instituants, mais ceux-ci ont un effet de violence conservatrice. Paradoxalement, au Mexique, comme le montre Cristina Oehmichen, l'instituant joue un rôle inattendu et ouvre la voie au terrorisme d'État.

Mécanismes discursifs : emploi de qualificatifs tels que : NORMAL, raisonnable, suffisant, récits dans lesquels il n'y a pas de « mais », de « seulement » ou de négation, modalités déontiques (devoir, falloir, pouvoir...). Certaines expressions traduisant la résignation, emploi de verbes à l'infinitif. etc.

5) **L'urgence** comme effet de violence est produit par l'imaginaire de l'état d'exception en vue de la préservation de l'UN. Dans cette définition, on combine paradoxalement le concept de « situation exceptionnelle », manifestation du politique et de la souveraineté telle que soutenue par Carl

Schmitt[60] et la fascination de l'UN telle que décrite par Étienne de La Boétie[61] dans son *Discours sur la servitude volontaire*. La violence d'un geste n'est pas évaluée en raison de son caractère approprié ou inapproprié (vis-à-vis d'une fin), mais parce qu'il est vu comme une menace à l'UN de la société manifestée dans le « droit ». Les significations sociales de violence, dans la mesure où elles sont sédimentées, renvoient non seulement à l'acceptation de l'ordre établi, mais également à la défense de la « vie nue », comme l'a théorisé Agamben[62] en prolongement des théories de Benjamin et de Schmitt. Sans conclure avec Agamben que l'État d'exception est devenu « le paradigme de gouvernement », on peut relever, tant au plan du gouvernement que du parler ordinaire, des « effets d'urgence ». Ceux-ci ne se confondent pas simplement avec des effets de violence conservatrice, ils en sont une forme extrême. L'effet d'urgence est certes une violence de conservation, mais une violence poussée à une défense à l'extrême de telle sorte qu'elle pousse à renoncer à presque tout pour se sauver. Elle apparaît de ce point de vue comme un **défi de sens**. L'abus nécessaire est pensé en termes de « raison d'État ». Si ce n'est pas cela, ce sera le chaos, le désordre absolu ! Il n'y pas dans cette urgence le souci de préserver un type d'ordonnancement des rapports de forces (un type d'imaginaire politique), mais le principe même de l'ordre, de l'UN. Dans certains cas – le Venezuela ou la Bolivie –, l'épouvantail brandi est celui de l'imminence de la guerre civile. L'opposition ami-ennemi est alors diabolisée au point de lui faire perdre son caractère politique[63]. Dans le parler ordinaire, cet effet d'urgence se manifeste par le défi de sens : « si j'en dis plus, je ne parviendrai pas à me contrôler, ce sera le désastre ». Dieu ou la religion sont parfois invoqués comme ce défi de sens : « s'il n'y avait pas la religion, on pourrait tout faire, ce serait le désordre le plus complet, on commettrait les crimes les plus atroces ».

Mécanismes discursifs : marques de situation d'urgence contraignant de se ranger dans l'un ou l'autre camp, marques ayant pour effet de clore le récit, de l'empêcher d'ouvrir sur quelque chose, etc.

60. Schmitt, *Théologie politique...* : 15 s.
61. La Boétie, *Le discours de...* : 195.
62. Agamben Giorgio, *Homo sacer, II, 1. État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.
63. Voir, à ce sujet, Corten André, *Diabolisation et mal politique. Misère, religion et politique*, Montréal / Paris, CIDIHCA / Karthala, 2001.

Effets de violence et virage à gauche

Depuis environ cinq ans, un changement du cours politique se confirme en Amérique latine. Hugo Chávez l'emporte sur les putschistes (octobre 2002) et met fin à la grève générale qui paralyse le pays et dégrade fortement l'économie (décembre 2002-février 2003), Lula est élu président en octobre 2002, Victor Kirchner en avril 2003, Tabaré Vásquez en novembre 2004, Evo Morales en décembre 2005, Michelle Bachelet en janvier 2006, Daniel Ortega en novembre 2006 et Rafael Correa en janvier 2007. Durant cette même période, Chávez et Lula sont réélus et Cristina Fernández de Kirchner succède à Nestor Kirchner. Au Mexique, Andrés Manuel López Obrador l'emporte presque, son rival Felipe Calderón triomphant par la plus faible marge dans l'histoire du pays.

La revue *Mouvements* se demande dans un numéro bien documenté s'il y a bien un véritable tournant à gauche en Amérique latine[64]. Et cette interrogation conduit à deux questions principales qui permettent dans le présent livre de pousser plus loin la problématique sur le rôle de la violence (des imaginaires ou des « effets de violence ») dans l'institution du politique. La première interroge le rapport entre ces nouveaux gouvernements et la « crise du soubassement ethno racial de l'exclusion sociale[65] ». La deuxième porte sur la validité de la « ritournelle des "deux gauches" latino-américaines (la "modérée" et la "radicale", la "réaliste responsable" et la "populiste aventuriste" ou, à l'inverse, la "vendue au néolibéralisme" et l'"authentique")[66] » ?

Lula, petit vendeur de cacahuète nordestin devenu syndicaliste, Chávez, le militaire « *zambo* » (métis d'Indien et de Noir), et Evo Morales, *cocalero*, issu d'une famille aymara, autant de figures qui témoignent d'une victoire sur l'exclusion sociale et ethnique. Faudrait-il ajouter à la galerie de portraits celui d'Ollanta Humala au Pérou, qui bénéficiait de l'appui massif des autochtones lors des élections d'avril 2006 ? Quant à Correa en Équateur, il est la figure rassurante derrière laquelle les organisations indigènes dont la Confédération des nationalités indigènes d'Équateur (CONAIE) se tiennent comme elles l'ont montré lors du référendum d'avril et l'élection de la Constituante en octobre 2007. L'imaginaire du virage à gauche en Amérique latine est fait de ce

64. Lipietz Alain (dir.), « Amérique latine, le tournant à gauche ? », numéro spécial de *Mouvements (Société, Politique, Culture)*, Paris, La Découverte, n° 47-48, décembre 2006 : 7.
65. *Ibid*. : 7.
66. *Ibid.* : 10.

glissement d'une conception finalement orthodoxe de la lutte contre la pauvreté vers ce soubassement ethno racial de l'exclusion sociale. Il est fait du glissement du ciblage de l'exclusion vers son renversement symbolique par une personnalité dirigeante en provenance du monde des exclus.

Il n'est sans doute pas possible de rendre compte de cet imaginaire sans souligner les écarts entre significations et expressions. Les écarts produisent des effets de violence. Plus que l'impact des politiques économiques encadrées par des paramètres fiscaux et monétaires passablement orthodoxes, y compris au Venezuela[67], c'est l'écart de l'expression qui éclaire les oppositions haineuses vis-à-vis des « hordes chavistes » (Peñafiel), qui, dans le cas de la Bolivie, agite le spectre de la « guerre civile » (de la Fuente), qui au Mexique mobilise, derrière López Obrador, dans une atmosphère insurrectionnelle des masses paupérisées au centre de Mexico, qui au Brésil suscite les attaques constantes des grands médias vis-à-vis du président Lula[68]. L'effet de violence de l'écart organise les grandes polarisations. Il s'exerce également à partir de la signification même de gauche. Tant au Venezuela qu'au Brésil, un glissement s'opère par rapport au credo habituel de la gauche et suscite des retournements ou des scissions. On pourrait en dire autant de la Bolivie lorsque la gauche crie à la guerre civile devant la montée d'actions directes. Dans le « camp de gauche », l'écart entre signification et expression organise également les polarisations et produit des effets de violence qui sont souvent plus éclairants que ceux relevant de l'imaginaire politique exclusion - inclusion sociale.

Le rangement du virage latino-américain en deux gauches (radicale-modérée) repose sur une interprétation superficielle de l'effet de violence fondatrice (gauche radicale) et de l'effet de violence conservatrice (gauche modérée) provoqué en partie par la distorsion entre discours théoriques et pratiques concrètes. Tout en élargissant le virage à gauche à Bachelet au Chili et même à Alan Garcia au Pérou, ce classement tend à légitimer les positions du centre, cachant par là que tous les gouvernements de « gauche » se rejoignent par un programme néo-développementiste (réaffirmation du rôle de l'État dans la promotion d'infrastructures matérielles et financières de la croissance) et par la promotion de politiques sociales. Les effets de violence fondatrice-conservatrice s'exercent souvent dans des champs spécifiques, qu'il faut explorer si on veut voir comment ils peuvent surdéterminer les frontières du politique.

---

67. *Ibid.* : 22.
68. *Ibid.* : 16.

Le rangement en « deux gauches » tend surtout à négliger, dans l'institution actuelle du politique en Amérique latine, les effets de violence qui n'entrent pas sur l'axe fondateur-conservateur. En dehors de l'effet de violence produit par l'écart évoqué plus haut, l'effet d'urgence institue le politique par le biais d'imaginaires institués comme « il faut réduire la pauvreté car la pauvreté est responsable de la violence » et par la réminiscence de moments traumatiques comme ceux des « masses déchaînées » du Caracazo ou de moments de triomphe inquiet comme lors des dépositions de Présidents, que ce soit en Bolivie, en Équateur ou en Argentine. La violence de l'effet d'urgence rend compte de la « prise du dehors[69] », prise dans un rapport avec le pouvoir et maintenue par la privation d'une vie qualifiée dans la situation d'exclusion. Pour Agamben, l'exclusion de la vie naturelle, qui rend possible la vie politique, est une « ex-ception », une « prise du dehors ». Le virage à gauche a l'apartheid social comme pivot. Par la « violence écart » elle en sort ; par la « violence effet d'urgence », elle est « prise du dehors » pour y rester.

Le virage à gauche est un imaginaire où le glissement de signification donne parfois un sens à des effets de manifestation pure. J'y reviens dans mon texte « Virage à gauche et effets de violence dans le parler ordinaire ». Mais face à la prétention du discours de gauche de donner un sens à ce qui apparaît dans la vie sociale comme annulation de sens et qui est interprétée comme une conséquence de l'exclusion sociale, il y a lieu aussi de considérer la violence de cette manifestation pure qui résiste à la signification qu'on veut lui attribuer. La manifestation pure est violence ; elle l'est face à la « prise du dehors » que représente également le discours de gauche. Si le contexte auquel se réfère le matériel de recherche analysé dans ce livre renvoie au « virage à gauche », l'intérêt majeur de l'analyse menée dans de nombreux textes est de voir que les habitants des quartiers paupérisés ne lisent pas leur situation de cette façon. Les textes le montrent : il y a de l'immersion dans une violence structurelle et institutionnelle, il y a aussi toutes sortes de traces de lutte de sens qui ne correspondent ni aux discours présidentiels, ni à l'acception qu'on donne à partir de l'Europe et des États-Unis et du Canada au tournant à gauche. On y reviendra en conclusion de ce livre.

69. Agamben, *État d'exception…*

PREMIÈRE PARTIE

La violence de l'ordre

1

L'ordre dans le politique et le récit

Anne-Élizabeth CÔTÉ
et Julie GIRARD-LEMAY*

Introduction : définir les termes de la réflexion

La binarité structurant la pensée occidentale a mené à une conception de la violence dans laquelle on retrouve l'opposition « ordre » et « désordre »[1]. Dans son acceptation courante, l'ordre est une qualité qu'on attribue à une personne ou à une entité. Ordonner signifie ranger les objets à leur place, à la *bonne* place. L'ordre pose une relation précise entre le sujet et sa position dans les divers espaces grâce à un appareil complexe de normes et de règles[2]. Cet appareillage organisationnel est régi par la *logique identitaire*[3].

La logique identitaire a, pour ainsi dire, une portée *ontologique* et *déontologique* : elle connaît et re-connaît ce qu'*est* et ce que *doit* être ou faire un sujet. Son mode d'organisation est l'ordination, laquelle a pour effet de structurer les espaces en déterminant les sujets qui les constituent ainsi que leur place et leur rôle. Nous nommons ce phénomène l'*effet structurant* (*i.e.* l'ordre) de la logique identitaire. Or, en posant des limites,

---

* Département de science politique et de philosophie, Université du Québec à Montréal.

1. Lévesques Claude, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002.
2. Foucault Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
3. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975.

des positionnements précis dans différents espaces, la logique identitaire a, paradoxalement, un *effet déstructurant* (*i.e*. le désordre). Elle ne parvient jamais à situer entièrement tous les sujets[4] : certains se retrouvent en marge de l'endroit où ils devraient être ; d'autres ne sont tout simplement pas connus ; plusieurs ont des conduites « déréglées ». Surgit alors une situation de désordre. Par opposition à l'ordre, le désordre marque un trouble dans le fonctionnement de l'organisation des espaces et des espaces entre eux.

L'objectif de ce court texte est d'interroger la relation entre ordre et désordre, telle que posée par la logique identitaire, afin de questionner l'assimilation de la violence au désordre. Pour ce faire, nous avons retenu deux mécanismes de la logique identitaire : l'état d'exception, comme paradigme de gouvernement, et le récit, comme figure typique de l'organisation de l'expérience. Notre contribution se limitera ici à l'analyse des effets de la logique identitaire. À terme, ce travail servira à saisir la nécessité de penser le contexte[5], de développer l'idée de forme, c'est-à-dire la façon dont on s'exprime, afin de concevoir la violence au-delà et en deçà de sa binarité structurante.

Les mécanismes à l'œuvre dans la logique identitaire : le politique et le récit

Nous verrons dans cette première section deux mécanismes essentiels à la logique identitaire. À partir d'une critique de la notion schmittienne d'état d'exception, nous comprendrons que ce qui justifie cet état est, en fait, une pure invention ; une fiction visant à lier l'ordre au désordre et inversement. Ce processus de justification vise à légitimer l'action politique en déterminant une place pour chaque chose. Le refus de l'indéterminé qui s'observe dans l'état d'exception est le propre de la logique identitaire (2.1.). Ensuite, nous reconnaîtrons dans l'opération de la narration une manière d'être qui caractérise l'expérience de mise en récit et le rapport que cette opération peut entretenir avec le « désordre », « l'informe », le « non-sens ». Il s'agira d'aborder la représentation de l'événement comme *opération* de synthèse et d'ordonnancement (2.2.). La présentation du fondement de l'état d'exception et de ce qui caractérise

4. Laclau Ernesto, *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000.
5. Ricœur Paul, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983.

le récit nous conduira à saisir l'importance de la forme. Nous quitterons enfin le terrain des oppositions exclusives pour laisser émerger le multiple et la différence (3.).

Localiser l'état d'exception ou comment justifier la logique identitaire

Dans son ouvrage *État d'exception* (2003), Agamben remet en question la division théorique qui tend à faire relever l'état d'exception[6] soit du système juridique, soit du domaine politique[7]. L'aporie conceptuelle de ces deux tendances est de ne pas déceler la complexité de la relation entre droit et politique dans la question de l'exception.

Selon Agamben, l'opposition topographique entre droit et politique, entre action relevant d'une norme légale ou d'une norme factuelle, ne permet pas de rendre compte de la question complexe de la localisation de l'état d'exception. Pour lui, Carl Schmitt est un de ceux qui ont le mieux exposé les limites de ce rapport. En établissant qu'*est souverain celui qui décide de la situation d'exception*[8], Schmitt fait perdurer minimalement l'ordre dans l'état d'exception à travers l'idée de décision du souverain. L'acte de décret a, selon cet auteur, nécessairement force de loi. À partir de ce moment,

> [...] l'état d'exception n'est ni extérieur ni intérieur à l'ordre juridique et le problème de sa définition concerne le seuil ou une zone d'indistinction, où intérieur et extérieur ne s'excluent pas, mais s'indéterminent. La suspension de la norme ne signifie pas son abolition et la zone d'anomie qu'elle instaure n'est pas sans relation avec l'ordre juridique. D'où l'intérêt de ces théories qui, comme celles de Schmitt, transforment l'opposition topographique en une relation plus complexe où se joue la limite même du système juridique. En tout cas, la compréhension du problème de l'état

6. Il s'agit d'une notion juridico-politique qui couvre un ensemble de phénomènes, tels qu'un état de nécessité, un décret d'urgence, une clause constitutionnelle dérogatoire, ou encore une loi martiale. Ces mesures sont normalement établies pour faire face à une situation dite « anormale » de faits, où l'ordre est menacé soit partiellement, soit entièrement. La caractéristique propre à l'état d'exception n'est pas le fait d'être un « droit spécial », il reflète plutôt une situation limite, un cas particulier, qui exige ni plus ni moins que la suspension partielle ou entière de l'ordre politico-constitutionnel en place. Cette exigence est depuis l'Antiquité prise en charge par le droit public.
7. Agamben Giorgio, *Homo Sacer II, 1. État d'exception*, Paris, Seuil, 2003 : 41.
8. Schmitt Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1985 : 15.

> d'exception présuppose une détermination correcte de sa localisation (ou de sa délocalisation)[9].

Schmitt ne se pose plus la question de la force de loi en termes de loi, mais en termes de possibilité d'application de la loi. Toute loi ne contient pas en elle ses normes d'application pour faire face aux situations de faits. Le droit a toujours besoin d'une mise en forme effective, laquelle, chez le jeune Schmitt, provient de la décision. Ainsi, le jugement du souverain est autonome face à la norme légale. Elle n'est pas affectée, touchée ou concernée par aucune norme légale. À l'inverse, toutes normes légales relèvent exclusivement du domaine du pouvoir. Ce faisant, Schmitt tente d'octroyer une forme minimale de légalité à la décision politique, car la volonté politique est nécessairement au fondement de la normativité légale[10]. Celle-ci, en retour, doit avoir une forme légale afin de poser le droit. Prenons un instant pour comprendre cette relation entre droit et politique chez Schmitt afin d'identifier sur quoi se fonde l'état d'exception, comme mécanisme de la logique identitaire.

Dans *La Dictature* (1921), Schmitt développe sa théorie de l'état d'exception. La dictature est un régime politique qui permet de libérer la décision de toutes contraintes légales. Cependant, la dictature a toujours une forme légale[11]. La dictature du commissaire correspond à une suspension partielle du droit. Cette dictature est une « exception selon l'occasion », où est réalisée une action technique qui vise l'exécution d'un mandat décrété par le pouvoir constitué. Cette forme de dictature est une réponse politique à une situation factuelle anormale et vise à rétablir l'ordre constitutionnel en place[12]. Dans ce premier cas, la décision politique est fondée sur un pouvoir constitué. Pour sa part, la dictature souveraine est la constitution d'un nouvel ordre juridique, car elle voit dans l'ensemble de l'ordre existant un état de choses auquel elle doit mettre fin[13]. Dans cette perspective, la dictature souveraine incarne l'action absolue du pouvoir constituant, celle qui engendre la constitution d'un nouvel état.

La dictature du commissaire et du pouvoir constituant ont le pouvoir, par le biais de leur décision politique, de lever le droit – qui conduit au désordre – et de créer le droit – de poser l'ordre. Le dictateur a un tel pouvoir car sa décision est fictivement légale. Schmitt tranche donc, en

---

9. Agamben, *État d'exception*... : 43.
10. Schmitt, *Théologie politique*... : 16.
11. Schmitt Carl, *La Dictature*, Paris, Seuil, 2000 : 148, 151.
12. *Ibid*. : 42-43, 53.
13. *Ibid*. : 142.

dernière instance, pour une théorie formellement juridique de l'état d'exception, incarnée dans la décision politique et justifiée par des situations diverses et imprévisibles de faits anormaux[14]. La légitimité de l'état d'exception se fonde donc dans l'état de choses. Ainsi, la dictature souveraine doit être comprise comme un moment, un passage du désordre à l'ordre établi par la décision politique. En bref, l'état d'exception chez Schmitt est à la fois à l'intérieur du droit, dans sa forme minimale du moins, et à l'extérieur de celui-ci par la nécessité qu'a le souverain de décider pour faire face à la situation.

Quoique la proposition schmittienne ait pour intérêt de souligner la relation complexe entre droit et politique à propos de la question de l'exception, c'est-à-dire en démontrant avec précision la fiction par laquelle le droit posé par la décision politique cherche à s'identifier à son anomie (*i.e.* à la situation anormale), une difficulté persiste. Le problème est que Schmitt n'explique pas le moment où l'ordre juridique s'évanouit pour établir un état purement politique, celui où seule la décision a force de loi afin de répondre non plus à une situation de faits, mais à la volonté politique du souverain[15]. Cet état est celui de l'exception permanente, qu'Agamben considère comme le paradigme de nos gouvernements. Ce paradigme repose sur la fiction juridique de l'idée de force de loi sans loi, c'est-à-dire quand le droit et le politique sont difficilement déterminables. Autrement dit, quand le jugement du souverain unit, réunit les normes légales aux normes factuelles.

L'état d'exception devient alors une indéterminabilité absolue entre *nomos* et *anomos*[16], localisé quelque part entre ce qui structure et ce qui déstructure. L'état d'exception repose sur un vide, une zone d'indistinction entre l'ordre et le désordre. On peut alors faire une analogie avec la notion de violence pure chez Walter Benjamin, qui est une violence non-médiatisée par le droit[17]. Pour Agamben, et contrairement à la théorie de Schmitt, l'état d'exception doit être localisé dans une zone de politique pure, non médiatisé par le droit. Il est un moyen sans fin qui se justifie lui-même en décrétant le besoin de structurer le désordre[18].

Au même titre que la décision chez Schmitt se situe toujours elle-même du côté de la légalité, l'état d'exception chez Agemben se situe toujours du côté de l'ordre. Cet état ne saurait être légitime s'il ne définissait pas sa place, sa *bonne* place. Pour ce faire, il doit chercher à se

14. Schmitt, *Théologie politique*... : 16.
15. Agamben, *État d'exception*... : 20.
16. *Ibid*. : 98.
17. Benjamin Walter, *L'Homme, le langage et la culture*, Paris, Denoël, 1971 : 43 s.
18. Agamben, *État d'exception*... : 102.

justifier, à donner une légitimité aux actions posées sous son règne. Le règne de l'exception s'assoit toujours sur un nouveau lieu, de nouvelles modalités d'être et d'actions qui maintiendront la relation d'opposition entre ordre et désordre. Les nouvelles significations qui accompagnent nécessairement l'état d'exception sont le fondement de sa légitimité, elles posent toutes le « retour à l'ordre ». L'enjeu est donc capital. Il en va de la survie de la logique identitaire.

Au-delà de la logique identitaire : la relation dialectique entre ordre et désordre dans le récit

Les fonctions du récit sont multiples, et nullement exclusives. Il peut s'agir d'une stratégie argumentative ou interactionnelle, d'une présentation ou d'une mise en valeur de soi, de l'expression d'une importante charge émotionnelle ou encore du simple plaisir de raconter[19]. Mais toujours le récit est une opération d'ordonnancement. À travers la mise en intrigue qui caractérise le récit, la logique identitaire opère : un centre attire vers lui des éléments multiples et leur assigne une place, *leur* place, c'est-à-dire la place qu'ils doivent occuper pour que le récit soit cohérent. Comme l'exprime très justement Anne-Martine Parent :

> La forme narrative telle qu'elle est conventionnellement pensée en est une de remise et de retour à l'ordre : d'une expérience, d'une confrontation entre l'humain et le monde, elle y trace des lignes de force et de cohérence, elle y impose un ordre signifiant. Si elle est la mise en scène d'une lutte entre la discordance et la concordance, elle est également la consécration habituelle de la concordance qui finit par l'emporter[20].

Le récit favorise le sens plein et le « retour à l'ordre ». Pour Paul Ricœur, ce qui distingue le récit des autres moyens de récapituler l'expérience passée, c'est le fait que les propositions y sont temporellement ordonnées. Mais l'agencement des faits qu'opère la mise en intrigue ne saurait être réduit à une simple succession chronologique. La successivité est plutôt construite par la mise en intrigue, et non pas donnée passivement par l'événement. La causalité narrative est donc pour Ricœur

---

19. Voir à ce sujet, notamment, Filliettaz Laurent, « Formes narratives et enjeux praxéologiques : quelques remarques sur les fonctions du "raconter" en contexte transactionnel », *Revue québécoise de linguistique*, vol. 29, n° 1, 2001 : 123-153.
20. Parent Anne-Martine, « Trauma, témoignage et récit : la déroute du sens », *Protée*, vol. 34, n° 2-3, 2004 : 113.

inséparable de la configuration temporelle qui « extrait une configuration d'une succession[21] ». Dans le récit, l'expérience temporelle diffuse se trouve unifiée. Cette opération d'unification prend sa force et son sens dans le point final, cette conclusion à l'aune de laquelle les péripéties seront interprétées pour former un tout. « Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruente avec les épisodes rassemblés[22]. » Le point final vient éclairer après-coup les événements du récit et le temps du thème est « le temps narratif qui fait médiation entre l'aspect épisodique et l'aspect configurant[23] ». Le récit est donc pour Ricœur une suite événementielle temporellement ordonnée qui, du multiple, fait émerger un tout cohérent[24].

Si cette opération de mise en récit n'a rien d'absolu dans sa forme, elle est pourtant nécessaire. L'expérience appelle la mise en récit et l'art de raconter n'a rien d'artificiel, rappelle Ricœur. « Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées[25]. » Les histoires racontées ont une « intra-temporalité » qui ne correspond pas à la représentation linéaire du temps, mais plutôt au temps de la préoccupation qui, au final, détermine le sens même du temps[26]. En effet, pour Ricœur, le récit est une figure centrale de l'organisation de l'expérience humaine en ce qu'il organise « notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette[27] ». N'est-ce pas là également la figure propre de la décision politique ? L'état d'exception comme régime de la décision pure, ordonne le monde et le justifie en créant de nouvelles significations sociales.

À l'analyse des récits de vie, on repère aisément cet aspect configurationnel[28]. Le travail du sens trace des lignes unificatrices aisément

21. Ricœur, *Temps et récit*... : 129.
22. *Ibid*. : 130.
23. *Ibid*.
24. Notons que, pour plusieurs auteurs, dont Jean-Michel Adam et William Labov, l'ordre chronologique se distingue de l'ordre configurationnel. Chez Adam par exemple, la macro-structure sémantique du récit (la base thématique) n'est pas nécessairement liée à l'organisation temporelle. Également, si, pour ces deux auteurs, l'évaluation finale (qui reprend les évaluations insérées à divers endroits dans le récit) met au jour la composante configurante du récit, cette composante évaluative est toujours directement liée à l'acte d'énonciation. C'est d'ailleurs cette prise en compte du co-énonciateur qui permet au récit de ne pas se refermer sur lui-même.
25. Ricœur, *Temps et récit*... : 143.
26. *Ibid*. : 122.
27. *Ibid*. : 12.
28. Nous proposons d'étendre au récit oral ce moment de configuration de la mise en intrigue attribué chez Ricœur aux œuvres littéraires. Reprendre la notion d'acte

décelables, notamment à partir des répétitions opérées ; comme des boucles qui se recoupent et se croisent pour former un tout. Cette cohérence interne souligne l'unité qui caractérise la représentation de l'événement. Mais ce processus de cohérence n'est pas qu'ordre, il est empreint du « désordre » dont il émerge. Qu'il tente de s'en émanciper et cette autonomie prendra des allures de déni. Ainsi, au-delà du travail d'unification qu'opère le narrateur, il s'agit pour nous de retracer ce que la logique identitaire tend à recouvrir et ce que l'aspect structuré du récit tend à faire oublier. Si l'opération structurante est nécessaire, la structure ne doit pas pour autant apparaître figée ou absolue. Certes, en tant que médiation entre événements et histoire racontée, « la mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration[29] » et c'est de leur participation à la mise en intrigue que les événements prennent leur sens, mais cette synthèse de l'hétérogène qu'opère l'acte configurant n'est nullement dans un rapport d'opposition avec le « désordre » du vécu.

Pour Ricœur, opposer la dissonance temporelle du vécu, l'anomie, à la consonance narrative du récit, du *nomos*, nie le caractère proprement dialectique de leur relation. Les oppositions exclusives que tend à favoriser la logique identitaire ne rendent pas compte de ce que l'auteur appelle « la dialectique fondamentale de la concordance discordante[30] ». Placer le récit uniquement du côté de la concordance relèverait de la violence de l'interprétation car, d'une part, l'expérience pratique ne saurait être réduite à la discordance et, d'autre part, « la mise en intrigue n'est jamais le simple triomphe de l'ordre[31] ». D'un côté, les lignes unificatrices n'épuisent pas le sens du récit en se présentant comme le recouvrement du désordre et, d'un autre côté, ces lignes unificatrices n'émergent pas d'un désordre complet.

On pourrait dire qu'il y a « violence de l'interprétation » lorsque le récit se présente comme totalement ordonné et fait écran au multiple du vécu. Il ne dialogue alors plus avec l'expérience, mais la *recouvre*. Le récit perd alors son caractère dynamique et se répète. C'est à cet égard que le recouvrement du multiple dans l'urgence d'un appel de sens, le défi de

---

configurant de Ricœur et l'appliquer à ce type de récit suppose un glissement que l'auteur lui-même n'opère pas. En effet, Ricœur distingue la pré-histoire de l'histoire, c'est-à-dire les histoires dont le vécu de chacun est constitué, authentiques demandes de récit que Ricœur appelle « structure pré-narrative de l'expérience » et le texte littéraire proprement dit qui émerge de cet enchevêtrement « d'histoires non (encore) racontées ». Puisqu'il n'est pas certain que le rapport du sujet parlant à son énoncé soit différent selon que celui-ci soit écrit ou oral, nous appliquerons l'acte configurant également aux récits oraux.

29. Ricœur, *Temps et récit*... : 127.
30. *Ibid*. : 140.
31. *Ibid*. : 139.

sens que provoquent certaines situations, rappelle la dynamique de l'état d'exception. Certains moments peinent à se dire et à se raconter, et le sens de certaines manifestations de la violence est parfois indécidable mais le refus de l'indéterminé ou la crainte du désordre pousse parfois à adopter un récit figé, un récit pleinement concordant appelé à se reproduire tel quel. Lorsque la relation dialectique entre ce qui appelle le sens et ce qui le fixe n'est plus, le récit n'apparaît plus seulement nécessaire mais absolu. Ainsi, il y a des moments dans les récits de vie où le récit semble *imposer* un ordre et fixer le sens d'une situation insaisissable. On dira alors qu'il *recouvre* une situation complexe et multiple, voire inénarrable, plutôt qu'il l'*unifie*.

Dans des situations d'extrême urgence, le sens cherche à s'établir et la logique identitaire à se maintenir. Ceci a pour effet de suspendre la dialectique fondamentale entre ordre et désordre. La façon dont le récit est construit trahit toutefois l'aspect extrême de cette suspension. L'analyse de la texture, c'est-à-dire la manière dont les éléments s'agencent pour donner au texte un genre ou un style, permet de constater que, dans le récit oral, la totalité unifiante n'efface le désordre que dans l'urgence pour éviter que des éléments restent « in-classés ». Mais cette urgence se lit dans l'aspect fixé du récit. Certes, raconter, se raconter ou décider, se décider, c'est toujours déjà organiser le diffus d'une action et répondre à un appel de sens, mais ce complet recouvrement du désordre par l'ordre révèle les effets déstructurants de la logique identitaire et empêche de penser la violence uniquement du côté du désordre.

Ouverture

À travers des récits de vie qui la rapportent sans toutefois la *nommer*, la violence se fraie un chemin dans la texture même de la mise en récit. La façon dont on s'exprime peut laisser entrevoir des éléments qui ne sont pas nécessairement nommés explicitement, éléments qui pervertissent ou subvertissent la logique configurante du récit. Cet aspect, comme nous l'avons vu, peut prendre la forme d'un recouvrement. Cerner la violence à travers la forme et aborder le « comment » elle se manifeste ou se rapporte et s'attarder à ce qui se dit sans se dire, c'est penser la violence au cœur de l'indétermination entre ordre et désordre. Là, quelque part entre le droit et le politique, la violence va et vient.

La logique identitaire pose la violence du côté du désordre alors qu'il se pourrait que celle-ci ne se trouve ni dans l'ordre, ni dans le désordre. C'est dans la localisation de l'état d'exception et dans la texture des récits que nous proposons de voir la dialectique entre ordre et désordre à l'œuvre. Comme l'exprime Claude Lévesques, « le flottement, le glissement, le détour, l'ironie – ce que Derrida appelle "la syntaxe de l'indécidable", qui, seule, permet de s'écarter du langage codifié de la logique traditionnelle, de le désarticuler en quelque sorte – permettent de déjouer le système des oppositions sans s'y trouver pris soi-même[32] ».

32. Lévesques, *Par-delà le masculin et le féminin*... : 157.

2

Le sacré, la violence et l'imaginaire

Michel CARRIER*

« Une conscience sans scandale est une conscience aliénée ».
Georges Bataille, *La littérature et le mal*[1].

Introduction

Dans un essai intitulé « Critique de la violence », Walter Benjamin théorise schématiquement l'idée d'une violence qui serait de l'ordre d'une « violence pure[2] ». Bien que nous soyons réfractaires à l'idée d'une pureté qui serait de l'ordre soit de la gestuelle, soit de la signification, nous croyons que Benjamin, par la manière dont il aborde la limite de la signification, ouvre la pensée à ce qui se tient hors d'elle ; la pensée étant discursive, sa rencontre avec la limite de ce qui est signifiable la met, du même coup, face à *sa* limite, ce qui est donc de l'ordre d'un scandale pour celle-ci. L'idée de la « violence pure » a donc une valeur heuristique pour comprendre le processus par lequel la suspension momentanée des significations peut surgir – suspension de ce à quoi le discours doit se rattacher

* Département des sciences des religions, Université du Québec à Montréal.

1. Paris, Gallimard, 1957.
2. Benjamin Walter, « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Folio Essais, 2000 : 242-243.

afin de se déployer en tant que savoir. Sans trop anticiper le développement de notre propos, nous y reviendrons plus loin, l'idée de la violence pure rejoint à plusieurs niveaux l'idée de « sacré » telle qu'elle est développée tout au long de l'œuvre de Georges Bataille. Vue dans cette optique, la suspension des significations serait donc de l'ordre d'un imaginaire radical, potentiellement instituant, d'une mise en relief nouvelle et déstabilisante des imaginaires institués ; l'idée d'imaginaire s'inspire ici de celle de Castoriadis, c'est-à-dire comme étant un « faisceau indéfini de renvois interminables à autre chose que ce qui apparaît immédiatement dit[3] ».

La suspension momentanée des significations peut être comprise comme ayant une double nature par rapport aux imaginaires institués. D'une part, parce qu'elle court-circuite les *renvois interminables* de significations, elle est l'expression radicale d'un imaginaire potentiellement instituant. Mais parce qu'elle résiste à la signification, elle résiste du même coup à son insertion dans l'ordre du connaissable. Comment donc lui donner un contenu positif ? La suspension momentanée des significations (la « violence pure » par exemple) est, du point de vue des imaginaires institués, tout simplement désordre ; une signification qui est paradoxalement à la fois vide (le non-sens, l'absence de sens) et potentiellement menaçante (en dehors du signifiable, elle est inconnue). D'autre part, c'est précisément parce qu'elle déborde le champ de significations que la suspension des significations dévoile et accuse la nature arbitraire des imaginaires institués. En ce sens, elle est non seulement le désordre qui échappe à la signification mais tout autant le désordre qui peut potentiellement déconstruire la « frontière du sens[4] », voire la frontière du politique – ce dernier s'arrogeant le monopole de la violence légitime et donc le privilège exclusif de définir le sens des gestes en les qualifiant de violents ou non.

À la fois non-sens, désordre et débordement de sens, la suspension de significations que représente la « violence pure » résiste à son insertion dans le réseau du connaissable. Par contre, il nous semble que l'opacité conceptuelle de la violence pure en tant que suspension de significations – ou qui déborde le champ des significations – ne signifie pas simplement l'annulation de sens ou le non-sens, mais aussi, potentiellement, ce qui fragilise l'imaginaire institué du politique qui jouit du privilège de nommer la violence. Se peut-il que la suspension ponctuelle de significations, en ouvrant une brèche dans la construction discursive politique de

3. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 : 359.
4. Castoriadis Cornelius, « Séminaire du 25 mars 1987 », *Sujet et vérité*, Paris, Seuil, 2002 : 209-227.

la *frontière du sens*, puisse déboucher sur la remise en question de l'ordre des choses ? Poser cette question, c'est aussi se demander dans quelle mesure elle peut influer sur le politique : il y a de ce point de vue une violence imaginaire qui empêche la fixation d'un sens, mais donc aussi une fixation nécessaire du politique comme distribution des places[5].

Mais comment donner davantage de contenu à cette esquisse benjaminienne de la « violence pure » ? Est-il possible de saisir la portée d'une idée qui, par sa nature même, résiste, semble-t-il, à tout développement théorique ? Par quels moyens pouvons-nous, sinon opérationnaliser, du moins théoriser davantage la suspension momentanée du flux de significations ? Comment discourir sur l'événement, cet instant fugace qui, parce qu'échappant à la représentation, équivaut à la suppression momentanée des conditions nécessaires pour que le savoir puisse se déployer ? Que faire du fait que « la difficulté de faire coïncider la connaissance distincte et l'ordre intime des choses tient à leurs modes opposés d'existence dans le temps[6] » ? S'agit-il d'un paradoxe à travailler ou d'un labyrinthe discursif menant à un cul-de-sac théorique ?

En guise de réponse préliminaire, nous optons pour la première possibilité. Nous croyons que la pensée de Georges Bataille nous offre la possibilité, sinon de répondre de façon définitive à ces questions, tout au moins de repenser les idées de sacré, de violence et de politique. Se peut-il que la pensée de Bataille nous offre une occasion privilégiée pour développer davantage l'idée de la « violence pure » de Benjamin ?

Violence pure et non-savoir : rapprochements théoriques

Nageant à contre-courant des idées dominantes dans le champ des sciences des religions, Bataille offre par le biais de ses réflexions, une vision radicale et inédite des liens complexes et souterrains qui nouent ensemble le sacré, la violence et le politique. Muni d'une écriture qui désacralise la division parfois trop nette entre les disciplines (anthropologie, religion, littérature, philosophie, économie, pensée politique), par son recours à une théorisation inédite du sacré, Bataille réintroduit la puissance motrice de l'aléatoire, de l'incertitude et de la transgression au cœur de l'être ensemble humain. Il s'agit d'une « méthodologie » déstabilisante pour le savoir en général et pour les sciences humaines en parti-

5. Voir Corten André, « Introduction », *supra*, p. 19 *sq*.
6. Bataille Georges, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973 : 128.

culier, car privant ces dernières de la lucidité nécessaire à la saisie d'un objet qui, par sa nature, résiste à sa mise en discours ; résistance qui se résume au « non-savoir », à l'expérience qui inclut mais qui ne se réduit pas à la seule ignorance ou à l'incomplétude existentielle.

L'expérience individuelle du sacré équivaut à l'expérience en commun du « non-savoir » et comprend tout autant la prise de conscience à la fois aigue, angoissante et enivrante de la limite du savoir en tant que ce qui est déjà connu : « l'homme est avant toute chose un animal ; il peut lui-même étudier ses réactions comme il étudie celles des animaux. Toutefois, certaines d'entre elles ne peuvent être entièrement assimilées aux donnés de la science[7] ». C'est précisément parce que le savoir ne recouvrera jamais la totalité de l'existence comme le voudraient la métaphysique et les sciences exactes – le savoir « ne recouvre pas tout le champ de la vie, mais seulement celui de la raison[8] » – que l'expérience du sacré en tant que non-savoir est possible ; une possibilité qui, pour Bataille, est hautement souhaitable.

Est dévoilé par cette mise en abîme des fondements sûrs du savoir, l'aspect tout à fait arbitraire des imaginaires politiques institués. Cette tentative de tracer les contours d'un objet qui n'en est pas un (car débordant l'ordre des choses, c'est-à-dire du monde profane de la pensée discursive) est résumée par Bataille de la façon suivante : « J'ai pris depuis longtemps le parti de ne pas chercher, comme les autres, la connaissance, mais son contraire qu'est le non-savoir[9] ». Rejoignant Castoriadis sur ce point, pour Bataille l'objet qui aboutit au « non-savoir » serait donc l'équivalent de la transgression de l'imaginaire institué où le « renvoi de significations », c'est-à-dire *la frontière de sens* est *transformée* par une suspension de sens : « à l'extrême du possible, il est vrai, c'est le non-sens... mais seulement de ce qui avait un sens jusque-là [*sic*][10] ».

Nous proposons dans ce qui suit d'approfondir l'idée de la « violence pure » chez Benjamin par le biais d'un bref parcours de la pensée bataillienne afin de montrer à quel point celle-ci est avant tout une interrogation sur la possibilité de transgresser les imaginaires politiques institués et sur les effets qui en résultent. En une phrase, et pour paraphraser la formule de Gauchet, nous croyons que la lecture de Bataille peut servir à nous montrer dans quelle mesure l'idée de la « violence

7. Bataille Georges, *L'érotisme*, *Œuvres complètes X*, Paris, Gallimard, 1986 : 149.
8. Durançon Jean, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1976 : 116.
9. Bataille Georges, *La Souveraineté*, *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976 : 258.
10. Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954 (1943) : 55 (transcription exacte du texte original).

pure » se rapproche de ses méditations sur le sacré et à quel point ce dernier peut être compris comme *l'imaginaire qui est la sortie ponctuelle de l'imaginaire*. Pour ce faire, nous proposons : dans un premier temps, de voir la manière dont la littérature récente sur le sacré provenant principalement de la sociologie et des sciences des religions cherche tant bien que mal, et pour des raisons qui lui sont propres, une nouvelle manière de circonscrire conceptuellement les idées de religion et de sacré en faisant appel à un *sacré immanent* ; dans un deuxième temps, de souligner à quel point la pensée de Bataille, tout en rejoignant sur plusieurs points les autres discours à ce sujet, dépasse ces derniers en poussant plus loin leurs intuitions premières concernant la véritable portée d'un sacré qui n'est plus théorisé en terme de transcendance ; finalement, nous soulèverons des questions sur la possibilité de penser la violence et le politique à la lumière de la théorisation originale du sacré que Bataille nous propose.

La religion et le sacré : mutations théoriques actuelles

Nous avons tendance à penser la religion, le sacré et la transcendance ensemble, comme étant trois composantes faisant partie de l'un des pôles de l'imaginaire humain qui s'oppose, quoique d'une manière complexe, au séculier/laïc, au profane et à l'immanence. En fait, pour une bonne partie des esprits contemporains cette conception va de soi et dans cette perspective, nous pouvons dire que les idées de la religion, du sacré et de la transcendance sont interchangeables, sinon identiques[11]. Des travaux récents, notamment dans les champs de la sociologie et des sciences des religions cherchent à revoir et à remanier cette typologie en proposant diverses hypothèses de plus en plus élaborées qui tentent de renouveler la pensée sur le sacré et la religion en composant de nouveaux amalgames conceptuels[12]. À titre d'exemples notons l'apparition dans les vingt dernières années de nombreuses combinaisons conceptuelles inédites

11. À titre d'exemple, le lecteur pourrait se référer à : Trigano Shmuel, *Qu'est-ce que la religion ?*, Paris, Flammarion, 2001 ; Hervieu-Léger Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993 ; Otte Marcel, *Préhistoire des religions*, Paris, Masson, 1993 ; Ries Julien, « L'homme religieux et le sacré à la lumière du nouvel esprit anthropologique », in Ries Julien (dir.), *Traité d'anthropologie du sacré*, 1, Paris, Desclée, 1992.
12. Voir à ce sujet Piette Albert, *Les sécularités religieuses*, Paris, PUF, 1993 ; Sironneau Jean-Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982 ; Lemieux Raymond, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 25, n° 1, 1996 : 61-86.

telles que *sacré séculier*, *sacré immanent*, *religion séculière*, *sacralité laïque*[13]...

Cette tentative de nommer la part du social qui résiste au désenchantement définitif de l'étant est sans doute le reflet de motivations diverses. Pour la sociologie, les affirmations du réenchantement du monde et des déplacements du sacré sont le résultat d'un certain usage de la pensée de Durkheim, pour qui la solidité et la fiabilité du ciment social passe nécessairement par la pérennité du sacré et donc du religieux[14]. L'intérêt renouvelé pour le sociologue français permet à ceux qui s'inscrivent dans sa lignée[15] de théoriser le sacré d'une manière tout à fait paradoxale car partant du constat d'une société progressivement immanentisée et caractérisée par une réalité sociopolitique de plus en plus laïcisée ; la fin de la religion instituée étant en quelque sorte le préambule nécessaire à la remise en circulation du sacré. Au grand soulagement (sûrement inconscient) de ces chercheurs, les idées de la perte de transcendance et du ciel vidé de sa substantialité sacrée se voient compensées par l'affirmation sociologique que l'ordre social tient bon, non pas grâce à un cadre métaphysique qui circonscrit et surplombe la vie humaine – car ce temps-là est révolu – mais avant tout grâce à l'ancrage social perpétuel dans l'immanence qui ne cesse de traduire symboliquement la puissance sociale en formes transcendantales.

Malgré le déclin empiriquement validé de l'influence théologique sur la pensée et de l'influence ecclésiastique auprès des institutions – résultats de la sécularisation vérifiables sociologiquement –, il est affirmé que le sacré désinstitutionalisé survit et circule hors de la seule religion en tant que nouveau garant de l'ordre. Prenant la relève du christianisme en déclin qui exerçait jadis son monopole du sacré d'une part et, d'autre part, de la pensée politique qui détenait jadis en exclusivité la capacité de comprendre le schéma directeur de l'Histoire, la sociologie voit dans le sacré à formes multiples un élément clef dans notre compréhension du monde contemporain en tant que lieu de l'*immanentisation du sacré*.

En ce qui concerne les sciences des religions, elles montrent par moments une forte ambiguïté envers les acquis de la modernité : tantôt

13. Pour une analyse de cette tentative de recomposition de concepts à la recherche d'une nouvelle grille d'analyse afin de saisir les idées de religion et de sacré, voir le premier chapitre de Carrier Michel, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 2005.
14. Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, PUF, 1968, *De la division du travail social* [1893], Paris, PUF, 1994.
15. Maffesoli Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksiek, 1988. *Le mystère de la conjonction*, Cognac, Fata Morgana, 1997 ; Prades José, *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF, 1987.

critiquant sa rationalisation de l'étant et des relations humaines en tant que désacralisation frôlant le nihilisme ; tantôt faisant l'éloge du déclin des métarécits modernes en tant que dévoilement de leur sens caché tout à fait religieux. Qu'est-ce que l'Histoire en tant que Progrès inéluctable de l'humanité sinon la transposition inconsciente du récit téléologique christique vers le politique ? En revanche, une telle ambiguïté n'empêche nullement la pensée dite « postmoderne » de théoriser le sacré à partir d'une subjectivité transhistorique (le Sujet *à la moderne* ?) par le biais de l'idée d'*homo religiosus* empruntée à la phénoménologie de la religion – elle qui a voulu asseoir théoriquement la nature transhistorique et trans-culturelle de l'expérience individuelle du sacré transcendant. Non seulement le Sujet de la modernité, apparemment profanatrice – n'est-il pas avant tout le résultat de l'arrachement à la tradition, à l'enracinement culturel et à l'état de minorité qu'exige la religion ? – est-il théorisé en tant que dernier rempart contre le désenchantement du monde, mais il se voit davantage sacralisé[16].

Ce qui réunit ces diverses approches pour saisir le déclin de la religion et la croissance du sacré est leur mise en discours d'une métamorphose théorique qui est de l'ordre d'une mutation de l'imaginaire contemporain. Ce qui donne lieu, comme nous venons de le voir, à des discours qui fonctionnent comme un impératif pour la pensée que nous résumons ainsi : la véritable source ultime de l'ordre sociopolitique dans le monde contemporain se trouve dans le sacré. C'est ce dernier qui se trouve être intemporel et donc transhistorique, les religions et les idéologies politiques étant autant de manifestations sociales éphémères vouées à un moment ou à un autre à une disparition définitive. En d'autres termes, la pérennité du social et de la subjectivité est au-delà des vicissitudes de l'histoire et ces derniers survivent ultimement aux mutations du vivre-ensemble parce qu'ils sont solidement ancrés dans un sacré immanent qui ne cesse de se traduire en ordres transcendantaux qui prennent la forme d'une potentialité de réenchantement perpétuel.

Or, mettre le sacré au service de l'ordre (soit les divers visages historiques que prend la transcendance) reflète l'impossibilité pour la pensée contemporaine du sacré de penser l'être-ensemble sans la présence d'une transcendance. À travers cette optique utilitariste d'un sacré ordonnant, il est difficile, voire impossible, de concevoir ce dernier en tant que suspension de significations. Selon la pensée actuelle, « le sacré en somme est la source ultime de l'ordre ; il y a de l'ordre parce qu'il y a du

16. Ménard Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 1999 ; Jeffrey Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998. Pour ma critique de ces derniers, voir le chapitre trois : Carrier Michel, *Penser le sacré...*

sacré[17] ». En résumé, le sacré est nomique, il est de l'ordre de l'institué. Nous sommes évidemment loin ici d'un rapprochement avec l'idée de la « violence pure » de Benjamin, dans la mesure où le sacré est ramené à l'intérieur du réseau de la signification et donc du connaissable.

Une telle théorisation *conservatrice* du sacré soulève une série de questions qui touchent au politique : et si le sacré était non pas ce qui conserve l'ordre mais ce qui lui fait violence à travers la suspension momentanée des significations ? Et si le sacré, tout en étant de l'ordre de l'immanence, était plutôt l'expression d'un imaginaire radical et transgressif qui accusait l'armature des interdits constitutifs des imaginaires politiques institués ? C'est précisément cette dernière possibilité qui anime la pensée du sacré immanent proposée par Bataille.

L'immanence selon Bataille

Quand Bataille écrit que « le sacré est exactement le contraire de la transcendance, que le sacré d'une façon très précise est immanence[18] », il semble simplement réaffirmer la thèse centrale des théorisations contemporaines du sacré que nous avons abordées plus haut. Par contre, il se démarque d'une manière claire de celles-ci dans la mesure où : premièrement, l'immanence, telle que Bataille la conçoit, loin d'être la source ultime de l'ordre des choses est avant tout ce qui le déborde ; l'expérience collective de l'immanence revient à « rompre toute espèce de borne et de ne plus considérer les limites ni de la raison, ni de la morale[19] » ; deuxièmement, l'expérience individuelle de l'immanence en tant que déchirement de l'unité du sujet raisonnable et moral équivaut à la « mise en question de ce qu'un homme sait du fait d'être[20] ». En d'autres termes, il s'agit aux niveaux social et individuel d'un sacré qui est à la fois immanent et transgressif. Pour comprendre davantage la manière dont la transgression se déploie, il faut voir de plus près ce qu'entend Bataille par l'interdit et la manière dont la transgression de celui-ci ouvre les humains à la *continuité* de l'être.

---

17. Carrier, *Penser le sacré*… : 108.
18. Bataille Georges, « Le mal dans le platonisme et dans le sadisme », *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976 : 369.
19. *Ibid*. : 370.
20. Bataille, *L'expérience intérieure...* : 16.

L'anthropologie bataillienne veut que les humains trouvent leur spécificité dans le fait de faire partie d'une espèce contre-naturelle, résultat du refus de leur état premier, de la tentative de domestication du mouvement incessant de l'étant qui les emportent. Mais qu'est-ce qui explique leur capacité de refuser leur nature ? La perfectibilité humaine est telle que les humains ont pu échapper « au mouvement aveugle de la vie[21] » par le biais d'interdits qui « répondirent à la nécessité de rejeter la violence du cours habituel des choses[22] ». Une nuance s'impose ici car, à proprement parler, il n'y a pas de « violence » dans l'immanence, parce qu'il s'agirait de postuler que la violence proprement dite fait partie de l'immanence. La violence en soi ne peut être nommée que dans la mesure où elle est en rapport avec des imaginaires politiques institués, c'est-à-dire avec un système doté du pouvoir politique de départager le permis du non permis : « c'est à partir du moment où l'obstacle est posé, où la limite est donnée à la violence, que la violence existe[23] ». Autrement dit, l'utilisation provisoire de l'idée de la violence dans l'immanence rejoint l'idée de la violence pure chez Benjamin dans la mesure où la mise en discours du signifiant « violence » doit être comprise en dehors de toutes considérations morales. Il s'agit, nous semble-t-il, avant tout dans les deux cas de frôler les limites des imaginaires politiques institués et par cela d'« atteindre avec des mots, des notions, des propositions, ce qui doit échapper à la discursivité[24] ».

C'est grâce aux interdits, véritables fondements moraux et légaux de la distribution des places sur l'échiquier sociopolitique, que les humains quittent la continuité de l'être qu'est l'immanence. Mais, étant donné que les humains acquièrent leur humanité par la négation de leur état premier, subsiste-t-il encore en eux le désir inconscient de rompre avec le monde profane des choses ? Porteraient-ils en eux « l'irréductible négation de ce qui, sous les noms de raison, d'utilité et d'ordre, a fondé l'humanité ? L'existence serait-elle fatalement, en même temps, la négation de son principe ? S'agit-il d'une part souveraine et irréductible de l'homme[25] »?

Selon Bataille, ces questions trouvent leurs réponses dans les instances de fêtes et de sacrifices compilées par l'anthropologie religieuse. Celles-ci sont des véritables portes d'entrées pour accéder à l'immanence, qui ouvre à la transgression limitée et ponctuelle. Telle une force souterraine que la

21. Bataille, *L'érotisme...* : 87.
22. *Ibid*. : 58.
23. Bataille Georges, « Schéma d'une histoire des religions », *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976 : 423.
24. Sasso Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1978 : 230.
25. Bataille, *L'érotisme...* : 183.

pensée discursive arrive à peine à esquisser et qui rappelle la notion de « magma »[26] de Castoriadis, elles sont toutes les deux les signes concrets qu'« il y a dans la nature et il subsiste dans l'homme un mouvement qui toujours excède les limites et qui ne peut jamais être réduit que partiellement[27] ». L'anthropologie religieuse comparative ne cesse de montrer que, historiquement, l'attirance pour l'immanence est telle que les humains sont interpellés par la transgression, seul moyen de briser leur isolement individuel et de faire l'expérience de « l'être plein, illimité, qui ne limite plus la discontinuité personnelle[28] ». La fête et le sacrifice effectuent une deuxième négation, qui signale le retour ponctuel, non pas à la pure immanence animale, mais à l'immanence maintenant sacrée, car la transgression met à nu l'architecture discursive et donc profane des imaginaires institués[29]. Naissant de l'interdit, de la négation de leur animalité, les humains, par le biais de la violence religieuse témoignent du fait que « nous avons en nous la force d'opérer une rupture de notre discontinuité, introduisant en nous le sentiment de la continuité[30] ».

Mais historiquement, la religion chrétienne se caractérise par l'oubli de cette vérité première. Tragiquement, le christianisme ne laisse aucune échappatoire pour que les humains puissent expérimenter la violence sacrée religieuse car il divinise la transcendance, c'est-à-dire l'imaginaire religieux institué. Du même coup le christianisme, en interdisant les voies privilégiées pour faire l'expérience en commun de la continuité sacrée (l'immanence), confond le sacré avec le bien, la morale et le divin et « le bien est une exclusion de la violence et il ne peut y avoir de rupture de l'ordre des choses séparées, d'intimité, sans violence[31] ». Faisant écho à la pensée de Weber et à celle de son héritier intellectuel, Gauchet, Bataille voit dans le christianisme une religion de fond en comble *asacrée* car posant le sacré hors de ce monde et donc hors de la portée des humains. Impossible donc de transgresser et par cela d'accéder au sacré car : « l'interdit dans le monde chrétien fut absolu. La transgression aurait révélé ce que le christianisme voila ; que le sacré et l'interdit se confondent, que l'accès au sacré est donné dans la violence d'une infraction[32] ». C'est ici que le christianisme et la sociologie actuelle du sacré se rejoignent, car malgré le fait qu'ils placent le sacré aux deux pôles

26. Castoriadis, *L'institution imaginaire...*
27. Bataille, *L'érotisme...* : 43.
28. *Ibid.* : 26.
29. Le livre de Hollier Denis, *La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1974, a pour titre original en anglais *Against Architecture*.
30. Bataille, *L'érotisme...* : 28.
31. Bataille, *Théorie de la religion...* : 106.
32. Bataille, *L'érotisme...* : 126.

opposés du barème allant de la transcendance à l'immanence, leur valorisation en commun du sacré en tant que source ultime de l'ordre fait d'eux des alliés théoriques dans la conservation d'un sacré qui est au service des imaginaires institués.

Nous pourrions en dire autant de la théorisation postmoderne de l'expérience individuelle du sacré car, en prétendant prendre au sérieux l'immanentisation du sacré, elle finit par sacraliser la subjectivité contemporaine. Sournoisement, son ontologie dépend d'une universalisation du christianisme dans la mesure où elle aussi « réduit le sacré à la personne discontinue ; à la discontinuité de chaque être isolé[33] ». Comment faire l'expérience en commun du sacré immanent en tant que *continuité de l'être* lorsque est affirmée l'intégrité absolue, juridique et morale, de chaque individu ? Tout comme le christianisme fonde sa conception du sacré sur un sujet doté d'une immortalité identitaire, l'approche postmoderne ne peut concevoir un sujet qui serait une barrière à une véritable expérience du sacré ; car, pour l'un comme pour l'autre, « l'intimité est envisagée comme une chose sur le mode de l'individualité et de la durée[34] ». C'est cette absence de durée nécessaire à l'identité qui explique pourquoi l'expérience du sacré en tant que continuité de l'être est nécessairement l'expérience vertigineuse et déstabilisante d'un « non-savoir ». En d'autres termes, selon Bataille, la véritable expérience du sacré dépend nécessairement d'une « subjectivité disposée à expérimenter la continuité qui traverse l'humanité[35] », c'est-à-dire de la transgression à la fois angoissante et enivrante de l'assise sûre de notre subjectivité – seul moyen pour ouvrir les humains à la véritable communication sacrée.

La conclusion centrale que nous pouvons tirer de ce bref parcours de la pensée actuelle du sacré immanent est la suivante : elle met l'accent avant tout sur son utilité en tant que garant de l'ordre. Mais une telle théorisation nomique et utilitariste du sacré immanentisé ouvre à des possibilités terrifiantes. Le sacré en tant qu'expérience de la puissance sociale que font les subjectivités isolées peut donner lieu – l'histoire en témoigne – à des manifestations nihilistes de ladite puissance. Le nationalisme et la certitude identitaire peuvent être expliqués de bien des façons mais il demeure qu'ils sont tout sauf des manifestations du déplacement du sacré. D'un point de vue bataillien, ces dernières sont avant tout les signes de l'exacerbation d'un imaginaire institué dans la mesure où la guerre et « le

33. *Ibid.* : 121.
34. Bataille, *Théorie de la religion...* : 112.
35. Besnier Jean-Michel, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, La Découverte, 1988 : 91.

prestige sacré qu'elle s'arroge est le faux-semblant d'un monde réduit en profondeur au poids de l'utilité[36] ».

Conclusion : le sacré et la violence de l'imaginaire ?

Nous avons souligné dans un travail antérieur les problèmes méthodologiques et épistémologiques soulevés lorsque nous cherchons à expliciter ce qu'entend Bataille lorsqu'il parle de sacré[37]. Il s'agit en somme de problèmes récurrents lorsque nous avons affaire avec la mise en discours d'un objet qui frôle la limite de la pensée discursive. Habitués comme nous le sommes d'attendre que le discours soit le partage d'un savoir qui fait avancer nos connaissances des objets sur lesquels le discours se penche, Bataille s'efforce d'approcher les limites du discours, voire d'effectuer sa négation : « je n'attendais plus le moment où j'avais la récompense de mon effort, où *je saurais enfin*, mais celui où *je ne saurais plus*, où ma première attente se résoudrait en RIEN[38] ». En tant que l'expérience subjective d'une absence d'objet, le sacré sert de signifiant liminaire qui brise l'hégémonie de la pensée discursive.

Pour celui qui cherche à comprendre la complexité à la fois politique, sociologique et religieuse des sociétés contemporaines, le sacré est, semble-t-il, un imaginaire qui traverse les frontières des disciplines que la modernité a patiemment construites. De plus en plus interpellés par l'idée du sacré, divers champs de la pensée contemporaine voient dans cette dernière ce avec quoi ils doivent conjuguer. Si les discours contemporains sur le sacré se réunissent autour du rôle absolument central que joue l'immanence selon les critères d'un imaginaire institué, il est peut-être temps, à la lumière des travaux de Georges Bataille, de réfléchir sur son rôle instituant et sur ses effets potentiels sur le politique. Est-il possible de penser le politique par le biais d'un sacré instituant en tant que transgression de l'imaginaire institué, en tant qu'expression d'une violence pure qui échappe par son éruption ponctuelle à la signification ?

Un intérêt renouvelé de la part de la pensée politique pour le sacré et son rôle potentiellement instituant arrivera à un moment propice, étant

36. Bataille, *Théorie de la religion...* : 81.
37. Carrier Michel, « Georges Bataille. La communauté et la violence sacrée », Julie Girard-Lemay (dir.), *Cahier des imaginaires*, numéro thématique : *Violence et philosophie*, vol. 4, n° 6, octobre 2006 : 65-94.
38. Bataille, *La Souveraineté...* : 258 (transcription exacte du texte original).

donné le rétrécissement du champ politique et la remise à un futur toujours plus éloigné de la promesse d'émancipation, qui était jadis à la fois la raison d'être et l'idée motrice de la pensée politique. S'ouvrir à la possibilité que l'émancipation vienne du dehors du champ clos du politique, c'est du même coup admettre la limite de la pensée politique. Mais faire l'expérience de la limite, c'est aussi la voir pour ainsi dire pour la première fois, c'est se rendre compte du fait que la limite est toujours déjà là, dans sa solidité éphémère. La transgression qui prend la forme d'une violence « pure » ou « sacrée » contre la limite, équivaut à la conscientisation de la forme que celle-ci a prise, c'est se rendre compte du fait que « la domination ne peut paraître entière qu'à partir du moment où elle est supprimée[39] ». Si selon Benjamin la violence pure se rapproche de la violence divine[40], en revanche pour Bataille la violence sacrée est paradoxalement le moyen par excellence pour désacraliser les imaginaires politiques institués. Nous sommes donc face à au moins deux possibilités : le sacré est-il de l'ordre de l'institué ou de l'instituant, la source ultime de l'ordre politique ou le moteur même de sa mise en question radicale[41] ? Comment trancher entre ses deux possibilités ? À la lumière de la manière dont Bataille aborde l'idée du sacré, une réponse potentielle est peut-être en train de se dessiner.

Comme en témoigne un article récent de Corten, la pensée politique, à la recherche de nouveaux repères pour insuffler un nouvel élan à son idéal d'émancipation, se tourne aujourd'hui d'une manière nouvelle vers l'idée d'un sacré qui ne se limite aucunement à la seule sphère étroitement circonscrite de la religion ; un sacré conçu dorénavant en termes d'immanence et qui ne serait donc plus au service des imaginaires politiques institués mais avant tout de leur remise en question[42]. S'agit-il là du début d'une voie nouvelle qui brise le consensus autour de l'idée que le sacré immanent sert avant tout à renforcer les imaginaires politiques institués ?

39. Bataille, « Schéma d'une histoire des religions »... : 410.
40. Benjamin, « Critique de la violence »... : 243.
41. Carrier Michel, « La religion, le sacré et l'imaginaire politique moderne », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 57-64.
42. Corten André, « Le sacré immanent et le politique », in Corten *et al*. (dir.), *Les frontières du politique…* : 72-84.

DEUXIÈME PARTIE

LA « RÉALITÉ » OU LES IMAGINAIRES INSTITUÉS DE LA VIOLENCE

3

La criminalité dans le parler ordinaire : au-delà de la moralité et de la légalité

Martin HÉBERT*

À première vue, la criminalité en Amérique latine, comme ailleurs, se présente sous une multiplicité de formes. De la violence domestique au trafic de drogues, des enlèvements de style « *atracos* » aux fraudes bancaires d'envergure nationale, les phénomènes qui tombent sous la catégorie de « crimes » sont d'une diversité telle, et les réactions qu'ils suscitent chez le public sont souvent si épidermiques, que les caractéristiques qui les unissent sont souvent implicites, plutôt qu'explicites, dans le discours social[1]. La plupart du temps, les crimes se donnent à connaître par l'entremise des médias, dans lesquels ils ne sont reliés entre eux que par une simple juxtaposition au fil des pages. En première page d'un quotidien, on peut retrouver l'histoire d'une fusillade entre la police et des narcotrafiquants ; en page deux, l'histoire d'un chauffeur de taxi battu par une bande de jeunes ; en page trois, l'histoire d'une mère de famille dépouillée de ses économies suite à une escroquerie téléphonique. Le récit que produit la présentation en séquence de ces événements n'est pas de ceux capables de leur donner un sens. Au contraire, en parcourant ces crimes organisés selon une gradation descendante de leur niveau de violence directe – avec les crimes sanglants en première page et les crimes contre la propriété situés quelque part dans les cahiers –, les lecteurs de

* Département d'anthropologie, Université Laval.

1. Entendu ici au sens défini par Angenot Marc, « Interventions critiques 1 : analyse du discours, rhétorique, théorie du discours social », *Discours social / Social Discourse*, n° 9, 1991.

journaux, ou le public des informations télévisées du soir, secouent la tête et ne peuvent faire davantage que de se désoler devant le théâtre de la « nature » humaine qui leur est présenté ; un *thêatron* sans *thêoria*, sans trame sociale unificatrice, où s'additionnent des fautes morales individuelles. Dans le *thêatron* que forment les médias, la source de ces fautes n'est qu'évoquée, comme c'était le cas dans la représentation des causes du tragique chez les Grecs, mais elle demeure toujours associée à un non-sens fondamental, antérieur au social.

Dans les entrevues que nous avons menées au Guatemala, il est frappant de constater à quel point le spectacle de la violence criminelle qui est offert par les médias peut, à la fois, capter l'attention des gens et faire l'objet d'un grand scepticisme de leur part. Le fait que ces représentations soient difficiles à ignorer vient probablement d'un lien perçu entre les images de la violence criminalisée qui sont diffusées dans les médias et une expérience directe de cette violence. Plusieurs personnes que nous avons rencontrées disaient avoir été directement victimes d'actes criminels et vivre avec les séquelles de ces derniers. Une femme nous disait avoir été directement témoin d'un meurtre alors qu'elle marchait dans la rue avec son jeune fils :

> Sincèrement, cet événement m'a rendue très nerveuse... même chose pour mon fils de neuf ans, qui n'a toujours pas pu le surmonter. Parce qu'ils ont tué une personne devant nous. Il a toujours peur lorsqu'il marche dans la rue, le moindre bruit qu'il entend lui fait peur. C'est quelque chose de traumatisant, tant pour soi-même que pour les enfants.

Dans certains cas, l'expérience de cette criminalité est encore plus directe, comme cet homme et sa sœur qui ont été attaqués alors qu'ils s'étaient rendus dans la capitale :

> Je me rappelle une fois où ma sœur s'est fait voler son porte-monnaie près de la petite place sur la dix-huitième rue de la Zone 1 de la capitale. J'ai vu comment l'un d'eux mit la main dans son sac, alors qu'un autre la retenait en lui serrant la gorge. J'ai pris un bâton qui traînait là près d'un kiosque et j'ai frappé l'individu qui tenait ma sœur, j'ai réussi à reprendre le porte-monnaie aux voleurs mais... En ce temps-là les gens n'étaient pas encore armés, mais aujourd'hui on ne pourrait pas faire cela, car aujourd'hui ils vous menacent avec un pistolet ou un couteau.

Les récits se multiplient au fil des entrevues, mais parfois si traumatiques que nos répondants préfèrent ne pas en parler. Ils font ainsi écho à

une réalité que des analystes de la Banque Interaméricaine de Développement (BID) ont qualifiée de « criminalité épidémique » en Amérique latine[2]. Les chiffres sont éloquents à cet égard. Le taux global d'homicides pour l'ensemble de cette région est estimé dix fois supérieur à celui des pays à criminalité dite « modérée » d'Europe occidentale[3]. Dans certains pays, au premier chef la Colombie, les homicides et les enlèvements se produisent en nombre record chaque année. On en est même venu à parler d'une « industrie des enlèvements » qui toucherait ce pays, tout comme elle touche aussi le Brésil, le Mexique et le Guatemala[4]. Le phénomène des *pandillas* est endémique en Amérique centrale et s'étend jusqu'à la Colombie, au Pérou et aux États-Unis, toujours accompagné d'images d'une jeunesse criminalisée, dangereuse et parasitaire du corps social[5].

Si ces réalités troublantes de l'Amérique latine alimentent les médias en nouvelles à sensation et trouvent un écho dans l'expérience personnelle de la vaste majorité des personnes avec qui nous avons mené des entrevues, il ne faudrait cependant pas surestimer l'influence qu'exerce la mise en scène médiatique de la criminalité sur la notion de « crime » que l'on retrouve dans le parler ordinaire. La juxtaposition d'actes violents dans les médias, leur présentation spectaculaire sans trame narrative autre que celle d'une commune « déviance » et celle d'un commun appel au lecteur idéal du texte à se désoler ou à s'inquiéter devant ce qui est immanquablement présenté comme une « montée » de l'inhumanité, ne manque pas de générer un certain scepticisme. Les personnes mêmes qui nous ont narré les attaques qu'elles ont vécues, les agressions dont elles ont été témoins et les diverses manières dont la criminalité a eu un impact direct sur leur propre vie ont enchaîné en nous disant que la représentation de la criminalité que l'on retrouve dans les médias ne correspond pas toujours à la réalité. Parlant de la couverture médiatique des crimes violents, un homme nous raconte qu'il ne croit pas ce que disent les

2. Kliksberg Bernard, *El crecimiento de la criminalidad en América latina. Un téma urgente*, Banque Interaméricaine de Développement, 2001 : 1.
3. *Ibid*.
4. Prolongeau Hubert, Rampal Jean-Christophe, « En Amérique latine, l'industrie des enlèvements », *Le Monde diplomatique*, novembre, 1997 : 3.
5. Otto Pérez Molina, candidat à la présidence guatémaltèque en 2007 et ancien général au sein du Service de renseignements militaire, a fait de la lutte aux *pandillas* un thème central de sa campagne électorale, prônant la « *mano dura* » contre ces groupes de jeunes et suggérant même d'utiliser l'armée pour les éradiquer. Molina n'a pas gagné les élections, mais son discours sur l'utilisation de la force pour faire face à ces groupes a eu un écho auprès de certains habitants de la capitale, qui se sont organisés en patrouilles extrajudiciaires. Voir Rosenberg Mica, « Pobladores hartos toman armas contra pandillas en Guatemala », *Reuters* (fil de presse), 28 de septiembre del 2007.

médias car « parfois ils mentent, pour que [la nouvelle] sonne attrayante (*para que se oya bonito*) et parfois, oui, il y a de la réalité ». La même ambiguïté se retrouve chez un autre répondant, pour qui parfois :

> ils [présentent la violence] de manière adéquate, mais d'autres fois ils le font trop... trop [...] d'une manière telle qu'on reste là, la bouche ouverte. Ce qu'ils font c'est rendre tout le pays nerveux. On ne voit que de la violence, que des morts, il n'y a rien de bon là-dedans. Il n'y a rien de bon là-dedans, il n'y a rien d'instructif là-dedans, juste de la méchanceté.

Les corps criblés de balles et ensanglantés présentés dans les médias ne sont pas vus comme une représentation de la réalité. On ne doute pas que les événements se soient produits, *a fortiori* parce que ce sont des choses que l'on a déjà vues, mais les gens sont également conscients que ces images sont vendeuses et font partie de la mise en scène médiatique de la criminalité, une mise en scène qui occulte souvent les vrais coupables de la violence représentée, voire qui incite elle-même les jeunes à commettre des délits : « je pense que cette manière [de représenter la criminalité] n'est pas la meilleure car les enfants et les jeunes voient cela, et parfois ces images les incitent à faire la même chose. En somme, cela les met sur le mauvais chemin. »

Bien sûr, la définition de ce qui constitue la criminalité dans le discours social, et en particulier dans le parler ordinaire, n'est pas le domaine exclusif des médias. Comme nous venons de le voir, l'autorité de ces derniers est même fortement contestée par un public qui a souvent une expérience intime de cette criminalité, reconnaît les impératifs économiques auxquels sont soumis les médias et attribue à ces derniers une collusion suffisante avec le champ du pouvoir pour cacher toute une gamme de crimes commis par les « puissants » qui ne feront jamais les manchettes. À l'inverse, certains actes qualifiés de criminels par le gouvernement et relayés comme tels par divers canaux institutionnels, voient leur caractérisation radicalement contestée dans le parler ordinaire.

Les frontières politiques de la notion de criminalité

Pour qui s'intéresse à la définition officielle de ce qu'est un crime ou un délit, il devient rapidement apparent que ce qui unit la diversité des phénomènes qui peuvent être réunis sous cette enseigne n'est pas leur

simple juxtaposition sensationnaliste comme dans les médias, mais plutôt le rapport qu'ils entretiennent avec l'ordre institutionnel en place. Dans le code pénal vénézuélien, un crime est un délit « contre la sécurité du Vénézuela[6] », au Pérou sont criminelles « les actions ou omissions [...] punies par la loi[7] », de même au Mexique où le délit est défini comme « un acte ou une omission punies par les lois pénales[8] ». En un mot, dans l'imaginaire institué un crime est ce qui est défini comme tel par l'État par l'entremise de ses lois, et est criminel celui ou celle qui contrevient à ces dernières. Cette autoréférentialité de l'ordre institutionnel à lui-même dans la définition de la criminalité rend complexe l'abord de ce phénomène à partir du parler ordinaire. Nous utiliserons ici deux exemples tirés du contexte mexicain pour montrer dans quelle mesure la notion de criminalité devient fluide lorsque la légitimité morale et politique de l'État est contestée.

Le premier exemple est celui d'un individu, surnommé la *Mula bronca*, qui a commis une série de vols à main armée le long de la côte pacifique mexicaine dans les années soixante-dix. Cet homme s'est mérité le nom de « mulet farouche » en raison de la grande difficulté qu'ont eu les policiers à lui mettre la main au collet, le poursuivant pendant des mois entre la ville de Juchitán dans l'État de Oaxaca et celle d'Ometepec au Guerrero. Même si tous ceux à qui nous avons parlé s'entendent pour dire que la *Mula bronca* avait commis des crimes, cet homme n'en est pas moins devenu un héros local. L'histoire de ses exploits et de sa capture est l'une de celles qui jouissent de la plus grande popularité lors des fêtes locales. Elle a d'ailleurs été immortalisée dans un *corrido*, une longue chanson élogieuse, toujours chantée aujourd'hui. Cet homme était si difficile à attraper que les agents de la police motorisée ont dû monter une opération massive pour l'éliminer, un déploiement de forces que les habitants de la région qualifient toujours de tactique lâche. Un jour, dit-on, la *Mula* et deux de ses compagnons s'arrêtèrent dans une cantine pour y prendre quelques bières. Informé de la présence du guérillero, le commandant de la police motorisée se rendit lui-même sur les lieux avec ses hommes. Les policiers encerclèrent la cantine et le commandant y entra, arme au poing. Une terrible fusillade s'ensuivit (« comme si la vie n'avait aucune valeur », dit le *corrido*) dans laquelle les trois criminels durent faire face à trente agents armés. Au terme de cet affrontement, la *Mula* et ses hommes étaient morts, mais ils avaient réussi à tuer le

6. Código penal de Venezuela, Libro primero, Titulo I : De la Aplicación de la Ley Penal.
7. Código penal del Perú, Titulo II, capitulo 1 : Bases de la punibilidad, articulo 11.
8. Código penal federal de Mexico, Libro 1, articulo 7.

commandant de la police motorisée. Pour avoir affronté la *Mula* de manière aussi déloyale, le commandant reçut le sobriquet de *La Gallinita* (la petite poule). Le dernier vers du *corrido* qui lui est consacré se moque d'ailleurs aujourd'hui de ce dernier en disant que « *La Gallinita* s'est fait tuer par un *gallo* (coq) du Guerrero[9] ». Telle est la manière dont ce policier est commémoré dans la tradition orale locale.

Cet exemple montre une inversion non pas dans l'appréciation de la « légalité » des actions commises, car après tout les policiers avaient légalement le droit d'intervenir en grand nombre et la *Mula* avait commis des actes que tous reconnaissent comme illégaux, mais illustre plutôt une inversion dans l'autorité morale qui est attribuée à chacun des acteurs. L'ordre institutionnel n'est plus ici la mesure de toutes choses. Son maintien n'est plus la valeur à laquelle doivent se réduire toutes les autres. En un mot, dans un imaginaire populaire où les valeurs de masculinité et d'honneur occupent un rôle central, il existe des crimes pires que celui d'agir dans l'illégalité. La *Gallinita* était du côté de la légalité, mais il était aussi du côté de la faute morale. La *Mula* était du côté de la criminalité mais ressort en héros moral de sa confrontation avec les institutions étatiques. L'écart qui s'affirme ici entre l'imaginaire instituant du criminel noble et l'imaginaire institué du criminel antagonique au social marque une tension politique impossible à saisir par une simple quantification de la « criminalité » en Amérique latine. Cette tension politique entre les imaginaires de la criminalité a atteint un paroxysme en 1994, lorsque le président mexicain a commis l'erreur de promulguer une loi d'« amnistie » et de la présenter aux zapatistes soulevés dans le sud du pays comme son effort pour la paix. Ce deuxième exemple nous montrera à quel point la construction discursive de la « criminalité » peut être contestée chez les groupes exclus du champ du pouvoir qui voient leurs pratiques criminalisées.

Dans un communiqué de presse émis le 13 janvier 1994, moins de deux semaines après le début du soulèvement zapatiste au Chiapas, le président mexicain Carlos Salinas de Gortari déclarait un cessez-le-feu unilatéral et réitérait dans l'espace médiatique une proposition de pardon faite aux troupes zapatistes huit jours plus tôt : « Je répète que ceux qui auraient participé [au soulèvement] sous la contrainte ou par désespoir et qui, maintenant, acceptent la paix et la légalité trouveront le pardon. Ainsi, je suis convaincu que le Mexique s'en trouvera fortifié[10]. »

Cette déclaration, comme l'ensemble du projet de loi d'amnistie élaboré par le président, souleva un tollé chez les zapatistes car le voca-

9. *La Gallinita*, composé par Magellan y Suguia, chanté par le *Dueto Castillo*.
10. *La Jornada*, México, 13 de enero del 1994.

bulaire du pardon qui y était employé dénotait clairement une criminalisation de l'action des zapatistes. Cinq jours après la publication de cette offre d'amnistie, le 18 janvier, le sous-commandant Marcos répondait à l'initiative du président par un texte qui allait devenir l'un des communiqués les plus célèbres du mouvement zapatiste :

> Qui doit demander pardon et qui peut l'accorder ? Ceux qui, durant des années et des années, se sont assis devant une table bien remplie et ont mangé à satiété pendant que nous nous attablions avec la mort, si quotidienne, si nôtre, que nous avons fini par cesser de la craindre ? Ceux qui nous ont rempli les poches et l'âme de déclarations et de promesses ? Les morts, nos morts, tant mortellement morts de mort « naturelle », c'est-à-dire des oreillons, coqueluche, dengue, choléra, fièvre typhoïde, mononucléose, tétanos, pneumonie, malaria et autres douceurs gastro-intestinales et pulmonaires ? [...] Ceux qui nièrent le droit et la capacité de nos gens à gouverner et à nous gouverner ? Ceux qui refusèrent d'accorder le respect à nos coutumes, à notre couleur, à notre langue ? Ceux qui nous traitent comme des étrangers sur nos propres terres et nous demandent papiers et obéissance à une loi dons nous ignorons l'existence et la justice ? Ceux qui nous torturent, nous incarcèrent, nous assassinent, nous font disparaître pour le grave délit de vouloir un morceau de terre, non pas un gros morceau, ni un petit morceau, mais seulement un morceau duquel nous pourrions sortir quelque chose à nous mettre dans l'estomac ?
>
> Qui doit demander pardon et qui peut l'accorder[11] ?

L'incompréhension que dévoile cet échange est liée à la définition de ce qui, en définitive, doit faire l'objet de pardon. Dans le discours du gouvernement, le pardon porte sur les actions physiques, directes, clairement circonscrites dans le temps et évaluées à l'aune du code pénal existant. Paix et légalité sont clairement associées dans ce discours. La paix reviendra au pays lorsque les insurgés seront rentrés dans la « légalité ». Pour faciliter cette transition, le gouvernement se dit prêt à mettre sur pied une loi d'amnistie accordant le pardon à ceux qui ont troublé l'ordre public.

Cette politique de criminalisation de la contestation s'étendra bien au-delà de la période des affrontements armés et s'étendra jusqu'au mandat du président Fox, qui continuera à proposer une amnistie au cas par cas par décret présidentiel[12] offerte aux zapatistes. La logique qui criminalise les actes commis pour ensuite en offrir l'amnistie demeurera donc

11. Communiqué zapatiste du 18 janvier 1994, publié le 21 janvier dans *Proceso*.
12. *Message du président Fox sur le conflit du Chiapas*, 26 mars 2001.

inchangée. Comme cela est compris dans le code pénal, cette logique circonscrit étroitement les actes criminels dans l'espace et le temps et leur attribue des agents clairement identifiables susceptibles d'exprimer leur repentir ou d'être châtiés.

Dans le discours des zapatistes, la détermination de l'événement critique, celui de l'offense à la justice, relève d'une autre logique. Comme l'a noté Farmer, en se référant au texte zapatiste cité plus haut, les violences les plus dévastatrices dont sont victimes les autochtones de la Selva sont souvent d'origine structurelle[13]. Le texte du sous-commandant Marcos parle du « grave délit de vouloir un morceau de terre [...] duquel nous pourrions sortir quelque chose à nous mettre dans l'estomac ». De toute évidence, cet usage ironique du mot même inscrit dans le code pénal, « délit », met en évidence une lutte symbolique importante sur les critères par rapport auxquels il est possible de déterminer ce qui constitue, ou non, un crime. L'imaginaire instituant à l'œuvre ici est celui qui tient que, dans une société inégalitaire, marquée par la discrimination institutionnalisée, la lettre de la loi n'est plus un repère suffisant pour juger de ce qui constitue un crime.

Cette notion que les représentations dominantes de la violence criminalisée ne vont pas au fond des choses est très présente dans le parler ordinaire que nous avons pu étudier. Réfléchissant sur la représentation de cette violence, un homme nous a dit, par exemple, que les médias « cherchent toujours à blâmer une personne, toujours trouver un bouc émissaire, mais ne donnent jamais la vérité des choses[14] ». Dans le parler ordinaire, lorsque la criminalité n'est pas comprise comme faute morale, cette « vérité » que dissimule l'appréhension d'un individu coupable est souvent celle que dénonce le sous-commandant Marcos dans le texte que nous avons cité plus haut.

Cet imaginaire instituant ne doit cependant pas être confondu avec l'imaginaire du « banditisme social[15] » ou révolutionnaire[16] qui a marqué les perspectives critiques portées sur la notion de « criminalité » en

---

13. Farmer Paul, *Pathologies of Power*, Berkeley, University of California Press, 2003 : 91-114.
14. « Pues buscan siempre echarle la culpa a alguien bah siempre como un escudo pero nunca dan la veracidad de las cosas », à noter ici l'usage du mot *escudo*, bouclier, qui contient ici à la fois le sens de « bouc émissaire » et de « faire écran », on cherche à identifier un individu coupable pour dissimuler autre chose.
15. Hobsbawm Eric, « Social Bandits : Reply », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, n° 4, September 1972 : 505.
16. Voir le chapitre II, section 2b dans Baechler Jean, *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris, PUF, 1970 : 90-98. Voir aussi Crumley Donald (ed.), *Banditry, Rebellion and Social Banditry in Africa*, Portsmouth, Heinemann, 1986.

Amérique latine[17] et qui est toujours bien présent dans certaines traditions populaires. Il a été noté à l'occasion que l'EZLN et le sous-commandant Marcos faisaient figure de « Robin des Bois » dans l'imaginaire d'une partie des paysans aujourd'hui[18]. Mais cette figure bénigne peut être expliquée par le fait que les actions armées de l'EZLN ont été très limitées dans le temps (une escarmouche en 1993 et douze jours de combat en 1994) et ont eu pour cible avant tout, voire exclusivement, les symboles gouvernementaux. Pourtant d'autres figures, comme le Brésilien Virgulino Ferrereira da Silva, dit le « Lampião », et ses acolytes *cangaceiros* ont tout de même acquis le statut de héros du peuple, même si la cruauté de leurs actions tant envers les militaires qu'envers les populations locales était notoire[19]. Cependant, comme l'exemple de la *Mula bronca* cité plus haut l'illustre, la récupération de figures criminalisées dans un imaginaire instituant n'implique pas nécessairement une légitimation catégorielle des actions de ces « criminels » dans le parler ordinaire ; les vols à main armée de la *Mula* peuvent avoir une certaine légitimité mais ne légitiment pas *le* vol en soi. Elle cherche plutôt à découpler l'association automatique que l'on retrouve au sein des imaginaires institués entre les actes « criminels » et une faille morale. Cette association automatique, censée s'appliquer dans tous les cas, est rompue dans le parler ordinaire en mettant l'accent sur la force de caractère et l'honneur, souvent exacerbé, de bandits qui acquièrent le statut de figures mythiques.

Malgré la mythologie qui entoure plusieurs brigands latino-américains et la place qu'ils occupent dans les imaginaires instituants, il semble que ces criminels aient paradoxalement été rarement perçus comme des alliés des opprimés[20]. Les *pandilleros*, par exemple, ne sont pas perçus comme des figures qui entrent dans l'illégalité pour des fins de redistribution équitable du bien social. Pourtant aux marges de l'imaginaire social on peut détecter, surtout dans le foisonnement discursif du cyberespace, une glorification et une esthétisation croissante de la symbolique *pandillera.* Les raps et les vidéos créés par les jeunes *salvatruchas* du *southside* de Los Angeles circulent et font dorénavant partie, particulièrement au

17. Hobsbawm Eric, *Primitive Rebels*, New York, Praeger, 1959 : 27-39. *Bandits,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969. Voir aussi Slatta Richard W. (ed.), *Bandidos. The Varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.
18. Rovira Guimoar, *Zapata est vivant*, Paris, Réflex, 1995 : 230.
19. Grunspan-Jasmin Élise, *Lampião, vies et morts d'un bandit brésilien*, Paris, PUF, 2001.
20. Slatta Richard W., « Introduction to Banditry in Latin America », in Slatta (ed.), *Bandidos...* : 3-4. Blok Anton, « The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, n° 4, 1972 : 496.

Salvador, d'une culture urbaine décidément éloignée des discours hégémoniques. Nous ne saurions dire si, en elle-même, cette culture peut être décrite comme un imaginaire politique instituant. Par contre, la *manière* dont l'existence des *pandillas* est interprétée comme un commentaire sur l'ordre social existant, elle, semble décidément instituante.

L'attrait que la culture *pandillera* exerce sur une partie de la jeunesse est vu par plusieurs commentateurs critiques comme l'expression des conditions d'existence d'une vaste population, dont les *pandilleros* ne sont qu'un sous-ensemble. Si l'on s'écarte des imaginaires institués de la faille morale où de quelque pulsion asociale, les trois facteurs généralement cités pour expliquer l'existence des groupes criminalisés de jeunes en Amérique latine sont : 1) le développement urbain chaotique, 2) l'attrait exercé par la société de consommation et le désir d'accéder rapidement à ses produits, et 3) les ruptures intergénérationnelles causées par les deux premiers phénomènes[21].

Il existe, certes, de nombreux jeunes en Amérique latine qui vivent dans des conditions semblables et ne deviennent pas *pandilleros*, mais le fait que les *pandillas* existent devient chez les gens à qui nous avons parlé un phénomène à expliquer ; d'autant plus que la plupart d'entre eux ont été victimes de ces groupes criminalisés. Cette explication puise parfois dans les imaginaires institués, mais très souvent elle devient un espace discursif où s'élaborent des imaginaires instituants dans lesquels la violence criminalisée renvoie symboliquement à un besoin de changement politique.

Conclusion

Le renvoi au politique que l'on retrouve tant dans l'imaginaire instituant qui disjoint les notions de « crime » et de « faille morale » que dans celui qui disjoint les notions de « crime » et d'« atteinte à l'ordre social » est indissociable de l'examen que nous avons fait ici de la criminalité en Amérique latine. Objectiver cette criminalité en la décrivant statistiquement ou la mettre en scène sans trame narrative de fond par une

21. Vela Manolo, Sequén-Mónchez Alexander, Antonio Solares Hugo, *El lado oscuro de la eterna primavera*, Ciudad Guatemala, FLACSO, 2001 : 370-373. Cette corrélation entre le désir d'accès aux marchandises de la société de consommation et la délinquance a également été notée par Bourgois Philipe, *En quête de respect. Le crack à New York*, Paris, Seuil, 2001, portant sur le quartier de Harlem à New York.

simple juxtaposition d'instances spectaculaires de violence directe, comme le font souvent les médias, écarte cette criminalité des catégories par lesquelles la société est pensée dans le parler ordinaire. Les statistiques englobent de vastes ensembles de phénomènes disparates pour, au final, donner une vision technocratique du phénomène qu'est la criminalité. Les médias, collés aux événements et redevables au champ du pouvoir, particularisent la violence des actions et négligent la violence des situations. Ces deux manières de connaître la criminalité, au final, la cadrent étroitement dans les imaginaires institués : c'est-à-dire qu'ils en font à la fois une faille morale dont les racines sont à trouver en dernière instance chez l'individu lui-même, dans sa responsabilité et son libre arbitre, et un rapport antagonique direct entre un individu (« le coupable ») et l'ordre social entendu comme les institutions en place et dont les contours sont définis par une série de proscriptions et d'obligations inscrites dans le code pénal. Cette vision légaliste du crime est une source de pessimisme pour les personnes à qui nous avons parlé. Un homme à qui nous avons demandé si des lois plus sévères aideraient à contrer la criminalité nous répondit par exemple que « plus il y aura de justice, plus il y aura de délinquance, car ce ne sera jamais possible de respecter toutes ces lois ».

Faisant écho à ces crimes que notre informateur voyait comme étant créés par les lois, nous avons donné ici quelques exemples d'instances où les contours de la « criminalité » en Amérique latine deviennent flous, où les crimes deviennent plus difficiles à comptabiliser de par l'incertitude catégorielle qu'introduisent les imaginaires instituants, et où les responsabilités – et par extension la notion même de « criminels » – s'étendent de manière asymptotique, ne parvenant jamais à toucher leur degré zéro que serait l'« innocence ». Qui, de la *Mula bronca* ou de la *Gallinita* a commis une faute morale ? Qui, de celui qui contrevient aux lois pour les changer ou de celui qui les fait respecter en sachant qu'elles sont discriminatoires, contrevient à la justice ? Qui, du jeune *pandillero* ou du membre d'une brigade extrajudiciaire sanctionné par un candidat à la présidence qui le pourchasse, est l'expression métonymique la plus fidèle de l'ordre social dans lequel ils vivent ? Ces questions, et de multiples semblables, sont éminemment politiques et trouvent leur expression dans le parler ordinaire partout en Amérique latine et sont indissociables d'un portrait de la « criminalité » dans cette région.

4

Corps et terreur : nouvelles formes de violences d'État au Mexique

Cristina OEHMICHEN BAZÁN*

Introduction

En l'an 2000, le Parti de l'action nationale (PAN) a gagné les élections présidentielles. Avec lui se terminaient soixante-dix années dominées par le parti du gouvernement : le Parti révolutionnaire institutionnel (PRI). Ce dernier avait assuré la stabilité politique du pays, à un point tel que le régime fut décrit comme une « dictature parfaite », selon l'expression de l'écrivain Mario Vargas Llosa. Structuré grâce à de puissants groupes locaux articulés le long de réseaux régionaux et nationaux, le PRI a pu se maintenir grâce à ses structures partisanes de médiation et d'intervention politique et culturelle. Ce qui lui a permis de maintenir des espaces de dialogue, de négociation et de gestion du conflit et ainsi assurer une certaine stabilité politique.

La désarticulation des organisations affiliées au PRI n'eut d'égal que ce que l'on nomme l'« amaigrissement de l'État », cette politique du PRI a mené à la privatisation des entreprises étatiques et paraétatiques, et au démantèlement des institutions de bien-être social, ce qui a achevé d'affaiblir le système clientéliste par lequel se maintenait son hégémonie. De cette manière, les réseaux d'intervention de l'appareil priiste se sont fragmentés en laissant un vide comblé par la montée de différents partis

* Institut de recherches anthropologiques de l'UNAM. Traduction : Julien Fournier.

politiques, autrefois dans l'opposition. Paradoxalement, à ce processus de démocratisation pluripartite est venu s'ajouter la présence croissante de l'armée et de groupes paramilitaires dans des zones conflictuelles du pays, surtout dans les régions autochtones et d'extrême pauvreté. Durant le régime Zedillo (1994-2000), la militarisation du système de sécurité publique est devenue évidente[1], ainsi que la mise à contribution de la politique sociale dans des tâches de contre-insurrection[2]. Un État-providence se maintenant par une politique redistributive s'est donc transformé en un État policier.

À partir des années 1980, mais davantage dans les années 1990 et par la suite, ce modèle économique a accentué la dégradation, non seulement des salaires et du bien-être de millions de Mexicains, mais aussi celle des ressources naturelles et territoriales, principalement dans les zones rurales porteuses d'un certain potentiel de développement. On a remarqué une accentuation de la violence structurelle[3] dirigée contre les corps et les territoires des personnes, des groupes et des collectivités les plus affectées par la réforme néolibérale. Cette violence est le corollaire des formes de résistance et de mobilisation populaire qui ont surgi, de manière défensive ou en réponse à cette réforme.

Les gouvernements de l'alternance, appartenant au PAN, tout comme les gouvernements du PRI qui les ont précédés, ont répondu à la protestation sociale de deux manières : la première fut rhétorique, elle consistait à imposer de manière persuasive un ensemble de significations négatives associées aux opposants. Les médias de masse ont contribué activement à la construction de cette perception, principalement la télévision, dont la tâche fut d'associer la protestation sociale à des images de violence de rue, à du vandalisme ou à des troubles politiques, rapprochant ainsi les mouvements sociaux des actualités de la presse à sensation. Les images télévisées cherchaient à amalgamer les manifestations aux images répétées de troubles, aux affrontements de rue, aux véhicules brûlés, aux lynchages, aux blocages de routes et d'avenues et autres types d'actions collectives qui furent rapportées et présentées afin de dépeindre une situation chaotique et d'insuffler la peur dans la population[4]. De cette

1. Gledhill John, « Neoliberalismo e ingobernabilidad : caciquismo, militarización y movilización popular en el México de Zedillo », *Relaciones*, vol. 24, n° 96, otoño 2003 : 62.
2. Oehmichen Bazán Cristina, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1999.
3. Bourgois Philippe, « The continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador », *Ethnography,* vol. 2, n° 1, 2001 : 5-34.
4. Un exemple de construction d'une image négative des opposants s'observe de manière claire et systématique durant la campagne présidentielle de 2006, au cours

façon, les formes symboliques codifiées depuis les plus hautes sphères de l'État furent relayées par les médias, dans une rhétorique cherchant à imposer de manière persuasive les significations associant les mouvements sociaux aux groupes violents agissant en dehors de la loi.

L'autre façon d'endiguer le mécontentement social fut le recours aux forces policières et armées pour procéder à des arrestations massives et à des emprisonnements, ainsi qu'à la modification du cadre juridique, afin de criminaliser et sanctionner la protestation sociale.

Une des premières actions du gouvernement de Felipe Calderón, en 2007, fut de militariser différentes régions du pays pour lutter contre le narcotrafic, une fois que les forces policières eurent infiltré le crime organisé. La militarisation s'est conjuguée aux récentes réformes de l'article 139 du code pénal fédéral visant à combattre le terrorisme et à créer par décret une Force d'appui au secrétariat fédéral à la défense nationale, dont la fonction est celle d'une police spécialisée « dans la gestion de situations critiques de perturbation ou d'altération de la paix sociale et de la sécurité publique, dont la finalité est le rétablissement de l'ordre et de l'État de droit[5] ».

Le recours aux forces policières et militaires pour discipliner les groupes protestataires a créé des conditions qui favorisent une escalade des niveaux de violence politique et, plus particulièrement, engendrent un type de violence qui porte directement atteinte aux droits humains. Aussi existe-t-il un type de violence étatique qui, pour assaillir les populations et leurs territoires, consiste à abuser sexuellement du corps des femmes avec, comme finalité, de les terroriser et d'attaquer simultanément l'honneur des hommes. Par conséquent, le présent texte cherche à montrer le passage de la violence instituée, référant à la violence constitutive de tout État, à la violence instituante, entendue comme une nouvelle forme de violence qui abuse des moyens de coercition et qui a largement recours à la mauvaise presse pour disqualifier l'opposition et répandre la peur. Tandis que la violence instituée se base sur l'application de normes étatiques par différents mécanismes de contrôle, tels que la prison, la police, l'armée, le pouvoir judiciaire, la violence instituante tend à rompre avec ces paramètres pour instaurer ce que l'on pourrait définir comme du « terrorisme d'État ». En ce sens, le concept de violence instituante s'utilise pour désigner un type de violence illégale et illégitime qui s'organise depuis les

---

de laquelle, de manière répétée, on a souligné que le candidat de la Coalition « pour le bien de tous », Andrés Manuel López Obrador, constituait « un danger pour le Mexique ».

5. *Diario oficial de la Federación*, Mexico, Secretario del gobierno, 9 de mayo del 2007 ; <http://dof.gob.mx>.

plus hautes sphères de l'État et que l'action dudit État tente de légaliser et de légitimer. Ce type de violence est comparable aux pratiques de tout État qui ancre et maintient son pouvoir par la terreur et par la peur.

Ainsi donc, le terrorisme d'État consiste en une rupture avec la violence instituée, il procure au gouvernement des méthodes illégitimes avec le dessein d'induire la peur dans une population civile déterminée pour achever ses objectifs sociaux, politiques et militaires, ou fomenter des comportements qui ne se produiraient pas autrement[6]. Le terrorisme d'État présente divers modes opératoires, qui vont de la contrainte ou la persécution illégitime, jusqu'à l'enlèvement, la torture, l'assassinat, les disparitions forcées et l'exécution extrajudiciaire, en utilisant des moyens policiers, parapoliciers ou paramilitaires.

Dans les croisements continus à la frontière de la violence instituée et de la violence instituante, nous pouvons situer les réponses que le nouveau régime politique a données aux protestations sociales. Pour illustrer cela, j'évoquerai le cas du village de San Salvador Atenco et celui du mouvement populaire enseignant de Oaxaca. Ces deux cas, sans être uniques, contribuent à illustrer certaines régularités dans les actions portant atteinte au territoire et au corps des acteurs sociaux. Comme nous le verrons par la suite, ces actions sont criminalisées et sanctionnées pénalement.

Territoire et corps : deux cibles de la violence

La violence structurelle affecte directement le corps : la réduction des salaires, la misère et la pauvreté sont quelques-unes de ses expressions qui se traduiront, tôt ou tard, en souffrance sociale[7]. De la même manière, l'avancée du capital dans les territoires affecte la façon de vivre et la culture des populations. Corps et territoires sont deux cibles touchées par la violence structurelle dans la phase actuelle d'expansion néolibérale du capital. Ladite expansion a eu lieu dans différentes régions du Mexique. San Salvador Atenco et Oaxaca constituent seulement deux cas paradigmatiques.

6. Wikipedia <http://es.wikipedia.org/wiki/Terrorismo_de_Estado> (page consultée en ligne le 2 septembre 2007).
7. Kleinman Arthur, Daas Veena, Lock Margaret (ed.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.

San Salvador Atenco

San Salvador Atenco et ses environs forment une municipalité de 35 000 habitants. La majorité d'entre eux pratiquent une économie paysanne de subsistance. En octobre 2001, le président Vincente Fox a émis un décret les expropriant de 4 550 hectares de terres, la majeure partie de ces propriétés étant exploitées en commun (*propiedad ejidal*), pour construire un nouvel aéroport international. Les protestations des paysans affectés, qui allaient recevoir des indemnités dérisoires pour leurs terres, ne se sont pas fait attendre. Les paysans ont entamé une bataille légale en contestant devant les tribunaux fédéraux le décret d'expropriation. Après quelques jours, ils passèrent à l'action directe et installèrent des barricades pour bloquer l'entrée de « gens suspects », des forces policières et des bulldozers. À la fin de cette année-là, ils déclarèrent Atenco « municipalité en rébellion ». Sous l'impulsion du mouvement naquit le Front des peuples à la défense de la terre (FPDT).

Les membres de la communauté d'Atenco ont combiné l'action directe, tels que des meetings, des manifestations, des fermetures de routes et l'occupation d'édifices publics, avec la lutte légale. Au cours de ce processus, on a recensé différents affrontements entre les paysans et la police. En juillet 2002, par exemple, il y eut un affrontement avec des éléments de la police de l'État de Mexico aux ordres du gouverneur de l'époque, Arturo Montiel, ceux-ci se sont attaqués à une centaine d'habitants d'Atenco qui se dirigeaient vers la municipalité de Teotihuacán pour protester. Les paysans ont répondu à cette attaque avec des machettes, des pierres et des bâtons, l'échauffourée a laissé au moins trente membres de la communauté avec des lésions de gravité diverses. Il y eut aussi dix-neuf paysans détenus et trois policiers blessés. Après l'affrontement, les paysans se déplacèrent vers les tribunaux régionaux de Texcoco pour exiger la libération de leurs compagnons. Là, ils retinrent par la force sept employés de ce bureau, bloquèrent l'autoroute fédérale Texcoco-Lechería en quatre points, brûlèrent des auto-patrouilles et d'autres véhicules. Aucune des autorités n'eut accès à San Salvador Atenco. Deux jours plus tard, le gouvernement fédéral ouvrait des négociations avec les membres de la communauté. Finalement, les employés retenus furent libérés sous caution et le Secrétaire du gouvernement, Santiago Creel, annonça que, sans l'approbation des membres de la communauté (*ejidatarios*), il n'y aurait pas d'aéroport.

Tout cela aurait pu être résolu de manière négociée, puisque finalement le gouvernement fédéral accepta la décision de la communauté de ne pas céder ses terres pour la construction d'un aéroport, mais il n'en fut pas

ainsi. Le 3 mai 2006, un conflit apparut entre un groupe de huit vendeurs de fleurs et le gouvernement municipal de Texcoco, dirigé par le Parti de la révolution démocratique (PRD). Se voyant délogés, les marchands quérirent l'appui des gens d'Atenco, lesquels se rendirent à la mairie de Texcoco pour appuyer les fleuristes. Ce fut l'occasion d'un affrontement entre la police et les membres du FPDT. Le jour suivant, le 4 mai, environ 4 000 policiers de différents corps entrèrent dans l'agglomération pour soumettre le groupe de résistants. Il s'agissait de policiers fédéraux et de l'État de Mexico[8]. L'action policière a terrorisé la population entière, pénétrant dans les maisons sans mandat, enfonçant les portes et détenant violemment, sans mandat d'arrêt, deux cent sept personnes, dont des femmes et des enfants[9]. L'opération s'est effectuée avec une violence excessive, se soldant par vingt blessés graves et la mort d'un enfant. Les femmes qui furent détenues durant l'opération subirent des abus sexuels. Parmi elles, sept ont dénoncé des viols perpétrés par des membres de la police et seize ont dit avoir été l'objet d'abus sexuels.

Pendant plusieurs jours, la télévision a montré des images des habitants d'Atenco frappant l'un des policiers, c'est ainsi qu'on a justifié l'invasion policière de l'agglomération. À travers les médias s'est construite une image négative de la population d'Atenco. Parce que quelques membres de l'agglomération avaient mené des actions violentes, c'est l'ensemble de la population qui fut stigmatisée. On a aussi parlé du « rétablissement de l'État de droit » et de la main de fer du gouvernement, qui ne permettrait pas les désordres occasionnés par des groupes radicaux.

La commune de Oaxaca

L'érosion progressive de la légitimité du PRI s'est reflétée à Oaxaca par deux processus : a) une organisation et une mobilisation sociale indépendante et b) un affaiblissement de la suprématie électorale de ce parti. L'érosion de la légitimité du PRI et les menaces au maintien de la gouvernabilité à Oaxaca ont été accompagnées d'une progression des

8. À Atenco, trois niveaux de gouvernement (local, provincial et fédéral) concoururent à la répression contre le Front des peuples à la défense de la terre. Chaque niveau de gouvernement était représenté par l'un des trois partis politiques, le PRD au niveau municipal, le PRI au niveau provincial et le PAN au niveau fédéral.
9. En août 2007, Amnesty International a présenté un rapport fort documenté montrant les abus des policiers, des juges et d'autres autorités dans le cas d'Atenco. Le fait que différents corps policiers y aient participé a conduit à une dilution de la responsabilité spécifique à chacun dans la violation des droits humains.

mouvements indépendants[10]. C'est dans ce contexte que, le 15 mai 2006, Jour de l'enseignant, un nouveau conflit a débuté. Les professeurs demandaient une réévaluation salariale de manière à obtenir une augmentation de leurs revenus. Ce mouvement, composé en majorité par des femmes campant dans le centre-ville d'Oaxaca, n'eut pas la réponse escomptée. Plutôt que de les convoquer à des négociations, le gouverneur Ulises Ruiz envoya la police déloger par la force les professeurs et les professeures. L'intention du gouvernement de l'État de mettre un terme au mouvement en utilisant la répression sauvage a radicalisé les enseignants qui, à partir de ce moment, exigèrent la destitution du gouverneur. Cet affrontement marque la fin de toute possibilité de dialogue, ainsi que le passage à la violence et à l'ignorance de « l'autre » comme interlocuteur, tant de la part du gouverneur que de la part du mouvement populaire enseignant...

Les revendications des enseignants et des enseignantes ont rapidement trouvé un large écho dans une partie de la population d'Oaxaca. Des centaines d'habitants de Oaxaca prirent la rue et occupèrent plus de trente mairies. Environ trois cent cinquante organisations, communautés indigènes, syndicats et associations civiles donnèrent naissance à l'Assemblée populaire du peuple d'Oaxaca (APPO).

En juillet 2006, l'APPO organisa avec succès une journée de désobéissance civile pacifique pour montrer l'impossibilité de gouverner l'État et demander la démission du gouverneur. Le mouvement assuma le contrôle politique de la capitale d'Oaxaca. Il bloqua l'entrée des hôtels de luxe et de l'aéroport local, il obstrua la circulation sur les avenues, il empêcha l'entrée dans les édifices publics ainsi qu'au parlement de l'État. Devant ces événements, le gouverneur de l'État dû annuler la célébration officielle de la Guelaguetza.

Le temps ne fit qu'aggraver la situation. Un groupe de vingt inconnus, équipé de puissantes armes, ouvrit le feu contre les bâtiments de Radio Universidad. La radio universitaire s'était convertie en un instrument d'information et de mobilisation sociale. De même, plusieurs inconnus lancèrent des cocktails molotov sur la maison d'Enrique Rueda Pacheco, secrétaire général de la section 22 du Syndicat national des travailleurs en éducation. Dans les jours qui suivirent, d'autres bombes incendiaires furent lancées sur le domicile d'Alejandro Cruz, le dirigeant des Organisations indiennes pour les droits humains et sur les bureaux de Flavio Sosa, un des dirigeants les plus connus de l'APPO.

---

10. Anaya Muñoz Alejandro, « La política del reconocimiento en Oaxaca : la preservación de una gobernabilidad priísta y el desarrollo del proyecto de autonomía indígena en el estado », *Relaciones*, vol. 24, n° 96, 2003 : 267-304.

La résistance populaire enseignante d'Oaxaca pourrait être expliquée par la solidarité sociale, qui s'est maintenue grâce à un dense tissu social forgé par des systèmes d'échange et d'aide mutuelle, comme les corvées communautaires (*faena y tequio*) et l'échange de journées de travail (*mano vuelta*), et par les réseaux communautaires liés à la Guelaguetza et à d'autres systèmes populaires d'aide mutuelle.

L'imaginaire social instituant établit des significations sociales imaginaires[11]. Le mouvement s'appuie aussi sur l'imaginaire institué qui, à Oaxaca, accorde aux professeurs un statut prestigieux et de la reconnaissance sociale. Cela explique en partie pourquoi la population d'Oaxaca a fait siennes les demandes des professeurs. Le mouvement d'Oaxaca a acquis une légitimité, qui allait s'exprimer dans des actions de solidarité des organisations enseignantes, estudiantines et de défense de droits humains avec les enseignants, ainsi que dans les relations avec les saints et dans la religiosité populaire. Les vieux symboles religieux furent actualisés à la faveur de cette lutte et dans ce contexte a surgi l'image du Saint-Enfant APPO. Il s'agit d'un enfant-dieu paré d'un casque, d'un bouclier, d'un foulard et d'un bazooka qu'il porte à l'épaule. Les membres et les sympathisants de l'APPO acheminèrent leurs prières vers cette nouvelle image, pour qu'elle « intercède auprès de Dieu pour l'abdication du gouverneur de l'État, Ulises Ruiz ». La prière qui accompagne l'image dit : « Depuis cet humble lieu, je te demande, Enfant APPO, que tu ne permettes pas que cette lutte soit en vain, que la mort de nos camarades ne demeure pas impunie, que nos camarades prisonniers soient libérés et que les persécutés et les exilés obtiennent la liberté de retourner dans leurs maisons ».

Tout comme à Atenco, le gouvernement de Vicente Fox a répondu au soulèvement populaire enseignant d'Oaxaca en envoyant la police préventive fédérale. Elle procéda à des détentions indiscriminées et elle envoya cent quarante et un détenus au pénitencier San José del Rincón à Nayarit.

Les détenus furent coupés de leurs racines communautaires et leurs familles se virent ainsi obligées de déménager près du pénitencier. La société de Nayarit, incluant le gouverneur, craignait d'être « contaminée » par le mouvement. Dans ce cas, il y eut aussi des dénonciations d'abus sexuels.

11. Castoriadis Cornelius, *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico Social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004 : 26.

Criminalisation et incarcération des opposants

Tant à Atenco qu'à Oaxaca, on a cherché à contenir le mouvement social par une violence brutale et illégitime, employée pour procéder à des détentions massives et illégales. Dans les deux cas, il n'y eut pas de reconnaissance de l'autre comme sujet.

À l'aube du 4 mai 2006, le village de San Salvador Atenco fut occupé par la police de l'État de México et par la police préventive fédérale. Une fois que l'agglomération fut sous contrôle policier, le gouverneur déclara le rétablissement de la « paix sociale ». Le commissaire de l'Agence de la sécurité étatique (ASE), Wilfrido Robledo Madrid, informa la presse que les membres du FPDT avaient été faits prisonniers et, sans aucun jugement légal, il les incrimina. Il les traita de « ...kidnappeurs, d'homicides, de personnes dont il est plus facile d'indiquer les délits qu'ils n'ont pas commis, que d'énumérer les activités illicites dans lesquelles ils ont été impliqués[12] ». À partir de ce moment se réactivèrent cinquante-deux enquêtes de droit commun préalablement gardées en réserve depuis l'an 2002 par un accord conclu entre le gouvernement mexicain et le FPDT.

Les dirigeants d'Atenco furent accusés d'avoir commis diverses actions illicites, allant de l'homicide jusqu'à la séquestration et la délinquance organisée. Pour le chef de l'ASE, il s'agissait de délinquants qui « méritaient d'être à La Palma (un pénitencier à sécurité maximale), sans aucune nécessité d'enquête » pour déterminer leur dangerosité. Un an plus tard, le 5 mai 2007, il fit connaître la condamnation de soixante-sept ans et six mois imposée aux trois dirigeants du FPDT. Les trois dirigeants se retrouvèrent reclus dans un pénitencier à sécurité maximale où seuls sont enfermés les criminels les plus dangereux, tels que les kidnappeurs et les narcotrafiquants.

La criminalisation de la protestation sociale a été possible grâce à la modification du cadre juridique afin de sanctionner la détention involontaire de personnes du même châtiment que la séquestration. Ceci fut possible parce qu'en l'an 2001, le Code pénal de l'État de Mexico a été modifié pour faire de la détention d'un serviteur public un délit « comparable à la séquestration ». L'auteur de ce délit encourt une peine de prison de trente à soixante années.

Il convient toutefois de clarifier que détenir des fonctionnaires ou une quelconque personne contre sa volonté a été catégorisé comme un délit. Cette action est considérée comme une « privation illégale de liberté », délit qui vaut une sanction mineure allant d'une à quatre années de prison,

12. *La Jornada*, 5 de mayo del 2006.

c'est-à-dire que la personne accusée de ce délit a le droit de payer une caution et d'être relâchée pour subir son procès pénal en liberté. Mais dans le cas d'un délit « comparable à la séquestration », l'accusé ne peut être libéré sous caution, il doit demeurer emprisonné pour toute la durée du procès et jusqu'à la sentence.

La pratique qui consiste à retenir des fonctionnaires, à occuper des édifices et à effectuer d'autres formes d'action directe, comme bloquer des rues ou des routes, avait constitué une forme de pression pour obtenir la solution à un problème. Dans le passé, ces actions ne se terminaient pas en prison ni ne donnaient l'occasion à des procès pénaux massifs contre les manifestants comme cela se produit maintenant.

À Oaxaca aussi les protestataires furent criminalisés. Le 29 août 2006, Lizbeth Caña, procureure générale de justice d'Oaxaca, a informé la presse nationale que les actions de revendication du mouvement populaire exigeant la démission du gouverneur Ulises Ruiz constituaient des « actions de guérilla urbaine et de subversion ». Enrique Jackson, sénateur du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI), a indiqué que la présence de groupes armés au sein du mouvement social était évidente. L'accusation démontre comme précédemment l'intention réitérée des autorités de l'État d'associer les dirigeants enseignants et l'APPO à des groupes violents.

De manière similaire à ce qui se produisit à Atenco, il y eut à Oaxaca des détentions indiscriminées et massives. Amnesty International et d'autres organisations de défense des droits humains ont constaté que les prisonniers furent maltraités, torturés et enfermés avec les détenus de droit commun. On n'a pas permis que leurs avocats et leurs familles leur rendent visite.

On note aussi l'intervention de groupes paramilitaires au service du gouverneur Ulises Ruiz, de pistoleros et de policiers vêtus en civil, ces derniers parcouraient la ville d'Oaxaca dans des véhicules avec lesquels ils enlevaient et séquestraient les membres de l'APPO. La majorité des vingt homicides perpétrés contre des activistes sont imputables à ces hommes de main (*guardias blancas*) ou à des groupes paramilitaires agissant dans l'illégalité.

Le 2 novembre 2006, il y eut des affrontements et les membres de l'APPO accusèrent le gouvernement d'avoir envoyés des agents provocateurs pour infiltrer le mouvement. La décision d'attaquer provint – ce qui a été grandement documenté – de la police préventive fédérale. Certains éléments de ce groupe ont lancé aux manifestants des billes au moyen de frondes, des bombes lacrymogènes et d'autres projectiles. Ce sont eux qui commencèrent l'agression. L'APPO avait des bazookas

artisanaux. Cet affrontement se solda par trois morts, plus de cent blessés et deux cent vingt et un détenus.

En décembre 2006, la police a arrêté Flavio Sosa, qui, conjointement avec d'autres dirigeants, avait été invité à négocier au Secrétariat du gouvernement. Loin de se concrétiser, les meneurs furent plutôt détenus et transférés au pénitencier d'Almoloya de Juárez, à la demande du gouverneur d'Oaxaca. On les accusa, entre autres, de séquestrations, de vol, d'incendie et de sédition. On les traita comme des « délinquants très dangereux ». On n'a pas encore prononcé la sentence des dirigeants du mouvement populaire enseignant d'Oaxaca. Toutefois, à l'instar du cas d'Atenco, les dirigeants reçurent un traitement comparable à celui infligé aux narcotrafiquants, aux kidnappeurs et autres agents du crime organisé.

Corps et terreur

Au Mexique, ainsi que dans d'autres sociétés nettement patriarcales, le corps de la femme est perçu dans l'imaginaire collectif comme étant le territoire de l'homme. Attaquer les opposants a aussi signifié attaquer le corps des femmes, l'attaque de ce territoire symbolique visait à humilier et à dégrader l'ennemi. Ainsi, le corps des femmes s'est converti en un champ de bataille. Autant dans le cas d'Atenco que dans celui d'Oaxaca, les viols et les abus sexuels perpétrés contre les femmes par certains membres de la police furent dénoncés dans différents forums. D'après les témoignages recueillis par des organisations de défense des droits humains, lors du transfert des habitants d'Atenco vers leur lieu de réclusion, leurs droits furent gravement bafoués, on les soumit à des tortures physiques (chocs électriques, coups, blessures et brûlures) et psychiques. Les femmes furent abusées sexuellement par des policiers ainsi, qu'en certaines occasions, par des militaires et des groupes de gens sans uniforme, mais armés, qui escortaient les détenus jusqu'aux pénitenciers.

Les organisations de défense des droits humains ont documenté diverses agressions verbales, physiques et sexuelles (viols, rasage des cheveux, coups, obligation de se dénuder et de « faire la chaise », dos au mur) faites aux femmes. Les conséquences ont été particulièrement graves parce qu'elles ont impliqué, dans des cas documentés, des traumatismes physiques, par exemple, des avortements. Les témoignages relatent une cruauté et des violences extrêmes.

À Oaxaca, les dénonciations de la part des familles et des personnes détenues révèlent le même schème comportemental que celui d'Atenco. Les organisations de défense des droits humains ont dénoncé de multiples cas d'abus sexuels et des menaces de viol des femmes par des membres des corps policiers fédéral et de l'État. Les témoignages rendus publics par ces organisations démontrent qu'il s'agit, non pas de cas isolés, mais d'une stratégie concertée d'agression sexuelle fondamentale dans le déroulement de l'opération policière et militaire.

Pour dérouter l'ennemi, le corps des femmes fut transformé en un champ de bataille. Un espace pour frapper et terroriser les habitants, non seulement les femmes, mais la population entière afin qu'elle craigne que ses épouses, ses filles, ses mères et ses sœurs ne deviennent les cibles de la furie policière et militaire.

Conclusion

Les cas d'Atenco et d'Oaxaca montrent la disparition des niveaux de médiation et révèlent l'origine de l'espace de la violence. Les anciennes organisations corporatistes, comme la Centrale nationale paysanne (affiliée au PRI), ont perdu leur pouvoir de gestion et de dialogue. Ces intermédiaires politiques n'ont été remplacés par aucune autre structure de médiation, de telle sorte qu'il ne s'est pas créé de nouveaux canaux de négociation et de gestion du conflit. Un espace de violence s'est ainsi ouvert dans un déchaînement de furie, car l'État ne s'était pas doté des mécanismes de négociation requis et il a tenté d'endiguer le mécontentement par la répression. La violence instituante a consisté à semer la terreur au sein de la population afin d'éviter que la protestation sociale ne s'étende.

L'ensemble des médias de masse, mais plus particulièrement la télévision, ont construit une image négative des mouvements sociaux, par laquelle s'est diffusé un stéréotype amalgamant les luttes sociales à de la délinquance dangereuse. La violence instituante a aussi pour caractéristique d'utiliser de manière délibérée l'agression sexuelle et le viol de femmes pour semer la peur et infliger une défaite aux hommes participant au mouvement ; considérant qu'il s'agit d'une société où les femmes sont les dépositaires de l'honneur familial.

La violence instituante vise à criminaliser l'autre, l'opposant, le dissident. On abuse sexuellement des femmes pour le vaincre, parce que

cet autre est le citoyen qui participe aux protestations sociales et qui n'est pas conçu comme un sujet avec une histoire, un milieu social, des droits et des devoirs ainsi qu'une subjectivité qui lui est propre. On ne le voit pas comme un sujet, mais comme un ennemi – et l'ennemi, on l'élimine.

Dans ce processus, la transition vers une violence instituante, comparable au terrorisme d'État, peut s'observer : a) par la construction d'une identité négative des acteurs sociaux participant aux mouvements sociaux, lesquels sont présentés comme des forces disruptives et dangereuses pour le pays ; b) par la fin des sorties de crise négociées lors de conflits sociaux, ce qui passe par la non-reconnaissance de « l'autre » comme sujet, car on ne lui accorde pas la qualité d'interlocuteur ; c) par la criminalisation de « l'autre » et *a posteriori* son incarcération ; et, d) par le recours à la violence sexuelle comme mécanisme de soumission des femmes et d'offensive contre le mouvement. Ces règles ou régularités montrent le passage d'une violence instituée à une violence instituante. En d'autres termes, on passe du conflit, impliquant une reconnaissance de l'autre qui laisse ouverte la possibilité de négocier avec l'altérité, à un espace de violence où est niée l'existence de l'autre en tant que sujet et où l'on cherche à l'anéantir. Il n'y a donc pas reconnaissance de « l'autre », sinon dans une action s'employant à le détruire en tant que sujet[13].

Les politiques actuelles portent atteinte au corps et au territoire, ainsi qu'au bien-être physique, social et culturel. Ces excès alimentent la radicalisation des groupes. Il est symptomatique que lorsque des actions violentes comme celle d'Atenco et d'Oaxaca s'accroissent, se produisent des attaques de groupes de guérilleros. Ces combats de guérilla éveillent certains soupçons, puisque qu'ils pourraient être utilisés pour sanctionner les mouvements sociaux et ainsi légitimer l'action répressive de l'État. L'espace de violence apparaît une fois que se ferment les canaux de communication et que ne se constituent ni nouveaux sujets ni espaces de médiation venant se substituer aux organisations affiliées au PRI.

Dans ce contexte, la construction de la négativité comme stigmate des mouvements sociaux, la criminalisation de la dissidence, les sévices corporels infligés aux dirigeants reclus dans des pénitenciers à sécurité maximale, nous révèlent un durcissement des issues violentes, répressives et de la manifestation d'une violence illégale et illégitime comme méthode de contrôle de la population. Le fait que des images des abus policiers aient été diffusées et que la police ait pu agir en toute impunité est apeurant. Aussi, lorsque des membres d'organisations sociales, incluant des gens de la base, sont appréhendés par l'un des corps policier, cela génère de la peur. Lorsque les dirigeants sont emprisonnés dans des

13. Wieviorka Michel, *La violence. Voix et regards*, Paris, Balland, 2004 : 24.

pénitenciers à sécurité maximale et qu'ils reçoivent des sentences de plus de soixante années de prison, cela fait peur. Quand les femmes sont violées par les policiers et que ces crimes demeurent impunis, cela aussi produit de la peur. Pour toutes ces raisons, en guise de conclusion, on pourrait souligner que le changement de régime auquel on assiste se traduit par la diabolisation de « l'autre » plus que par sa reconnaissance comme sujet, par le recours à la terreur plus qu'à la négociation, ainsi que par la diffusion télévisuelle d'images violentes qui favorisent la peur afin de maintenir ce régime comme forme de gouvernance. Autrement dit, avec le changement de régime, on effectue des élections démocratiques pour légitimer des gouvernements autoritaires et on entreprend des actions qui se profilent de plus en plus comme les règles d'un terrorisme d'État agissant dans une impunité totale.

5

La violence collective en Bolivie

Manuel DE LA FUENTE*

Pendant un certain temps, on a perçu la Bolivie comme l'un des pays les moins violents des Amériques latines. Les raisons en sont, comme le signalent Albo et Barrios[1], qu'elle n'avait pas vécu le fléau des dictatures militaires à la différence de l'Argentine, du Chili ou de l'Uruguay, qu'elle n'avait pas non plus connu les niveaux élevés de violence politique liés aux guérillas, comme d'autres pays d'Amérique centrale, tels la Colombie ou le Pérou.

Depuis le retour de la démocratie en 1982, et avec encore plus de force à partir de 1985, année du début de l'ère « néo-libérale », le pays semblait s'acheminer vers la consolidation d'une certaine institutionnalisation qui aurait permis le traitement ordonné et pacifique des conflits, en ayant recours notamment aux partis politiques comme instances de médiation, cela dans le cadre de l'État de droit. Cependant, dès le début du XXIe siècle, la « tranquillité » néolibérale a été remise en question. À partir de la « guerre de l'eau » de Cochabamba, en 2000, une série d'événements se sont succédé, tels que des barrages routiers et le renversement violent de deux présidents. Ce climat a modifié les perceptions de telle sorte que, désormais, la Bolivie est considérée comme l'un des États les plus conflictuels de la région latino-américaine.

---

* Faculté des sciences économiques de l'Université Mayor de San Simón (Cochabamba).

1. Albo Xavier, Barrios Raul (dir.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA / ARUWIYIRI, 1993.

Certains auteurs, tel Quiroga[2], pensent que l'État bolivien est en train d'agoniser : les normes ne sont pas respectées et l'état d'anomie fait que tout est permis à condition d'avoir la force suffisante pour imposer ses « droits », raison pour laquelle la Bolivie pourrait être considérée comme un « État en marge de la Loi, un *Rogue State*, selon la typologie aberrante proposée par le gouvernement nord-américain ». D'autres, comme Falcoff[3], estiment que le système politique se trouverait dans sa dernière phase de désintégration et suggèrent que même si « les pays normalement ne se suicident pas, la Bolivie pourrait bien être l'exception ».

À l'encontre de ces auteurs, qui pensent que la Bolivie est un pays non viable en raison des nombreux conflits violents des dernières années, d'autres chercheurs, notamment Crabtree dans une interview avec Quintana[4], s'opposaient à la thèse que la Bolivie est un des « États manqués ». Malgré les évidentes faiblesses institutionnelles et la flagrante polarisation sociale en Bolivie, « il existe la possibilité de réarticuler les attentes sociales et c'est d'ailleurs le défi bolivien » ; il ajoute que, dans ce pays, « il existe un désir manifeste de construire des pactes et des accords », ce qui fait que la situation bolivienne peut se caractériser comme celle d'un « État en processus de reconstitution ».

D'accord avec cette dernière analyse, nous essaierons de montrer dans ce texte que les conflits que le pays a connus de 2000 à 2005 ont remis en question un modèle économique qui ne bénéficiait qu'à certains secteurs de la population, maintenant de grandes inégalités sociales[5], des niveaux élevés de chômage et de pauvreté. On peut considérer de la même façon que la violence exercée par les mouvements sociaux a dévoilé les structures racistes et discriminatoires qui subsistent encore actuellement malgré les avancées importantes qui ont suivi la Révolution de 1952 ainsi que l'approbation de la Loi de Participation Populaire en 1994.

Cette dernière loi a amorcé un processus de décentralisation qui reste, pour beaucoup, insuffisant, étant donné qu'il ne concerne que les munici-

---

2. Quiroga José Antonio, « Apuntes sobre la crisis estatal y la convivencia social (o la agonía de Leviatán en los Andes) », in Fundación UNIR Bolivia, *Las piezas del conflicto*, La Paz, Fundación UNIR, 2005 : 13-28.
3. Falcoff Mark, « The last days of Bolivia? », *Latin American Outlook*, Washington, AEI, June, 2004 ; <http://www.aei.org/publications/pubID.20580/pub_detail.asp>
4. Quintana Juan Ramón, « ¿Protesta o rebelión? Ciudadanía y movimientos sociales de Bolivia de la voz del investigador británico John Crabtree », *Lazos*, año 1, n° 1, 2006 : 49-54.
5. L'indice de Gini, qui montre ces inégalités, est passé de 0,52 au début des années 90 à 0,59 en 1999 et à 0,61 en 2002, ce qui fait de la Bolivie et du Brésil les deux pays présentant les inégalités les plus importantes d'Amérique latine. Tokarsky Irène, « La EBRP como instrumento de lucha contra la pobreza », *¿Fin de la deuda o deuda sin fin? Un análisis de la iniciativa HIPC y la EBRP en Bolivia*, La Paz, Fundación Jubileo, 2005 : 48-59.

palités et laisse de côté le niveau départemental. Pour cette raison, une autre série de mobilisations, parfois violentes, ont été menées par les mouvements civiques régionaux afin de pousser plus loin la décentralisation en élisant les préfets et en vue d'instaurer des autonomies départementales.

Ces trois types de conflits, de classe, ethniques et régionaux, ne recouvrent pas toute la gamme de ceux qui existent dans le pays, mais ils sont les plus importants et ils feront ici l'objet de notre réflexion. Par ailleurs, notre regard ne se limitera pas à la période 2000-2005, nous examinerons également la manière dont le nouveau gouvernement d'Evo Morales traite ces conflits depuis son arrivée au pouvoir en janvier 2006.

Les ressources naturelles et le modèle de développement

La « guerre de l'eau », qui a vu la confrontation violente[6] de la majorité de la population du département de Cochabamba, aussi bien urbaine que rurale, avec le gouvernement national et les forces de l'ordre pendant plusieurs semaines en janvier, février et avril 2000, a marqué le début d'une série de mobilisations qui ont mis en question l'un des piliers fondamentaux du néolibéralisme, c'est-à-dire les politiques de privatisation dans une logique mercantile, des ressources naturelles du pays, à commencer par cette ressource vitale qu'est l'eau.

Sous la direction d'une nouvelle organisation sociale, « La Coordinatrice de l'Eau et de la Vie », la population a, dans un premier temps, refusé l'augmentation des tarifs de l'eau imposée par le consortium dirigé par l'entreprise Bechtel des États-Unis, consortium qui avait privatisé le service de l'eau potable, auparavant entre les mains de la municipalité de Cochabamba. Ensuite, l'organisation populaire a exigé des modifications au contrat de privatisation et à la loi qui protégeait le dit contrat et qui, de manière générale, permettait la privatisation de l'eau au niveau national. Finalement, puisque ces modifications n'avaient pas lieu, la population a exigé, et obtenu malgré la répression, que le gouvernement rétrocède à la municipalité la gestion de l'eau, annule le contrat de privatisation et modifie la loi en question.

Le fait d'avoir réussi à faire reculer, pour la première fois, un gouvernement qui mettait en œuvre depuis 1985 et sans grande opposition, les

6. Pendant la « guerre de l'eau », il y a eu un mort parmi les manifestants et des centaines de blessés.

mesures mises en avant par le fameux « Consensus de Washington », a été perçu comme un grand succès. D'autres mouvements sociaux se sont empressés de suivre le même chemin. La grande bataille suivante pour les ressources naturelles a eu lieu quand les mouvements sociaux se sont proposés d'empêcher l'exportation de gaz bolivien[7] aux États-Unis *via* le Chili et de demander la récupération des hydrocarbures, ressource qui avait été privatisée en 1995. Les affrontements qui ont suivi ont été très durs ; en octobre 2003, ils ont provoqué des douzaines de morts. En raison de la répression brutale ordonnée par le président Sánchez de Lozada, réprouvée par la majorité de la population, celui-ci a dû démissionner. Son successeur, Carlos Mesa, qui n'a pas pu apporter de solution à la problématique des hydrocarbures a été, lui aussi, obligé de renoncer au pouvoir en pleine convulsion sociale, en juin 2005.

Ces conflits montrent l'usure des partis politiques traditionnels et leur incapacité à se présenter comme des médiateurs entre la société civile et le gouvernement. Le discrédit de ces partis politiques est, entre autres, le résultat de la prébende et de la corruption qui ont assombri le processus de privatisation. Il n'est donc pas étonnant que le discours du MAS (*Movimiento Al Socialismo*, Le mouvement vers le socialisme) relatif à la « nationalisation des hydrocarbures » ait été bien reçu et qu'il ait été l'un des facteurs primordiaux du triomphe électoral de ce parti. Sur ce thème, la crédibilité d'Evo Morales était supérieure à celle de ses opposants. Aussi bien Jorge Quiroga du Pouvoir Démocratique et Social (Podemos) que Samuel Doria Medina de Unité National (UN) faisaient partie de ceux qui avaient privatisé les entreprises publiques dans les années 90 et qui ont réduit le rôle de l'État suivant les conseils de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international.

Une fois au pouvoir, Morales a procédé à la « nationalisation des hydrocarbures ». Il a, en fait, renégocié les contrats entre l'État bolivien et les entreprises pétrolières transnationales ; renégociation qui a permis au gouvernement de disposer de davantage de fonds grâce aux impôts et aux royalties payés par ces entreprises. Bien que la population ait approuvé cette mesure dans sa grande majorité[8], les conflits engendrés par l'exploitation des hydrocarbures n'ont pas pour autant cessé. Les pressions sociales et régionales sont de plus en plus fortes en ce qui concerne

7. D'autres affrontements ont eu lieu à propos des ressources naturelles, que l'on ne pourra pas examiner ici par manque d'espace.
8. Evo Morales est arrivé au pouvoir avec le soutien de 54 % des votes ; selon une enquête d'opinion réalisée au mois de mai 2006, au moment où a eu lieu la « nationalisation des hydrocarbures », cette sympathie a atteint des niveaux jamais encore obtenus par aucun président bolivien, soit environ 81 % (Annuaire de *La Razón*, 14 de diciembre del 2006).

l'utilisation de la rente issue de cette exploitation. Tous sentent qu'ils ont le droit d'exiger leur part. L'un de ces conflits a eu lieu en février 2007 quand la population de Camiri a paralysé la région en bloquant les routes pour exiger que l'une des vice-présidences d'YPFB (entreprise étatique qui a été privatisée dans les années 90 et qui sera désormais l'opérateur fondamental de la politique d'hydrocarbures du gouvernement) ait son siège dans cette ville. Les affrontements avec la police et l'armée ont fait 12 blessés[9].

Un autre conflit d'importance, cette fois pour le contrôle de l'une des mines d'étain parmi les plus importantes du pays, a opposé les mineurs de coopératives aux travailleurs salariés de l'entreprise d'État COMIBOL. Cette confrontation entre mineurs, à coups de fusils et de dynamite, a eu lieu à Huanuni en octobre 2006 et s'est soldée tragiquement par 16 morts et 61 blessés[10]. La violence dès lors a changé de signe. Auparavant, elle était porteuse d'un modèle de développement différent du néolibéralisme et opposait la population aux appareils de la répression d'État. Maintenant en revanche, la violence repose sur la défense d'intérêts particuliers et engendre la confrontation d'une partie de la population avec une autre.

Or, dans ce conflit, le gouvernement a pris parti pour les salariés de COMIBOL, défendant la consolidation de cette entreprise d'État dans la logique de son programme de nationalisation de l'économie, qui fait également partie de son projet de placer de nouveau l'État au centre du processus de développement. Cependant, ses prétentions à « nationaliser les mines » se sont heurtées, des mois plus tard, à une importante résistance de la part de presque 60 000 mineurs associés en coopératives et exploitant les gisements, ce qui a obligé le gouvernement à reculer. De nouveau, on note la faiblesse du gouvernement à imposer des politiques publiques et l'on voit la difficulté du MAS à proposer un nouveau modèle de développement.

9. *La Prensa*, 4 de febrero del 2007.
10. *La Razón*, 6 de octubre del 2006.

Le racisme et l'exclusion sociale

Les nombreux barrages routiers d'avril et de septembre 2000[11], de juin-juillet 2001, de janvier-février 2002 et d'octobre 2003, érigés par les autochtones aymaras de l'altiplano de La Paz, et les mobilisations des indigènes de la partie orientale de la Bolivie en juin 2002, ont montré la nécessité d'une meilleure attention de la part de l'État envers les autochtones et les paysans, pauvres dans leur immense majorité (82 %)[12]. Par ailleurs, ces derniers avaient formulé dès 2002 l'exigence d'une meilleure distribution de la terre, et d'une meilleure inclusion sociale et politique inscrite dans une nouvelle Constitution politique, rédigée par une Assemblée constituante dont ils ont réclamé la réunion dans les plus brefs délais. La défense de ces propositions par le MAS est une autre des raisons de son succès lors des élections de décembre 2005.

Mais une fois au gouvernement, il faut se demander : comment le MAS pourra-t-il résoudre ces conflits ? D'une part, les plus conservateurs défendent le *statu quo* et d'autre part, les plus radicaux de l'indigénisme qualifient la Bolivie contemporaine d'État colonial à détruire. Et au milieu se trouvent la plupart des gens, qui tantôt oscillent entre l'une et l'autre position, et tantôt présentent des positions intermédiaires.

Pour une bonne partie de la population, le qualificatif d'État colonial pouvait être justifié jusqu'à 1952. Quiroga[13] indique à ce sujet que le « pêché originel » de la Bolivie a été de n'avoir donné aucun type de représentation à la population indigène dans l'Assemblée qui a donné naissance à la République en 1825, et de n'avoir pas permis, plus tard, leur participation dans les organes de gouvernement ou dans l'administration publique. Cependant, en avril 1952, s'est produite une révolution qui a éliminé le servage dans les campagnes, donné des terres aux indigènes et aux paysans, organisé les syndicats et les milices paysannes afin qu'ils puissent mieux défendre leurs intérêts ; une révolution qui a, de plus, instauré le vote universel et permis que des dirigeants des zones rurales entrent dans l'administration publique, deviennent députés, voire ministres.

---

11. Diego Ayo présente une analyse très pertinente sur les diverses motivations des gens qui ont participé aux barrages routiers de l'an 2000. Ayo Diego, « Indios violentos : discursos, percepciones y miedos de las movilizaciones de abril y septiembre de 2000 », *Las piedras en el camino*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, 2002 : 91-145.
12. Landa Fernando, *Pobreza y distribución del ingreso en Bolivia. Entre 1999 y 2002*, La Paz, UDAPE, 2003 ; <www.udape.gov.bo>
13. Quiroga, « Apuntes sobre la crisis estatal y la convivencia social (o la agonía de Leviatán en los Andes) »...

Sans aucun doute, tout cela a été insuffisant et l'État issu de la révolution de 1952 gardait des airs seigneuriaux qui infériorisaient les indigènes du pays. Selon une étude de Selingson *et al.*[14], plus de 30 % des gens dont la langue maternelle est l'une des langues indigènes du pays se sont sentis victimes de la discrimination en cherchant du travail, en réalisant des formalités administratives ou en allant à l'école ou au collège.

Cependant, cette situation n'a empêché ni l'apparition de la Confédération unique des travailleurs paysans de Bolivie, ni celle de la Confédération indigène de l'Orient de Bolivie, ni la naissance des partis kataristes[15] et d'autres organisations indigènes encore plus radicales. Peu à peu, les niveaux d'exclusion se sont amoindris et l'ouverture a été chaque fois plus importante, ce qui a permis, entre autres, en 1993, l'élection à la vice-présidence de Víctor Hugo Cárdenas, dirigeant aymara d'une fraction du katarisme. Grâce à la mise en place de la Loi de Participation Populaire, « 464 autorités indigènes [ont été élues] aux postes de maires et de conseillers municipaux lors des élections de 1995 et plus de 500 aux élections de 1999, ce qui correspond à un quart du total des autorités municipales[16] ». De nombreux conseillers départementaux et députés ont également été élus, ce qui a été le cas d'Evo Morales en 1997 et de beaucoup d'autres en 2002 et en 2005, année, rappelons-le où a été élu président de la République un dirigeant syndical « cocalero[17] » d'origine indigène.

En ce qui concerne la distribution de la terre[18], des progrès ont également été faits, notamment avec la reconnaissance des « Terres communautaires d'origine », qui existaient déjà dans la loi de reconduction de la réforme agraire (la loi de l'Institut national de réforme agraire, INRA) de 1995. Désormais, avec le MAS au gouvernement, la loi a été approfondie et, de plus, les paysans et les indigènes ont reçu des machines agricoles. On cherche actuellement à leur donner la possibilité d'accès au crédit et aux marchés.

---

14. Selingson Mitchell A. *et al.*, *Auditoria de la democracia. Informe Bolivia 2006*, Cochabamba, Ciudadanía, 2006.
15. Tupak Katari était un leader indigène aymara qui s'était révolté contre la domination coloniale espagnole entre 1780 et 1782. Différents mouvements paysans ont repris son nom en son honneur dans les années soixante. Le « katarismo » est devenue dès lors une force politique, sociale et culturelle très importante.
16. Ayo Diego, *Municipalismo. Participación popular. Apuntes de un proceso*, La Paz, Muela del Diablo, 2003.
17. Les « cocaleros » sont les producteurs de la feuille de coca.
18. Sujet extrêmement conflictuel, qui a déjà provoqué, dans diverses régions, des affrontements et de nombreux morts et blessés. Par manque d'espace, il ne sera pas traité dans cet article.

Cela est certainement encore insuffisant mais les solutions qui sont proposées par les secteurs les plus radicaux et qui sont actuellement discutées à l'Assemblée constituante – telle la reconnaissance de la Bolivie comme un État plurinational, où les nations indigènes auraient droit : à leurs territoires originaires, au contrôle des ressources naturelles qui s'y trouvent, aux autonomies indigènes, à l'exercice du droit « coutumier », à une double représentation dans un futur parlement à une chambre et finalement, à leur autodétermination – pourraient conduire à des confrontations majeures dont l'issue reste incertaine.

Le centralisme et les autonomies départementales

La « récupération » des hydrocarbures et la réalisation de l'Assemblée constituante sont deux revendications qui ont surgi lors des affrontements violents d'octobre 2003, qui, comme nous l'avons mentionné, ont provoqué la démission du président Sánchez de Lozada. Face à cet agenda des mouvements sociaux, représentatifs particulièrement des secteurs populaires de l'ouest du pays, un autre acteur d'importance dans l'histoire bolivienne, les mouvements civiques régionaux de la partie orientale du pays et de Tarija, plus liés aux secteurs patronaux, a proposé un autre agenda, selon lequel tous les maux du pays, et en particulier du département de Santa Cruz, étaient dus au centralisme, incarné par La Paz, siège du gouvernement. Évidemment ils ne mentionnent pas que les politiques d'intégration nationale et de diversification économique mises en place par l'État à partir de 1952 ont bénéficié en grande partie à l'est du pays, et que de nombreux ministres et hauts fonctionnaires de l'État, ainsi que le président de la République Banzer (1971-1977 et 1997-2001) étaient originaires du département de Santa Cruz.

Cet autre agenda cherchait par conséquent une plus grande décentralisation, en exigeant l'élection populaire des préfets des départements et la réalisation d'un référendum sur les autonomies départementales. Pour cela, parallèlement aux mouvements sociaux, le Comité Civique Pro Santa Cruz est descendu dans les rues en 2004 et en 2005, a bloqué les routes et convoqué la population à d'impressionnants « *cabildos*[19] ». De plus, il a, par les moyens légaux, particulièrement en récoltant plus que le

19. Grandes concentrations populaires pour aborder des sujets politiques controversés. Dans le cas du « cabildo » de juin de 2005, plus de 300 000 personnes ont participé selon les organisateurs.

nombre requis de signatures, forcé le gouvernement à réaliser un référendum sur l'autonomie. Il faut noter qu'il n'était pas seul dans ce processus, les Comités Civiques d'autres départements le soutenaient.

Le repositionnement de cet autre acteur a amené un nouvel équilibre de forces. Bien qu'Evo Morales ait gagné avec 54 % du vote populaire aux élections de décembre 2005, le MAS a perdu 6 des 9 préfectures du pays. Par ailleurs, le parti d'Evo Morales, lors des élections pour l'Assemblée constituante de juillet 2006 n'a gagné qu'avec 50,7 % des scrutins, obtenant ainsi une quantité appréciable de constituants[20] mais sans parvenir aux deux tiers requis pour l'approbation de la nouvelle Constitution. De plus, le MAS a perdu le référendum sur les autonomies dans 4 des 9 départements, ce qui l'oblige à respecter le résultat et à inclure dans la nouvelle Constitution la figure des autonomies départementales. Comment s'y prendra-t-il ? C'est l'une des inconnues sur lesquelles est en train de se jouer le destin de la Bolivie.

Nous parlons d'inconnue parce que le MAS[21] a modifié sa position sur cette question en diverses occasions. Au début de 2006[22], il a soutenu les autonomies mais quelques mois avant le référendum il est revenu sur sa position. Actuellement, il apparaît divisé. Certains de ses membres se montrent radicalement opposés à cette perspective ; d'autres considèrent que c'était une erreur d'avoir favorisé le NON au référendum et que, désormais, ils seraient disposés à soutenir les autonomies ; un troisième groupe, formé principalement par des organisations paysannes, propose les autonomies indigènes comme contre-proposition aux autonomies départementales. Cette situation, comme le signale Mayorga, révèle « une indéfinition dans le projet du MAS[23] » et l'épreuve du feu, non seulement pour cette formation politique mais également pour le pays dans son ensemble, « sera le moment où la décentralisation politique ayant pour modèle les autonomies départementales et la proposition des autonomies indigènes seront en dispute à l'Assemblée constituante[24] ».

---

20. Le MAS a 137 sièges sur les 255 que compte l'Assemblée constituante.
21. Pour les défenseurs des autonomies départementales, les choses ne sont pas non plus très claires ; ils doivent encore se mettre d'accord, principalement, sur les compétences qu'aurait le gouvernement du département et sur la distribution des impôts entre les trois niveaux de gouvernements : le gouvernement central, les gouvernements départementaux et les gouvernements municipaux.
22. Ici, nous reprenons une partie de notre analyse réalisée dans de la Fuente Manuel, « El triunfo de evo morales ¿inicio de una nueva institucionalidad o retorno de los conflictos sociales? », *Búsqueda*, Cochabamba, IESE-UMSS, 2008 (à paraître).
23. Mayorga Fernando, « El gobierno de Evo Morales : entre nacionalismo e indigenismo », *Nueva Sociedad*, Caracas, n° 206, nov.-dic. 2006 : 13.
24. *Ibid*.

En attendant cette échéance, les premiers conflits liés à cette thématique sont déjà en train de se produire. En effet, les mouvements sociaux de Cochabamba proches du MAS ont commencé une série de pressions pour renverser le préfet élu de Cochabamba, sous le prétexte que Reyes Villa avait proposé un nouveau référendum sur les autonomies départementales, en méconnaissant ainsi la volonté de la population de Cochabamba qui s'était prononcée contre les autonomies. Ces mobilisations ont de nouveau impliqué des démonstrations de force, des blocus de routes, et la préfecture a même été brûlée. De plus, il s'est produit un violent affrontement entre ceux qui demandaient la démission du préfet et ceux qui le défendaient. Des milliers de personnes armées de bâtons, de bâtes de baseball, de machettes et même quelques-unes portant des armes à feu se sont affrontées, faisant deux morts et plus de deux cents blessés. Le gouvernement, voyant la gravité de la situation, a démobilisé ses partisans et proposé le « référendum révocatoire », grâce auquel on pourrait révoquer les autorités élues par les urnes et non au moyen de mobilisations dans la rue.

Mais comment expliquer cette violence ? D'un côté, on trouve entre autres les « cocaleros » et les paysans de Cochabamba et de l'autre, principalement ceux qui défendent les autonomies départementales. Les deux côtés veulent des transformations. Les premiers ont indiqué que la défenestration du préfet aurait permis d'approfondir les changements proposés par le gouvernement du MAS. De plus, le remplacement de la première autorité du département aurait contribué au recul des élites traditionnelles, issues des classes moyennes et de la petite bourgeoisie[25], au profit de nouvelles élites plus populaires. Les seconds revendiquent également des changements. Ils veulent une redistribution du pouvoir, que le gouvernement national cède une partie de ses compétences actuelles au profit des gouvernements départementaux. En conséquence, les autorités des départements auraient plus de pouvoir. Ainsi, le « sens » de la violence n'est pas clair pour toute la population. En outre, si les mobilisations entraînant de la violence continuent, cela peut conduire à une polarisation plus importante dans le pays et à des affrontements encore plus graves[26].

25. À Cochabamba, il n'existe pas de classe bourgeoise vraiment puissante. La majorité des entrepreneurs a des capitaux assez modestes.
26. Jean-Pierre Lavaud pense qu'il y aura encore des conflits, étant donné que « la stratégie et la conduite gouvernementale actuelle semblent donc finalement condamner le pays à une sorte d'anarchie segmentaire. Chaque entité locale peut en effet trouver des arguments pour faire triompher par la force – l'exemple vient d'en haut – des revendications qu'elle considère comme des droits au nom, notamment, d'une antériorité, d'une origine, d'une identité ». Lavaud, Jean Pierre, « Bolivie : vers l'anarchie segmentaire ? L'ethnicisation de la vie politique », *Hérodote*, n° 123, 2006 : 62-81.

Conclusion

En guise de conclusion, il est important de signaler qu'au cours des dernières années, une série d'analyses ont été publiées[27] afin d'essayer de comprendre les conflits qui agitent le pays. Cependant, il faut, comme le signale Barié[28], « chercher des formes pour la transformation constructive » des conflits sociaux sans chercher à les abolir. Aussi bien le gouvernement que l'opposition doivent essayer de canaliser les conflits dans les cadres des institutions démocratiques, détériorées certes mais qu'il faut revitaliser en leur donnant une nouvelle légitimité.

Autant de tâches compliquées qui supposent d'arriver à des accords sur le modèle de développement. Bien qu'il soit nécessaire de donner un rôle actif à l'État et de valoriser les formes communautaires de production, comme le désire le gouvernement, cela ne doit pas aboutir à des affrontements plus importants avec les secteurs patronaux nationaux et étrangers. Par ailleurs, chercher à mettre en place des réformes radicales de la représentation et de la participation des peuples qui s'auto-identifient majoritairement en tant qu'indigènes[29] nous semble exercer une pression de façon non nécessaire sur le pays et mettre en danger le principe démocratique selon lequel tous les votes se valent, qu'ils proviennent de citoyens indigènes ou non. D'autre part, bien qu'il faille donner aux régions qui possèdent des ressources naturelles des revenus issus des

---

27. En plus de celles déjà citées, voir Crabtree John, *Perfiles de la protesta. Política y movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Fundación Pieb / Fundación Unir, 2005 ; Fundación Unir, *Las piezas del conflicto*, La Paz, Fundación UNIR, 2005 ; Orozco Ramirez Shirley, Garcia Linera Alvaro, Stefanoni Pablo, *No somos juguete de nadie... Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales Estado y descentralización*, La Paz, NCCR Norte Sur, JACS SAM, COSUDE, Plural, 2006 ; Robins Nicholas (coord.), *Conflictos políticos y movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Asociación de Estudios Bolivianos, Plural, 2006 ; Rojas Cesar, *Democracia de alta tensión. Conflictividad y cambio social en la Bolivia del siglo XXI*, La Paz, Plural, 2007 ; Ticona Esteban, *El Pachakuti ha empezado*, La Paz, Yachaywasi, 2006 ; Zegada María Teresa *et al*., « 11 de enero ¿Cochabamba a la deriva? », *Intercambio*, segunda época, Cochabamba, Centro Cuarto Intermedio, año V, n° 12, 2007 : s/p ; les numéros de la revue *Lazos* parus en 2006 et en 2007.
28. Barié Cletus Gregor, « El rol de los terceros en la conflictividad », *Lazos*, Fundación Unir, n° 1, 2006 : 8-13.
29. D'après le recensement de 2001, 62 % de la population serait indigène. Cependant, quand on introduit la catégorie métisse, qui manquait dans le recensement de 2001, seulement 19 % des personnes interrogées en 2006 s'auto-identifient comme indigènes, alors que 65 % de la population opte pour l'identité métisse, ce qui change complètement le tableau de l'appartenance ethnique en Bolivie. Zuaro, Moira, « Q'ueste los mestizos. Diálogo con tres estudios sobre mestizaje y condición indígena en Bolivia », *Tinkazos*, La Paz, año 9, n° 21, 2006 : 63-72.

impôts, ces ressources doivent aussi bénéficier à tous les Boliviens. Finalement, il est absolument nécessaire de faire des efforts pour concilier les autonomies indigènes avec les autonomies départementales. Chercher une nouvelle territorialisation de la Bolivie, comme le propose le radicalisme indigène, peut réveiller les démons du régionalisme et paralyser non seulement l'Assemblée constituante, mais également mener à de plus amples confrontations, et conduire à une violence dont le sens est encore à déterminer.

Dans cette recherche des bases d'un accord, le MAS doit se restructurer, « mettre en ordre » les divers courants politiques et idéologiques qui le forment, en isolant les secteurs les plus autoritaires, et favoriser les secteurs les plus démocratiques. Pour leur part, aussi bien les partis politiques d'opposition que les préfets et les Comités civiques de ladite « demi-lune » (secteur géographique qui couvre l'est du pays et Tarija), ainsi que le secteur patronal, doivent moins rechercher la confrontation, s'ouvrir au changement et doivent, ainsi que le MAS, isoler leurs secteurs autoritaires. Si ce « recentrement » de la politique se produit, les conflits pourront diminuer en intensité. C'est ce que la majorité de la population désire.

6

Violence conjugale et domination culturelle

Le journal d'un commissaire municipal maya

Marie-José NADAL*

Le 6 juin 2007, la presse mexicaine faisait état des derniers résultats de l'*Enquête nationale concernant la dynamique des foyers* (ENDIREH) : 67 % des femmes mexicaines ont souffert d'au moins un acte de violence au cours des douze mois précédents. On y apprend que la violence domestique[1] aurait diminué de 4 %, passant de 44 % à 40 %, mais la violence physique domestique aurait augmenté, passant de 9,3 % à 10,2 %.

Deuxième d'une série d'enquêtes nationales et régionales commanditées par l'Institut national des femmes (INMUJERES)[2], cette publication révèle un imaginaire institué de la violence[3] contre les femmes, qui, depuis les années 2000, est à la base de l'institutionnalisation d'un

---

* Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

1. Selon cette enquête, la violence domestique est décomposée en violence conjugale et violence familiale. Nous allons voir que la violence domestique est réduite à la violence masculine. De plus, la violence domestique est décomposée en violence économique, émotionnelle, physique et sexuelle.
2. INMUJERES a été créé en 2000 par Mme Marta Sahagun, épouse du président du « changement », Vicente Fox. Marta Sahagun s'est présentée publiquement comme une ex-femme violentée, ce qui l'aurait poussée au divorce malgré ses convictions religieuses.
3. Dans son livre sur l'œuvre de Cornelius Castoriadis, Nicolas Poirier définit l'*imaginaire instituant* comme l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui viennent bouleverser les formes historiques antérieures ; et par *imaginaire institué*, le produit de cette œuvre créatrice, soit les institutions qui donnent une réalité à ces significations. Poirier Nicolas, *Castoriadis, L'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004 : 86.

nouveau dispositif gouvernemental de contrôle de populations au nom de l'équité de genre[4]. Ce dispositif confère une réalité aux représentations dominantes que le Mexique « du changement » s'est donné de la violence domestique en tant qu'expression extrême des relations entre époux, dans une société où la construction du genre prend la forme du machisme[5]. En effet, le discours officiel se démarque des approches gouvernementales antérieures (juridiques et de santé publique)[6], qui masquaient la composante sexuée de ce problème en visant l'individu délinquant ; dorénavant, au contraire, le caractère social de la violence familiale est affirmé puisque celle-ci est associée aux déséquilibres de genre spécifiques de la société mexicaine. De ce fait, les nouvelles significations imaginaires[7] de la violence domestique insistent sur le problème relationnel au sein du couple. Il s'ensuit une dissociation entre la violence conjugale et les autres aspects de la violence familiale, puisque la violence contre les enfants continue à être traitée par le Tribunal de défense des mineurs et de la famille[8], alors qu'Inmujeres coordonne le traitement des problèmes de violence contre les femmes, dont la violence conjugale.

L'objectif de ce texte est de montrer que l'institutionnalisation d'un dispositif de lutte contre la violence familiale constitue un exemple de domination politique dans une société pluriethnique comme le Mexique. Faute d'espace, je prendrai comme exemple l'imaginaire institué de la violence conjugale au Yucatán, pour mettre en évidence que la vision gouvernementale dominante ne tient pas compte de la manière dont les Mayas traitent ce problème dans leurs villages.

D'un côté, le dispositif gouvernemental s'appuie sur l'enquête ENDIREH régionale dont la conclusion générale est qu'on ne peut sortir du cercle de la violence sans une aide spécialisée. De plus, l'intervention gouvernementale doit s'étendre à toutes les composantes de la population

4. En 2007, le gouvernement de Felipe Calderón a promulgué la *Loi générale d'accès des femmes à une vie libre de toute violence*, ainsi que l'*Accord national pour l'égalité entre les hommes et les femmes*, signés par 211 municipes dans 28 États.
5. Campos Beltrán, María del Rosario (coord.), *Fortalezas, debilidades, oportunidades y amenazas de las políticas y programas contra la violencia familiar en los Institutos e Instancias de la Mujer en México*, México, Caminos Posibles Investigación, Capacitación y Desarrollo S. C., 2007 ; <http://www.caminosposibles.org>. Les enquêtes ENDIREH ont été dirigées par des sociologues féministes.
6. La violence domestique a d'abord été considérée comme un délit de droit commun, puis comme un problème de santé publique, et définie comme un abus de pouvoir de la part d'un individu délinquant, dont les spécialistes se sont attachés à explorer le profil psycho-pathologique.
7. Castoriadis Cornelius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1977 : 225.
8. Ce tribunal dépend du système de Développement intégral de la famille (DIF) du Yucatán.

yucatèque puisque l'enquête de 2003 a utilisé la catégorie ethnique et montré que les femmes qui parlent maya souffrent de violence domestique, bien que dans une moindre mesure que celles qui ne parlent pas maya (30,8 % contre 37,7 %). La violence émotionnelle frappe 27,8 % des femmes qui ne parlent pas maya contre 21,1 % de celles parlant maya ; la violence économique étant respectivement de 27,3 % contre 22,9 % et la violence physique de 8,9 % contre 4,4 % ; par contre, en ce qui a trait à la violence sexuelle, le rapport s'inverse : 5,6 %, contre 6,7 % chez les femmes qui ont déclaré parler maya. L'alcool figure comme un facteur aggravant la violence, mais il n'en est jamais la cause. Suivant les politiques de l'Institut national des femmes, l'Institut pour l'équité de genre au Yucatán[9] (IEGY) a appliqué le programme gouvernemental *Pour une vie sans violence*, dont l'objectif est de diagnostiquer, juger et corriger les conduites délinquantes dans l'ensemble de l'État.

De l'autre côté, le *Journal de bord*[10] d'un commissaire municipal maya, commandé et publié par deux anthropologues[11], met en évidence que la typologie utilisée par les institutions de la société globale ne permet pas de rendre compte de l'imaginaire institué de la violence conjugale chez les Mayas. En effet, celle-ci est attribuée à l'homme dans un état altéré de conscience résultant d'une ingestion abusive d'alcool ; bien plus exceptionnellement, elle est attribuée aussi à l'épouse qui utilise la sorcellerie pour nuire à son mari. Dans tous les cas, la violence conjugale est considérée comme un abus de pouvoir non justifié, dû à une perte de moyens intellectuels ou à un trop-plein de moyens non naturels, c'est-à-dire surnaturels. Analysons plus attentivement ces différences, afin de clarifier les significations qui s'imposent aux individus comme relevant du non-respect des normes régissant les relations au sein d'un couple.

9. IEGY a été créé contre la « vision assistantialiste antérieure » de l'Institut de la Femme du Yucatán. Selon l'IEGY, le gouvernement a la « responsabilité d'impulser des politiques publiques qui reflètent une perspective de genre afin d'obtenir l'équité des genres et l'égalité des opportunités pour chacun ».
10. Ce journal a été tenu quotidiennement du 22 avril 1999 au 2 juillet 2000 ; et occasionnellement du 2 juillet jusqu'au 28 octobre 2001, fin du mandat du commissaire.
11. Terán Silvia, Rasmussen Christian, *El diario del comisario Gaspar Canul Nahuat*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2004.

La violence conjugale dans *Le journal de bord du commissaire municipal Gaspar Canul Nahuat*

Le commissaire municipal[12] est l'autorité politique la plus importante du village. Il est nommé pour trois ans par le président municipal, après avoir été choisi par les *sargentos* du village. Cette nomination préalable par les représentants des forces de l'ordre villageoises prouve que le système coutumier persiste, en dépit de la Loi organique des municipes de 1921. Il n'est donc pas surprenant de découvrir une pratique hétérodoxe de la justice, comme nous allons le voir. Peu de villageois veulent occuper la fonction de commissaire municipal : c'est un travail à temps plein, non rémunéré, qui exige de la personne qu'elle sache lire et écrire.

Dans ce journal, le discours d'une société se construit au jour le jour, sous la plume laconique du commissaire, qui nous livre des indications de premier plan au sujet des événements officiels, religieux ou politiques qui scandent la vie de ce village maya. Y sont colligés les problèmes liés à l'application des programmes gouvernementaux, ou ceux qui concernent la gestion des affaires religieuses, économiques, sociales ou familiales de la communauté, de même que les conflits entre voisins ou entre parents. Dans ce cas, mettant en scène des plaignants, un coupable et un juge, ce journal révèle ce que les Mayas considèrent comme un désordre insupportable, dont le châtiment public représentera la réparation officielle, seul acte capable de ramener l'ordre dans la famille et dans la société. *A contrario,* les cas qui se règlent dans l'espace privé sont considérés comme des difficultés internes aux couples, nécessitant seulement l'intervention des parents, lesquels jouissent d'une autorité suffisante pour faire face aux problèmes courants.

Violence masculine liée au désordre éthylique : violence directe contre les épouses

Pour les Mayas, l'alcool est la cause principale de la violence conjugale. Pourtant, l'ivrognerie en elle-même ne constitue pas un délit. Elle est une composante essentielle des rituels de la vie communautaire ou familiale. Les ivrognes et même les alcooliques sont tolérés dans la

12. Aidé par le secrétaire et le trésorier, le commissaire représente le village, gère les affaires publiques et porte assistance aux nécessiteux. Notons que sa fonction principale est le maintien de l'ordre ; pour cela, il a sous ses ordres le *comandante* (équivalent d'un chef de police) et les *sargentos* et *soldados*.

mesure où ils ne provoquent pas de dommages majeurs. Seuls les désordres reliés à l'intoxication par l'alcool constituent un délit. Parmi les 46 plaintes relatives à l'alcool, 11 concernent les cas de violence contre les femmes ; les autres témoignent de coups et blessures entre hommes, d'esclandres publics, de dommages matériels, de vols dont un *asalto* (agression armée), d'accidents de voiture ou de vélo. Dans les 73 rubriques concernant la famille (naissances, décès, mariages, divorces, fiançailles ou disputes), 30 mettent en évidence des problèmes entre parents reliés à des épisodes éthyliques, et 19 d'entre eux relèvent de la violence conjugale.

Il est important de souligner l'absence de dénonciations concernant des maris qui violentent leur femme en état de sobriété. Dans ce cas, on soupçonne l'épouse d'être fautive pour n'avoir pas suivi les normes de la communauté, ce qui légitime toute forme de sanction. Toutefois, certaines femmes se plaignent de jalousie, d'abandon ou de manque de soutien financier. L'infertilité imputée à la femme peut aussi provoquer la violence du mari, car infidélité et stérilité sont associées. La violence physique est tolérée quand un mari en état d'ébriété bat une épouse fautive ; par contre, elle devient un délit quand le mari, sous l'emprise de l'alcool, s'en prend de manière répétitive à sa femme sans justification. Dans ce cas, il s'agit d'une «violence comme « pur moyen », c'est-à-dire comme figure d'une paradoxale « médialité sans fin[13] ».

Dans tous les cas de violence sous l'emprise de l'alcool, la plainte, portée devant le commissariat, est un acte grave : en effet, elle se fait dans un lieu public où le chef de la communauté siège. Cette solennité a pour but d'impressionner le contrevenant, de le faire changer de comportement ; ce qui n'est pas toujours accepté : tel ce mari qui s'insurge contre le fait que ses problèmes familiaux soient dévoilés sur la place publique, ou ceux qui fuient pour ne pas comparaître devant les autorités, le temps que leur faute soit oubliée. Notons que certains plaignants choisissent de se référer aux institutions de la société dominante au mépris du système de justice local. Ainsi, le père d'un mari qui a violenté son épouse enceinte décide de se déplacer au chef-lieu du municipe et exige l'intervention du président municipal et du tribunal pour juger une faute qu'il estime suffisamment grave pour nécessiter l'intervention du système judiciaire national. D'autres exigent que le délinquant jugé au village aille purger sa peine dans la prison du chef-lieu du municipe, estimant que la punition sera plus lourde que dans un cachot de village. Cette hiérarchisation des institutions, qui place l'intervention du commissaire municipal d'un village maya au bas de l'échelle, est la conséquence de l'intériorisation

13. Agamben Giorgio, *Homo sacer, II, 1. État d'exception*, Paris, Seuil, 2003 : 105.

des valeurs de la société dominante et de la domination culturelle dont souffrent les Amérindiens du Mexique.

Au Yucatán, une épouse d'âge mûr peut déposer elle-même une plainte au commissariat. Par contre, une épouse jeune doit être accompagnée par son beau-père ou son père, qui deviendra le plaignant. Lorsqu'il s'agit d'une faute grave, comme dans le cas d'un mari qui a menacé de mort son épouse, le père et le beau-père sont allés ensemble dénoncer le jeune homme. Cette norme, qui veut que l'épouse jeune dépende de la compréhension de ses beaux-parents ou de ses parents, rend encore plus fragile sa condition de femme battue, d'autant plus que la pratique dominante de patrivirilocalité impose aux jeunes couples de vivre chez les parents du mari pendant les premières années de mariage. Lorsque les beaux-parents refusent de comprendre sa situation, la jeune femme n'a d'autre échappatoire que de s'enfuir chez ses parents, mais elle risque d'être accusée d'abandon du foyer par son mari ou ses beaux-parents[14].

À la lecture de ce *Journal de bord*, il devient évident que les cas de violence contre l'épouse sont dénoncés publiquement lorsqu'ils sont assimilés à une perte de contrôle, à une folie passagère due à l'éthylisme, qui provoque des dommages d'une gravité parfois irrémédiable, tels que les bris de meubles (dont une télévision !), l'incendie de la maison, les coups et blessures, les insultes et les menaces pouvant aller jusqu'aux menaces de mort, la vente des biens familiaux pour pouvoir se procurer de l'alcool, etc.

> « Il s'est fâché et a donné un coup de pied et a pris sa machette... s'est fâché et a commencé à tout jeter, il a jeté une chaise sur son épouse et a poursuivi les enfants dans la maison[15] »
>
> « Il a commencé à insulter son épouse et ses enfants, puis il a jeté une jarre pleine d'eau et l'a cassée ; puis il a pris un marteau et a voulu casser la table[16] »
>
> « Il a mis le feu à la maison avec des journaux enflammés. La femme a couru appeler les voisins en criant que cet homme avait mis le feu à la maison... ils ont éteint l'incendie et après la femme et son fils ont commencé à gronder cet homme en disant qu'il est devenu fou » (*y dijeron que ya quedó loco*)[17].

14. Terán, Rasmussen, *El diario del comisario...* : 135, 151, 226.
15. *Ibid.* : 293.
16. *Ibid.* : 189.
17. *Ibid.* : 286.

Certains facteurs viennent aggraver les plaintes. Signalons les abus de force contre des êtres qu'il faut protéger : en effet, l'expression la plus exécrée de la violence est celle qui atteint une femme enceinte, ou les enfants en bas âge en même temps que leur mère. De même, les mauvais traitements sont dénoncés comme quelque chose d'insupportable quand l'épouse est malade[18]. L'abandon des épouses malades est aussi dénoncé comme une faute grave. Le mari doit payer les frais de médecin et faire des travaux communautaires[19].

> « Quand il est arrivé ivre chez lui, il s'est fâché contre son épouse et l'a frappée. Leur petit enfant pleurait en criant, alors il lui a donné un coup dans les côtes, pour peu il le tuait[20] ».

Un autre abus de pouvoir alourdissant la faute de l'ivrogne violent est signalé lorsque les maris exigent de l'argent de leur épouse afin de pouvoir continuer à boire :

> « Son mari s'est fâché et lui a dit : "Si tu ne me donnes pas l'argent, je vais me tuer". Il a commencé à chercher le fusil. Son épouse s'est affolée, elle est sortie en courant. À peine était-elle sortie qu'elle entend le coup de feu[21] ».

Certains pères viennent dénoncer leur gendre parce qu'il veut obliger leur fille à travailler pour rester à la maison et boire. D'autres plaintes, enfin, concernent les époux qui vont travailler à l'extérieur et qui, ne revenant qu'une fois par quinzaine ou par mois, en état d'ébriété et sans argent, exigent que l'épouse leur donne ses économies[22].

Le dernier facteur aggravant est l'imputation de violence sexuelle. Elle est invoquée dans le cas de jeunes maris qui entraînent leurs amis chez eux, la nuit, pour continuer à s'enivrer.

---

18. *Ibid.* : 172.
19. D'autres cas sont encore plus dramatiques : les maris renvoient leur épouse à l'extérieur du village (dans un cas à Cancún) sans soins et sans argent. Dans ce dernier cas, le beau-père exige que son gendre soit jugé par le système de justice national.
20. *Ibid.* : 295.
21. *Ibid.* : 232.
22. *Ibid.* : 134.

> « Et s'ils voient que mon mari est soûl et qu'ils montent à mes côtés dans le hamac et qu'après j'ai un enfant !... de plus, ils sont restés dormir ici et ils disaient des choses qui ne me plaisent pas[23]. »

Une autre épouse accuse six personnes venues s'enivrer chez elle, car elle craint pour sa réputation et parce que sa belle-mère l'accuse d'être la maîtresse de ces six ivrognes. Enfin, l'adultère commis en état d'ébriété est aussi une cause de dénonciation publique[24].

La résolution du problème met en jeu l'autorité locale et le système de justice communautaire. Dans tous les cas, la coutume veut que l'ivrogne passe la nuit en prison, le temps que s'effacent les effets de l'alcool ; mais une épouse exige que son mari aille dormir tous les soirs en prison pendant trois mois. À la sortie de prison, la deuxième sanction est exécutée en public, parfois au pied de la croix, ce qui accroît la solennité du châtiment : le mari fautif est fouetté avec des cordes (mouillées, pour que l'effet soit décuplé). Parfois, il est spécifié que les parents (père, beau-père) doivent fouetter le mari ; dans un cas, l'épouse aussi est de la partie. Enfin, si la faute est plus grave, on oblige l'époux à faire des travaux communautaires (réfection des routes communales ou des bâtiments municipaux). Il est important de noter que le châtiment public n'empêche pas la punition privée : un fils a ligoté son père et l'a laissé en plein soleil, avant de le dénoncer à la police. Une mère a attaché son fils, avant d'aller chercher les policiers.

Quelles significations peut-on attribuer à cette violence conjugale due au désordre éthylique ? Contrairement à l'imaginaire dominant (lequel présente la violence familiale comme *une des formes extrêmes des rapports de sexe observables dans la société mexicaine*), pour les Mayas, cet abus de pouvoir en tant que manifestation pure remet en question les définitions de genre et les normes sociales qui en découlent. En effet, l'ordre sexuel s'explique ainsi chez les Mayas : l'homme est le chef : « Dieu l'a voulu ainsi, il en a été ainsi de tout temps. » Cette différence hiérarchisée, dont découle la symbolique du genre, est expliquée par l'observation des différences anatomiques. De mes enquêtes auprès de sages-femmes[25] il ressort que la faiblesse physique et intellectuelle des femmes provient du fait que les os non soudés, pour permettre l'accouchement, laissent à une boîte crânienne non fermée hermétiquement la possibilité d'avoir de mauvais jugements. « La femme a sept pensées dont

23. *Ibid.* : 279.
24. *Ibid.* : 77.
25. Nadal Marie-José, *Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Montréal, Logiques, 2001.

une seule est bonne, alors que l'homme n'a qu'une pensée, mais celle-là est bonne. » De là, le fait que le mari doive exercer à bon escient son autorité sur son épouse, (autorité légitimée par sa force physique et sa sagesse). De plus, les auteurs classiques de l'anthropologie maya yucatèque, tels que Redfield et Villa Rojas[26] ou Mary Elmendorf[27], évoquent la valorisation de la retenue et l'absence d'exaltation dans les relations amoureuses. Donc, le manque de discernement et l'excès de force physique dus au désordre éthylique sont considérés comme un non-sens, comme la négation des valeurs qui légitiment la distribution des places selon les sexes. Par la punition publique et douloureuse en réponse à cette violence conjugale, le dispositif communautaire oppose une violence conservatrice[28], qui vise à ramener l'individu à la raison, à remettre tant le mari que son épouse à leurs places respectives dans les rapports de sexe[29], base de l'organisation familiale et de la vie communautaire.

La violence par sorcellerie

Chez les Mayas, il existe un autre pouvoir de destruction aussi fort que la folie éthylique, il est le produit de tractations entre humains et forces occultes. Les esprits accompagnent tous les instants de la vie des villageois : les maîtres de la nature (*Balam-oob*) interviennent dans la vie quotidienne ; il faut les respecter, les nourrir et les fêter pour n'avoir pas à craindre leur présence dans la maison, les champs ou l'espace public. Parmi les esprits maléfiques, je retiendrai ici la *X'Tabay*[30], femme mortifère qui séduit les hommes la nuit, surtout les ivrognes, pour les tuer et les faire disparaître, et le *wáay*, c'est-à-dire le sorcier, le *brujo*[31], responsable du fait que les êtres humains s'entre-déchirent. Les relations entre le *wáay* et les humains sont visibles quand la personne qui s'est vouée au diable se transforme en animal (*wáay chivo*, *wáay perro* ou

26. Redfield Robert, Villa Rojas, Alfonso, *Chan Kom a maya village,* Chicago, University of Chicago Press, 1962 (1934).
27. Elmendorf Mary, *Nine Mayan Women : A Village Faces Change*, New York, Sidney, Toronto, Schenkman Publishers, 1977.
28. Benjamin Walter, *Œuvres*, tome I, Paris, Folio Essais, Gallimard, 2000.
29. Dans les cas de violence économique, les plaignants dénoncent de la même manière la transgression des normes qui obligent le mari à être le pourvoyeur de la famille, ce qui revient à nouveau à une négation des définitions de genre.
30. Maas Colli Hillaria, 1993, *Leyendas yucatecas*, Mérida, Universidad Autónoma del Yucatán, 1993.
31. Boccara Michel, *Entre métamorphose et sacrifice. La religion populaire des Mayas*, Paris, L'Harmattan, 1990.

wáay cochino). Dans les cas de sorcellerie, l'intervention du chaman (*H'men*) est obligatoire, afin de rétablir l'équilibre entre les êtres humains et les forces surnaturelles. La sorcellerie provoque des dommages (*mal aire*, *males*) assimilés à une violence non justifiée, à un pouvoir maléfique. Elle est souvent invoquée dans les cas de maladie, de mauvaise récolte ou d'accident. Des vingt plaintes consignées dans le *Journal de bord*, 11 concernent des personnes qui se disent victimes de mauvais sorts jetés par des proches, parmi celles-ci on trouve trois cas de sorcellerie imputés aux épouses.

Dans le premier cas, l'accusation est le fait de la belle-mère, qui accuse sa bru d'avoir tué son fils. Ce mari jaloux empêchait sa femme de sortir : elle s'est enfuie chez sa mère et lui a demandé de lui acheter un *secreto* pour faire sortir les mauvaises idées de la tête de son fils.

> « Ce jeune homme est tombé malade et a beaucoup maigri. Il est mort à cause de ce *secreto* qu'il a dans son corps [...] Après la mort du jeune homme, la mère de celui-ci a découvert, dans le tiroir de sa machine à coudre, un papier écrit par sa belle-fille dans lequel celle-ci demande à sa mère de lui acheter un *secreto*[32] ».

Dans le deuxième cas, le mari accuse sa femme de se transformer en *wáay chivo* :

> « ... Au lever du jour, vers quatre heures du matin, il a vu un chevreau qui marchait dans la maison ; il est allé chercher sa machette et au moment où il levait son bras pour l'abattre, il s'est aperçu que c'était sa femme qui se trouvait à la place du chevreau [...] Il a dit : "Je me suis marié avec une femme et non avec un animal ! Je comprends maintenant pourquoi tu te réveilles avec les yeux enflés, c'est à cause de ces mauvaises nuits qu'ils passent à faire du mal aux gens (*jodiendo personas*). [...] tu as pensé me faire peur, mais je n'ai pas peur, au lieu d'avoir peur, je tue l'animal qui rentre chez moi [...]." Ce monsieur m'a dit aussi que, des fois, à son réveil on lui donne des restes de repas qui n'ont pas été cuisinés chez lui [...] et qu'il est très malade, des fois, quand il mange, il a très mal au ventre... La dernière chose que le monsieur a dite, après avoir présenté tout ce problème, est que s'il meurt après une dispute avec sa femme, elle en sera la coupable. Personne d'autre ne pourrait le tuer, seule sa femme (peut le tuer) parce qu'elle n'a pas apprécié qu'on la traite de *wáay*, mais c'est ce qu'elle est, parce qu'elle passe toutes ses journées à bâiller et à dormir[33] ».

32. Terán, Rasmussen, *El diario del comisario...* : 257.
33. *Ibid.* : 365.

Les pouvoirs maléfiques de l'épouse sont attestés par ses transformations corporelles nocturnes et par sa fatigue diurne, ainsi que par les douleurs que ressent le mari, mais le plus frappant ici est qu'il s'agit aussi d'une accusation de meurtre par anticipation : le commerce avec le diable est dangereux dans l'immédiat et dans le futur.

Le dernier cas est plus complexe : un mari qui a été abandonné par sa femme l'accuse d'avoir tué sa mère. Celle-ci serait tombée malade « du seul fait de penser que sa belle-fille était partie et avait abandonné son fils [...] À chaque instant elle dit le nom de sa belle-fille et c'est de ça que cette femme est morte, et elle n'a plus parlé à ses fils[34] ». Donc, la violence conjugale que constitue l'abandon du mari peut se répercuter par pouvoir surnaturel sur une personne proche de l'époux abandonné. Le seul fait de mourir en prononçant plusieurs fois le nom de sa bru est une preuve suffisante de la culpabilité de la belle-fille, d'autant que l'accusation est corroborée par le veuf, qui dit avoir eu des signes, des avertissements de sorcellerie (*tamaxchi'*) peu de temps avant la mort de sa femme.

Dans les plaintes pour sorcellerie, l'accusation se fait soit par anticipation, soit après le constat de la maladie ou de la mort de la victime. Aucune sanction n'est demandée (la seule exigence est de payer le chaman pour guérir le malade) ; l'accusation de sorcellerie est à elle seule une punition suffisante, qui affecte la réputation de l'inculpé et le stigmatise jusqu'à la fin de ses jours. Il est intéressant de remarquer que, si les hommes peuvent être inculpés de sorcellerie, lorsque les plaintes sont le fait de parents ou de voisins, dans le cas de violence conjugale, seule l'épouse est accusée. Ceci nous conduit à la construction du féminin maya.

Redfield et Villa Rojas[35] ont montré que les hommes se méfient du pouvoir de séduction des femmes, et de celui de leur épouse en particulier : la séduction féminine, qui accroît le désir sexuel des hommes, constituerait un excès préjudiciable à la santé et à la paix de l'âme. L'équilibre qui garantit la bonne marche de la société et la santé individuelle est rompu par l'excès de féminité et l'exacerbation de la virilité. Rappelons le mythe de la X'Tabay, présent dans tous les villages : les nuits de pleine lune, une belle femme aux cheveux flottants se tient au pied d'un fromager et attire les hommes avec sa voix douce et ses gestes langoureux. Tout homme, surtout lorsqu'il est ivre, doit se méfier de cette beauté car, s'il la suit, il ne pourra lui échapper. Elle est douée d'une force surnaturelle et mortifère : il sera envoûté par ses charmes et en mourra. S'il parvient à lui échapper, il vivra avec le souvenir de ce bonheur insatisfait. X'Tabay, associée au diable, est le symbole de la démesure du

34. *Ibid.* : 244.
35. Redfield, Villa Rojas, *Chan Kom a maya...*

féminin, qui peut coûter la vie aux hommes. De la même manière, toute femme qui pratique la sorcellerie, et pactise avec les forces occultes pour obtenir des pouvoirs maléfiques est associée à la démesure de X'Tabay. Le féminin est construit dans l'ambivalence : vénérée en tant que mère, la femme est crainte pour sa démesure et son pouvoir de contamination ; elle fait perdre le caractère sacré (*zuhuy*) aux choses du fait de son activité sexuelle et de ses liquides corporels[36]. *Donc, dans les cas de sorcellerie, c'est la démesure de la féminité qui est au centre des accusations. Ce qui revient à mettre en évidence que, lorsque l'imaginaire social valorise la retenue dans les relations entre époux, il se réfère aux caractéristiques du masculin, mais seulement à l'aspect maternel du féminin*.

En conclusion, l'intérêt de ce *Journal de bord* est de nous révéler comment une communauté s'organise pour sauvegarder la distribution des places ordonnée par les définitions de genre, au sein de la cellule familiale et de la société[37]. En effet, c'est par le dévoilement des demandes réitérées de sanctions publiques que ce journal nous ouvre la voie à la compréhension de l'imaginaire maya de la violence conjugale. Si on compare cet imaginaire avec le sens donné à ce problème dans les discours officiels, il apparaît que, dans les deux cas, nous sommes renvoyés à la construction du genre. Cependant, alors que, depuis les années 2000, l'État mexicain associe la violence conjugale masculine à une expression exacerbée de la définition du masculin, pour les Mayas, elle en est, au contraire, la négation. Par contre, la violence conjugale féminine, niée dans l'imaginaire institué dominant, renvoie à la dangerosité inscrite dans la définition du féminin maya.

Les critères pour définir la violence diffèrent aussi dans nos deux exemples : dans le discours officiel, un seul abus de pouvoir de la part de l'homme s'étant produit au moins une fois dans l'année est considéré comme de la violence domestique tandis que les plaintes consignées dans le journal de bord indiquent que les Mayas ont une conception différenciée selon les sexes de ce phénomène. En effet, c'est l'abus répétitif et excessif de la force qui rend légitimes les accusations contre les maris, alors que le seul soupçon de sorcellerie est suffisant pour condamner une épouse. De plus, nous constatons que la typologie de la violence (physique, émotionnelle, économique et sexuelle) employée dans les institutions mexicaines ne concorde pas exactement avec les représentations que les Mayas se font du désordre que représente une épouse battue indûment ou

36. Nadal, *Les Mayas de l'oubli...*
37. Nadal Marie-José, « Le sexe / genre et la critique de la pensée binaire », *Recherches Sociologiques*, dossier thématique : *Rapports sociaux de sexe*, vol. 30, n° 3, 1999 : 5-22.

un époux ensorcelé. On est alors en droit de relativiser les résultats obtenus dans les enquêtes nationales et régionales. Chez les Mayas, les aspects économiques et sexuels ne sont signalés qu'en tant que facteurs aggravant les dommages subis par une violence reliée à la folie passagère éthylique. Qu'elle soit le résultat d'un état altéré de conscience ou de l'utilisation de la force surnaturelle, la violence pour les Mayas n'est pas la manifestation d'un machisme exacerbé, elle reste une manifestation pure provoquant une suspension de sens (puisqu'on n'en connaît pas le sens réel).

Après la présentation du *Journal de bord du commissaire Gaspar Canul Nahuat*, nous pouvons mesurer la distance qui existe entre les dispositifs de contrôle des comportements. Au niveau national, les politiques de lutte contre la violence conjugale, légitimées par un discours scientifique moderne, ont mis l'accent sur la « démocratisation » familiale[38] qui résultera du diagnostic et de l'intervention des représentants de l'autorité extérieure. À titre d'exemple, les normes nationales officielles ont été institutionnalisées avec l'application du programme *Pour une vie sans violence* (2002-2006), dont les axes d'intervention sont : négociation juste, économie partagée, responsabilité partagée, assumer la responsabilité paternelle, conduite non menaçante, respect, confiance et appui, honnêteté et responsabilité. Ces principes sont inculqués aux populations ciblées à partir de dynamiques de groupe ou de couple. Au niveau local, le dispositif de lutte contre la violence conjugale masculine, considérée comme un abus de force physique, implique un châtiment corporel, tandis que pour la violence féminine, considérée comme un abus de force extranaturelle, la communauté a prévu une sanction symbolique. Le dispositif national pourra-t-il en finir avec le désordre éthylique et la sorcellerie ? Conçu comme un maillon supplémentaire de la biopolitique d'un État qui a opté pour la modernité en s'alignant sur les normes internationales de manière à enrayer des pratiques locales jugées trop archaïques, ce dispositif national ne constitue-t-il pas, au contraire, un instrument supplémentaire de domestication et de domination des peuples autochtones ?

38. Inmujeres a coordonné le projet « Propuestas para una convivencia democrática en la familia ». Scmuckler Scornik Beatriz, Campos Beltran María del Rosario, *Memorias del seminario "Políticas sociales para la democratización de las familias : experiencias internacionales"*, Mexico, Instituto Nacional de las Mujeres / PNUD, 2004.

7

Un récit médiatique de violence *post-électorale*

Eduardo MALPICA
et Anne-Élizabeth CÔTÉ*

Au Pérou, à l'époque de la dictature d'Alberto Fujimori, les médias ont grandement contribué à façonner l'information et à servir le pouvoir en place. Suite au coup d'État d'avril 1992, cette nouvelle façon de gouverner par « le contrôle clandestin de l'information télévisée » se poursuivra pendant huit ans[1]. Aujourd'hui, au Pérou, on accuse les médias de faire appel à l'émotion du public plutôt qu'à la raison. Épineuse question que celle du sensationnalisme des médias, sensationnalisme alimenté notamment par la prolifération d'images de violence explicite. Acevedo Rojas, membre de la Veeduría Ciudadana de la Comunicación Social, affirme que, quelle que soit l'origine de la violence, les médias ne devraient pas s'en faire les promoteurs[2]. Ces derniers ne font pas que

---

* Département de sociologie et de science politique, Université du Québec à Montréal.

1. Voir à ce sujet le texte de Protzel Javier, « Télévision et leaderships politiques latino-américains. Le cas du Pérou », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 43, oct.-déc. 2001 : 23-43.
2. « *Los medios no debieran ser cajas de resonancia de la violencia, venga de donde venga. La salida tampoco es ocultar [la violencia], pero sí definir políticas informativas que permitan hacer un tratamiento informativo adecuado, sobre la base de procesos de contextualización y análisis que orienten al público, que apelen a su racionalidad* y no sólo a su emotividad » (C'est nous qui soulignons). Acevedo Rojas Jorge, « Un desafío para los medios de comunicación. Reconciliación sobre la base de la verdad », Veeduría Ciudadana de la comunicación social ; <www.veeduria.org.pe>.

propager la violence. En la nommant, ils en usent. La représentation de la violence « brute » ou évidente sert parfois d'autres desseins.

Violence et « discours de l'information »

Pour Wieviorka, le noyau dur de la violence est à rechercher dans « les dimensions apparemment absurdes, irrationnelles, voire délirantes du phénomène, la surcharge ou le manque de sens dont il témoigne[3] ». Elle est ce mystère qui déborde le sens et nous échappe toujours. Cette étrangeté qui la rend insupportable est sans doute ce qui la définit le mieux, dira-t-il. La violence est liée au non-sens, ceci signifie qu'elle échappe, par moments, au raisonnement rationnel, à la logique et à la causalité. C'est ce « hors sens » qui échappe et résiste que l'on nomme violence pure, violence absolue[4] ou encore violence bête[5]. Cependant, dès qu'elle est rapportée, la violence n'est plus *pure*. Une fois *représentée* ou *médiatisée*, la violence n'est plus hors du sens. Le discours médiatique de la violence la qualifie, la *signifie*. Les médias ont le pouvoir de nommer la violence, c'est pourquoi les images de violence devraient toujours être soupçonnées et les motifs qui président à leur diffusion éclairés.

Nous soutenons l'idée selon laquelle les médias contribuent à façonner les imaginaires de la violence, ils ne présentent pas une violence « pure » ou incontestable (d'ailleurs irreprésentable), mais ils la nomment et la circonscrivent. En somme, ils donnent sens à la violence. Selon Castoriadis, l'imaginaire est un magma dans lequel se fixent temporairement certaines significations sociales qui organisent le monde[6]. Une signification sociale instituée correspond à un renvoi de signification récurrent, renvoi qui se présente alors comme le sens établi et déterminé. Ainsi, c'est ce qui est institué dans une société qui se donne à voir comme le réel. Les médias en charge de l'information constituent, selon nous, un espace privilégié de la production d'imaginaires qui apparaîtront éventuellement comme « la réalité », qui se fixeront, qui s'institueront. C'est ce que Veron appelle « le discours de l'information ». « Les événements sociaux ne sont pas des objets qui se trouveraient tout faits quelque part dans la réalité et dont les

3. Wieviorka Michel, *La violence*, Paris, Hachette Littérature, 2005 : 179.
4. Sofsky Wolfgang, *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, Essais, 1998.
5. Nancy Jean-Luc, « Image et violence », *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003.
6. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 : 360.

médias nous feraient connaître les propriétés et les avatars après coup avec plus ou moins de fidélité. Ils n'existent que dans la mesure où ces médias les façonnent[7]. »

Que la violence n'échappe pas à ce façonnement médiatique et que sa représentation doive faire l'objet d'un contrôle constant, c'est que nous tenterons de montrer par l'analyse d'une nouvelle du journal télévisé péruvien *90 Segundos*. Le discours de l'information prend ici la forme du récit tel que conçu par William Labov. Nous rendrons compte dans la section qui suit du récit que constitue la nouvelle télévisée titrée *Les habitants du quartier de Puente Piedra sèment le chaos suite à la réélection du maire*[8], pour ensuite tenter d'y déceler les imaginaires de la violence à l'œuvre.

Le récit de la violence « post-électorale »

Présentée dans le journal télévisé *90 Segundos* (Canal 2, Frecuencia Latina) le 21 novembre 2006, la nouvelle *Les habitants du quartier de Puente Piedra sèment le chaos suite à la réélection du maire*, relate une manifestation qui s'est tenue dans le quartier Puente Piedra, au Nord de Lima, suite aux résultats électoraux jugés frauduleux. La manifestation s'est produite le mardi 21 novembre 2006, soit deux jours après les élections municipales et régionales qui ont eu lieu dans tout le pays. La tension politique au Pérou est alors palpable, on parle de « divisions historiques » qui refont surface aux moments des « luttes électorales » et d'un « Pérou divisé », les partis traditionnels sortant affaiblis des élections (c'est le cas notamment de l'APRA)[9]. *La República*, journal liménien,

7. Veron Eliseo, *Construire l'événement*, Paris, Éditions de Minuit, 1981 : 7-8.
8. « *Vecinos desatan el caos en municipio de Puente Piedra por reelección de alcalde* », correspond à ce qui apparaîtra au bas de l'écran tout au long de la nouvelle.
9. L'APRA, l'Alliance populaire révolutionnaire américaine, est un parti fondé au Mexique en 1924 par le Péruvien Haya de la Torre. Le programme de l'APRA était axé sur l'anti-impérialisme, l'indigénisme et la fraternité des pays latino-américains. Ce parti a subi une répression constante de la part des militaires et n'a pu accéder au pouvoir au Pérou qu'en 1985 (premier mandat de 1985 à 1990). En 2006, Alan García n'est réélu qu'après une chaude lutte. Son adversaire « populiste », Humala (Parti nationaliste péruvien), obtient 30 % au premier tour. Alan Garcia arrive second avec 25 % des voix. C'est avec 52,6 % des voix qu'Alan Garcia est élu au second tour pour un second mandat. La gestion de l'APRA ne fait pas l'unanimité sur le plan national comme sur le plan régional. En effet, le premier mandat d'Alan García peut être qualifié de désastreux, en raison notamment d'une mauvaise gestion économique, mais aussi des accusations de corruption et de violation de

qualifiait alors les manifestations de « *violencia post-electoral*[10] », laissant entendre par là que le pays traversait un climat de violence généralisée[11]. La nouvelle télévisée que nous étudierons s'inscrit donc dans cette « vague de violence » provoquée par les élections municipales et régionales de novembre 2006. L'emploi du terme « chaos » dans l'annonce des événements témoigne de cette tension ambiante. *Les habitants du quartier de Puente Piedra sèment le chaos suite à la réélection du maire* ouvre le bulletin du soir.

Pour Labov, le récit « est une méthode de récapitulation de l'expérience passée consistant à faire correspondre à une suite d'événements (supposés) réels une suite identique de propositions verbales[12] ». Ce qui distingue le récit des autres moyens de récapituler l'expérience passée, c'est le fait que les propositions y sont temporellement ordonnées. À noter que l'ordre des faits peut, dans certains cas, être inversé. La structure générale du récit que propose Labov est la suivante :

1) le résumé, c'est-à-dire quelques propositions stratégiques qui résument l'histoire dans un premier temps, propositions qui, comme nous le verrons, contribuent déjà à orienter le récit ;
2) les indications sur l'espace et le temps de l'action ainsi que sur les personnes concernées et leurs activités. Encore une fois, ces éléments ne sont nullement étrangers à la tournure que prendra le récit ;
3) vient ensuite le développement de l'action comme tel où l'enchaînement temporel des propositions prend toute son importance ;
4) l'évaluation, soit les motifs pour lesquels le narrateur raconte son histoire et les raisons pour lesquelles elle a du poids à ses yeux ;
5) la conclusion du récit et

---

droits humains dont García a fait l'objet. Notons également que le second mandat de l'APRA marque un changement de cap radical avec le premier mandat d'Alan García. Le parti semble s'inscrire désormais dans la lignée néolibérale tracée par ses prédécesseurs depuis 1990, ce qui contraste fortement avec les positions socialisantes et anti-impérialistes du premier mandat. Voir à ce sujet Gutiérrez Miguel, « Alan García al frente del gobierno peruano : ¿180 días de luna de miel condicionada? », *Observatoire des Amériques*, n° 5, février 2007.

10. « *Dos han muerto y 70 estan detenidos por violencia post-electoral* », *La Republica*, 21 de noviembre del 2006 ; « *Garcia ordena a fuerzas del orden detener violencia post-electoral* », *La Republica*, 22 de noviembre del 2006.
11. « *Hasta el momento se han registrado hechos de violencia en unos setenta lugares en el pais. Principalmente en Cajamarca, Ancash, La Libertad, Puno, Arequipa y Lima (Puente Piedra)* », dans « *Candidato azuza la violencia en Puno* », *La Republica*, 23 de noviembre del 2006.
12. Labov William, « La transformation du vécu à travers la syntaxe narrative », *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Minuit, 1993 : 295.

6) la chute qui vient signaler la fin de l'intervention soit en faisant retour sur la situation initiale ou sur la question posée, soit en fermant la porte aux questions potentielles ou encore en déplaçant l'attention sur autre chose.

Ces diverses composantes sont effectivement repérables, certes à différents degrés, dans les textes littéraires, les récits oraux ou télévisuels.

L'application à notre nouvelle de la structure du récit proposée par Labov nous permettra de faire ressortir la mise en récit[13] télévisuelle dont les événements du 21 novembre 2006 ont fait l'objet. Ce que fait notamment ressortir cette analyse est que le point culminant du récit se situe dans la destruction de la municipalité et que la question de la fraude est renvoyée à l'arrière plan au profit du caractère injustifié du comportement des manifestants. À noter que nous ferons référence aux images sans toutefois entrer dans le détail de leur composition[14].

Les événements de la journée sont introduits par deux présentateurs en studio, un homme et une femme. Le premier nous apprend que « Des centaines de manifestants ont détruit la Municipalité de Puente Piedra, protestant contre la réélection du maire[15] » et la seconde de poursuivre : « Ils ont aussi bloqué la Panamericana Norte [artère importante de Lima] et ont menacé de détruire la demeure du maire s'il ne convoquait pas de nouvelles élections dans le quartier. Voilà comment la violence s'est déchaînée[16] ». Le récit s'ouvre sur les images de cette violence annoncée : l'édifice de la municipalité est bombardé de pierres par la foule et les fenêtres volent en éclats. Fracas, cris. On voit les policiers lancer des bombes lacrymogènes (bien que ces images aient été prises plus tôt dans le déroulement de la manifestation). Suit l'explosion d'une moto, propriété de la municipalité (la volonté de tirer profit de l'explosion de cette moto « victime des révoltés », afin d'accentuer la tension dramatique de l'événement, est aisément décelable : non seulement la scène sera reprise quatre fois, mais on aura recours après-coup au montage vidéo pour la présenter également en gros plan). Un journaliste commente : « Le chaos et la violence ont envahi aujourd'hui Puente Piedra[17] ». Cette dernière phrase tient lieu de résumé du récit et l'oriente déjà. On trouve

13. Nous parlerons ici de « mise en récit », formule permettant d'inclure la mise en images qui y participe pleinement dans le cas qui nous occupe.
14. En effet, nous ne disposons pas des outils nécessaires pour procéder à une analyse sémiologique des images.
15. « *Cientos de manifestantes destrozaron la Municipalidad de Puente Piedra protestando por la reelección del alcade* ».
16. « *Támbien bloquearon la Panamericana Norte y amenazaron con traerse abajo su casa si no se convoca a nuevas elecciones en ese distrito. Así se desató la violencia* ».
17. « *El caos y la destruccion envolvió hoy a Puente Piedra* ».

également le même procédé dans la bande incrustée au bas de l'écran, qui annonce : « Les habitants du quartier de Puente Piedra sèment le chaos suite à la réélection du maire ». Propos qui seront repris une seconde fois juste avant le développement du récit : « la destruction du bâtiment de la municipalité de Puente Piedra fut le point culminant des actes de protestation des candidats déchus qui dénoncent, depuis 10h00 du matin, une fraude supposée[18] ». Sur ce montage les images les plus éloquentes de la journée, celles qui donnent le ton au récit, sont suivies des indications qui situent l'action en répondant aux questions qui ? quoi ? et où ? : « Ainsi, les partisans des dix regroupements politiques qui ont perdu les élections municipales se sont défoulés sur la bâtisse de la municipalité en protestant contre la réélection du maire, Renán Espinoza de *Perú Posible*[19] ».

À cette introduction succède la présentation du déroulement de la journée, soit le développement du récit qui correspond à une série de propositions narratives temporellement ordonnées qui commence par les images d'une foule qui manifeste en criant : « Nouvelles élections, le peuple exige de nouvelles élections[20]! ». Milton Jimenez, un candidat déchu qui prend part à la manifestation, dénonce la fraude à l'écran : « Ce n'est pas la première fois que le maire actuel commet une fraude dans le quartier de Puente Piedra, cet homme a commis une fraude lors des élections antérieures[21] ». Le journaliste enchaîne en annonçant que les habitants de Puente Piedra ont poursuivi leur marche vers l'ONPE (Oficina nacional de procesos electorales), s'arrêtant sur la Panamericana Norte qu'ils bloquèrent pendant plusieurs heures. La police a « dû » alors intervenir, provoquant la panique : images de la police lançant des bombes lacrymogènes et procédant à des arrestations alors que les manifestants courent dans tous les sens. « Les gaz ont affecté plusieurs manifestants », ces propos du journaliste sont appuyés par quelques images : une femme pleure, quatre personnes gisent évanouies sur le sol, un blessé est transporté par d'autres manifestants. Le journaliste poursuit : « Malheureusement plusieurs des révoltés ont exposé leurs enfants aux gaz en les

18. « *La destrucción de la municipalidad de Puente Piedra fue la culminación de los actos de protesta que desde las diez de la mañana realizaron los candidatos que perdieron en los comicios denunciando un supuesto fraude* ».
19. « *Así los partidarios de las diez agrupaciones políticas que perdieron en las elecciones municipales se ensañaron contra el local de la municipalidad protestando por la reelección del alcalde, Rennan Espinoza, de Perú Posible* ». Perú Posible est le parti politique de l'ancien président Alejandro Toledo (2001-2005).
20. « *Nuevas elecciones, el pueblo exige nuevas elecciones* ».
21. « *Este personaje que es el alcalde actualmente no es la primera vez que hace fraude en Puente Piedra, este señor ha hecho fraude en las elecciones anteriores* ».

amenant à la manifestation[22] » : images de deux enfants affectés par les gaz. Le journaliste poursuit : « Plusieurs habitants et écoliers du quartier qui n'avaient rien à voir avec le problème ont été affectés par les bombes lacrymogènes[23] ». Sur ce, il recueille le témoignage de deux jeunes enfants, la seconde est une petite fille qui, visiblement ébranlée, se met à pleurer. « Les pères de famille se sont indignés contre la manifestation ». On assiste alors à la frustration d'un homme exigeant le respect pour l'école et les enfants. « Dans un acte "indigne", quelques manifestants ont agressé ces pères de famille qui exigeaient ce qui est juste[24] » : images de ce père indigné à qui on lance un objet. La manifestation reprend son cours, on se retrouve devant la mairie. Gros plans des vitres qui volent en éclats. Quelques images du maire élu, prises depuis l'intérieur de la Municipalité. Vue sur la « plaza » à travers les vitres brisées. Sur ces images, le journaliste rapporte les paroles du maire élu : « Le maire, Renan Espinoza, a estimé à plus de 80 000 *soles*[25] le prix des dégâts et regrette que ceux qui ne savent pas perdre réagissent ainsi[26] ». On enchaîne sur l'image d'un « citoyen », Marco Sifuentes, « affecté par le désordre » : les fenêtres de son véhicule sont cassées. On le regarde s'éloigner lentement à travers la foule des manifestants.

La conclusion est la suivante : sur les images de la foule cassant les vitres, le journaliste annonce que « la police a dû redoubler ses effectifs afin de contrôler la situation dans ce quartier où la violence l'a emporté sur la raison[27] ». La chute du récit, qui a pour fonction de clore ce dernier, prend ici la forme d'un retour aux images initiales : les pierres lancées sur la mairie et la reprise de l'explosion de la moto sous les applaudissements de la foule.

L'évaluation de l'enchaînement des « faits » est particulièrement révélatrice car, toujours selon Labov, cette partie du récit correspond au regard que pose celui qui parle sur le récit qu'il rapporte. Labov dira que, de tous les types d'évaluation, la « [plus] dramatique encore est l'évaluation qui nous apprend ce que les personnages ont fait, et non ce qu'ils ont dit[28] ».

---

22. « *Lamentablemente muchos de los revoltosos expusieron a sus hijos a los gases al llevarlos a la protesta* ».
23. « *Muchos vecinos y alumnos de la zona que nada tenían que ver con el problema se vieron afectados por las bombas lacrimógenas* ».
24. « *En un acto repudiable, algunos manifestante agredieron a los padres de familia que reclamaban lo justo* ».
25. Environ 26 000 dollars canadiens.
26. « *El alcalde, Renan Espinoza, estimó en más de ochenta mil soles los daños solo en lunas y lamento que asi reaccionen quienes no saben perder* ».
27. « *La policía tuvó que redoblar el número de efectivos para controlar la situación en un distrito donde a violencia ha primado sobre la razón* ».
28. Labov, « La transformation du vécu à travers la syntaxe narrative »... : 311.

Notre récit priorise cette évaluation par le fait : « ...ont commencé à détruire... », « ...les actes de protestation qu'ils ont réalisées... », « ...déjà la police intervient[29]... ». L'action des manifestants est également rapportée par des verbes d'action. Ainsi, les manifestants « détruisirent », « bloquèrent » et « menacèrent »[30].

Ce que notre récit présente comme « le point culminant » des événements de la journée est la destruction de la municipalité, s'agissant là d'un « fait de violence extrême », ainsi que l'affirme le présentateur en studio après le visionnement de la nouvelle[31]. Le renversement chronologique que constitue le résumé du début, soit la destruction de la mairie, contribue à accentuer l'aspect « mise en récit » du discours de l'information. La reprise de ces images de la destruction de la mairie lors de la chute, à la toute fin du récit, a pour but de fermer la porte aux éventuelles questions du spectateur et pour effet de revenir sur ce qui est considéré comme le point culminant. La volonté de créer une mise en récit dramatique est révélée par l'emploi des « évaluations par le fait » et la répétition des images « choc » (le feu, les cris, les larmes...).

Analyse : le recours aux imaginaires institués de la violence

Bien que, dans notre récit, ce qui constitue la violence puisse paraître évident à première vue (les pierres lancées, la moto en feu, les bombes lacrymogènes...), l'analyse révèle que cette violence qui semble aller de soi est le fruit d'un travail de mise en récit. En effet, le discours de l'information à l'œuvre dans le récit fait appel à deux imaginaires institués de la violence, c'est-à-dire deux renvois de signification récurrents au sujet de la violence. La présence insistante de ces deux renvois révèle la tension entre la manifestation comme événement ayant effectivement eu lieu et la mise en récit du discours de l'information.

---

29. « *...han empezado a destruir...* », « *...sus protestas que realizaron...* », « *...la policía ya esta interviniendo...* ».
30. « *destrozaron* », « *bloquearon* » *y* « *amenazaron* ».
31. « *En otro hecho de violencia extrema : se confirmo que fue un ciudadano Norteamericano de solo 22 años quien asesino de 70 puñaladas a un Colombiano en la urbanización El Cuadro, en Chaclacayo. Al interior de la escena del crimen se hallo varios kilos de cocaína y de marihuana* », « Un autre fait de violence extrême : on a confirmé qu'il s'agissait bien d'un citoyen américain de 22 ans qui avait assassiné de 70 coups de couteau un Colombien dans le quartier El Cuadro, en Chadacayo. Plusieurs kilos de marijuana ont été retrouvés sur la scène du crime ».

L'opposition de la violence à la raison

La conclusion du récit, « la police a dû redoubler ses effectifs afin de contrôler la situation dans ce quartier où la violence l'a emporté sur la raison », reprend assez simplement l'opposition, aujourd'hui établie, de la violence à la raison. Cette opposition de la passion à la raison se retrouve en effet au fondement des idéaux de la modernité ; les avancées de la raison devaient marquer le recul progressif de l'obscurantisme et, par conséquent, du caractère passionnel et violent de l'humain. La violence était vouée à un déclin progressif. C'est bien cet imaginaire institué de la violence qui est repris par le discours de l'information, d'un côté la violence, de l'autre la raison. D'un côté le « chaos », la « destruction », la « protestation », le « désordre », et « l'indignation », de l'autre « ce qui est juste ».

Les manifestants sont d'emblée placés sous le signe de la violence. Ils ne sont pas seulement des « manifestants », ils sont aussi : « ...les révoltés... », « ...les attaquants... », « ...ceux qui ne savent pas perdre », « ceux qui sèment le chaos ». Leur action est qualifiée de « répudiable », adjectif qui signifie « causant l'indignation ». Ce qui cause l'indignation, c'est notamment « l'agression » dont un père de famille est victime en se prononçant contre la manifestation. « Dans un acte "indigne", quelques manifestants ont agressé ces pères de famille qui exigeaient ce qui est juste ». À cet égard, l'évaluation du journaliste est sans équivoque : les pères de famille réclament ce qui est juste, c'est-à-dire la paix, l'ordre et la tranquillité. Par association, les citoyens n'étant pas impliqués dans la manifestation sont également présentés comme les victimes de l'événement (« Des citoyens comme Marco Sifuentes ont été affectés par le désordre ») et se trouvent de ce fait associés à « ce qui est juste ».

Le maire, dont on conteste la légitimité, se situe également du côté de la raison dans le discours de l'information. Bien que ce dernier apparaisse à l'écran, c'est le reporter qui rapporte ses propos. Procédé que Labov nomme « évaluation enchâssée » : « [au] degré d'enchâssement le plus profond, on peut voir intervenir une tierce personne qui évalue les événements à la place du narrateur[32] ». Le reporter prend donc en charge les paroles du maire tant contesté, ce qui a pour effet d'accentuer la force dramatique du récit[33].

L'usage de la négation dans l'expression « ceux qui ne savent pas perdre » n'est pas sans intérêt. En effet, la négation signifie qu'un

32. Labov, « La transformation du vécu à travers la syntaxe narrative »... : 310.
33. « Le narrateur aurait bien pu s'attribuer le commentaire ; mais celui-ci, venu d'un observateur neutre, n'en acquiert que plus de force dramatique », *ibid.*

événement est soit attendu soit possible : « [...] l'emploi de la négation dans les comptes-rendus d'événements passés n'a rien d'évident : n'étant pas, par définition, l'expression d'une chose arrivée, elle traduit nécessairement la non-réalisation d'un événement attendu ou possible[34] ». Ici, c'est l'acceptation pacifique des résultats qui était attendue. Dès lors, il est possible de penser que du côté de la raison auraient dû se trouver *ceux qui savent perdre*, ceux qui acceptent les résultats. C'est ainsi que, devant ce qui est présenté comme un abus de force, soit la violence des passions indomptées, la police a « dû » intervenir.

Le recours aux images de violence pure

Les images qui évoquent spontanément la violence pure sont celles des coups, du feu et du sang, de la destruction, du désordre et du chaos. L'ensemble de ces images constitue un imaginaire institué de la violence. Cet imaginaire institué de la violence est un point fixe à partir duquel il est possible d'effectuer des renvois de signification. Par exemple, c'est en raison de la fixité de la violence physique que la notion de violence verbale prend un sens. Ces nouveaux renvois décèleront de la violence là où elle n'existait pas.

Notre nouvelle télévisée fait appel à une série d'images appartenant à un imaginaire institué de la violence. Par exemple, des gens qui traînent une moto par terre et y mettent le feu pour la faire finalement exploser, ou encore, ceux qui lancent des pierres pour casser des vitres. D'emblée, ces images renvoient à un imaginaire institué de la violence. Mais d'autres images qui ne sont pas nécessairement liées à l'abus de force, à la destruction et au chaos y seront associées. Par exemple, l'image d'une foule de manifestants ou encore celles d'une femme qui court ne sont pas en elles-mêmes des images de violence. Combinées aux images de destruction, ces images se verront attribuer, à travers la mise en récit du journal télévisé, une signification de violence. C'est ainsi que, comme la violence, la manifestation est injustifiée, sans raison d'être. En condamnant les moyens, le récit condamne du même coup les fins. Causes de la violence, les motifs ne méritent pas d'être exposés, ils sont d'ores et déjà disqualifiés comme illégitimes. On assiste donc à un déplacement de la signification de la violence. De la violence de la destruction et du feu, on glisse à la « violence post-électorale ».

Le pouvoir instituant du discours de l'information est indéniable. La tension que provoque la présence insistante de ces deux imaginaires

34. *Ibid.* : 319.

institués de la violence (celui qui oppose la violence à la raison et celui de la violence pure comme destruction, désordre et chaos) nous permet de croire que la violence dans ce récit se trouve ailleurs que là où elle est présentée. Elle n'est pas dans la vitre cassée, ni dans l'édifice bombardé de pierres pas plus que dans la moto qui explose. La violence se trouve plutôt dans l'opposition aux résultats issus des élections démocratiques même s'ils sont suspectés d'être frauduleux, dans le fait de ne pas savoir perdre. L'affirmation vers laquelle converge le récit est finalement que les résultats des élections ne devraient pas être contestés.

Conclusion

Affirmer que les médias se retrouvent souvent au service de l'ordre établi n'est plus une idée nouvelle. Soupçonnés de servir les intérêts des institutions, les médias constituent pour plusieurs le véhicule d'une violence symbolique destinée à maintenir l'ordre en place et à résister aux changements sociaux. C'est du moins la conclusion que tirait George Gerbner, responsable de la synthèse des recherches sur la violence et la terreur dans les médias commandée par l'UNESCO en 1984. « Quels que puissent être par ailleurs ses avantages et ses inconvénients, ce scénario de la violence procure à ceux qui en sont à l'origine le sentiment et la réalité du pouvoir, et s'ils persistent dans cette voie, c'est peut-être parce qu'il est profitable à ceux qui en définissent et contrôlent les utilisations[35]. » Dans la nouvelle télévisée *Les habitants du quartier de Puente Piedra sèment le chaos suite à la réélection du maire*, le discours de l'information se fait l'instrument d'une violence conservatrice en ce qu'il contribue, pour le meilleur et pour le pire, à faire respecter les règles du jeu démocratique. Il le fait par le recours aux imaginaires institués de la violence, celui de l'opposition de la violence à la raison et celui de la destruction, mais également en opérant des déplacements qui instituent de nouveaux renvois de signification. Bien qu'elle fasse parfois appel à de nouveaux imaginaires, comme le montre le renvoi entre violence et opposition aux résultats démocratiques, la violence conservatrice a pour effet le maintien de la situation établie. Une manifestation n'est pas *nécessairement* du côté du chaos. Faire le renvoi entre les images de la marche et celles des pierres lancées contribue à assimiler manifestation et destruction et ainsi à

35. Gerbner George, *Violence et terreur dans les médias*, Paris, UNESCO, 1989 : 30.

condamner par ce nouveau renvoi ce qui menace les règles et l'ordre en place.

Pour plusieurs auteurs, la relation que nous entretenons avec l'image est particulière en ce que l'on est toujours porté à croire ce que l'on voit[36]. C'est pourquoi on se méfie de l'image visuelle et c'est aussi pourquoi notre récit est le fruit d'une sélection d'images bien précises. Les images présentées dans la nouvelle font donc l'objet d'un contrôle serré. En effet, le journaliste nous accompagne tout au long du récit pour nous faire la description des images qui défilent : « voilà », « c'est comme ça » que tout a commencé, c'est comme ça que la violence s'est déchaînée. La présence du journaliste sur les lieux de la manifestation contribue à accentuer le caractère irréfutable du propos. Ces procédés ont pour effet de réduire les possibilités d'interprétation, de neutraliser le caractère polysémique de l'image et surtout de désigner ce qui est violent. Parce que donner une signification sociale à la violence c'est aussi légitimer des moyens de contrainte, nommer la violence est un enjeu capital. Ce court texte ne visait pas à faire le procès du discours médiatique péruvien, mais cherchait plutôt à insister sur le fait que, même en images, la violence ne se livre pas « bêtement » et qu'une fois rapportée, elle est toujours prise dans les filets du magma de significations sociales.

36. Mondzain Marie-José, *Le commerce des regards*, Paris, Seuil, 2003. Tisseron Serge, *Psychanalyse de l'image, Des premiers traits au virtuel*, Paris, Dunod, 2005.

TROISIÈME PARTIE

EFFETS DE VIOLENCE DANS LE PARLER ORDINAIRE

8

Bolivie

La peur, la violence et la construction fragile du bonheur en milieu rural et urbain populaire

Pierre BEAUCAGE*

Je tenterai, dans les pages qui suivent, de dégager les contours de l'imaginaire de la peur et des violences chez des paysans autochtones (aymaras et quechuas) et dans les milieux urbains populaires de Bolivie. De nos matériaux d'entrevue, on peut dégager la présence de ce que j'appelle un « discours du malheur » mais aussi des éléments pour une construction (fragile) du bonheur. Notre enquête s'est inscrite dans le cadre de la recherche comparée sur les imaginaires politiques en Amérique latine menée par le GRIPAL.

La sociologie et l'anthropologie ont produit, depuis le XIXe siècle, plusieurs schémas conceptuels pour rendre compte de ce qu'on peut désigner comme la « violence sociale » ainsi que de ce champ immense que l'on peut désigner comme celui des « représentations sociales ». Sans prétendre les passer en revue ici, je me bornerai à souligner certaines convergences qui m'apparaissent intéressantes. Mon point de départ sera l'énoncé de Marx et Engels à l'effet que « les pensées de la classe dominante sont [...] les pensées dominantes[1] ». Il en découle que l'État, qui représente la classe ou la coalition de classes au pouvoir, en plus de contrôler les appareils répressifs qui peuvent déclencher la violence

* Département d'anthropologie, Université de Montréal.

1. Marx Karl, Engels Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1970 : 74.

physique ou directe, est en mesure d'imposer des représentations qui sont l'« expression idéale des rapports matériels dominants[2] ». Cette dernière dimension rejoint Castoriadis lorsqu'il affirme : « [...] la société vit ses rapports avec ses institutions sur le mode de l'imaginaire, autrement dit ne reconnaît pas dans l'imaginaire des institutions son propre produit[3] ». Afin de s'assurer cette hégémonie, pour reprendre le concept gramscien, les classes dominantes disposent d'une multitude d'appareils, depuis le système juridico-administratif jusqu'à l'école, sans compter la puissante contribution qu'apportent aujourd'hui les médias, surtout électroniques (radio et télévision). Les appareils et leurs discours possèdent une dimension coercitive, qu'Albó et Barrios appellent *violence institutionnelle*. Ils la définissent comme « la pression morale ou physique, exercée directement ou indirectement à travers les institutions ou appareils institutionnels sur des êtres humains, insérés volontairement ou involontairement dans un ensemble social lié à ces appareils[4] ». Ce sont les mêmes appareils qui établissent la distinction entre la violence légitime – celle qu'ils exercent – et la *violence délinquante* – toutes les autres.

La violence indirecte ne se réduit pas à l'action des institutions étatiques ou paraétatiques. Nous devons à Bourdieu un élargissement important du concept, quand il proposa de considérer également la violence *symbolique* : « [...] cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles en s'appuyant sur des "attentes collectives", des croyances socialement inculquées[5] ». Je la définis comme la *pression exercée au moyen du discours, et de symboles non discursifs, pour assurer l'hégémonie d'un ensemble de représentations sur le sens commun d'une société*. Naguère associée surtout à la famille et à l'école, elle s'exerce aujourd'hui en douceur et sans doute plus efficacement grâce aux téléviseurs qu'on trouve aujourd'hui dans pratiquement tous les foyers des quartiers populaires ou des villages. En Amérique latine, cette pression symbolique est autant le fait des séries télévisées en

2. *Ibid*.
3. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975 : 184.
4. Albo Xavier, Barrios Raul (dir.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, II, La Paz, CIPCA / ARUWIYIRI, 1993 : 17.
5. Bourdieu Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994 : 188. C'est dans l'ouvrage de Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système enseignant*, qu'apparaît la première référence à ce concept, en rapport avec le rôle de l'école, qui remplit une fonction idéologique de maintien de l'ordre établi. Pour Bourdieu, cette violence est directement rattachée à la formation de l'*habitus*. Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système enseignant*, Paris, Minuit, 1970.

provenance des États-Unis, que de leurs copies locales et des publicités qui les accompagnent : elles diffusent un mode de vie et des normes de consommation complètement hors d'atteinte pour la grande majorité de leurs spectateurs. La violence symbolique ne se limite pas à des objets (voitures, électroménagers, voyages...) par rapport auxquels on ressent une privation, mais elle inclut également le *corps* lui-même. Ce ne sont pas des Amérindiens ni des Noirs qui jouissent de cette vie rêvée dont les seuls soubresauts sont d'ordre sentimental. Le « type » européen est de mise et les vedettes le possèdent ; la « couleur locale », ça concerne la bonne, le chauffeur, le flic ou le délinquant... On ne saurait sous-estimer l'impact des médias électroniques : les histoires d'ogres et des revenants qui agrémentaient les veillées lors de mes premières recherches de terrain en Amérique latine sont aujourd'hui remplacées par des épisodes de *telenovelas*, par des reportages télévisés sur « la guerre au narcotrafic » ou alors sur des manifestations houleuses et violemment réprimées.

Je définirai la violence symbolique comme la pression exercée par un ensemble de représentations pour assurer l'hégémonie d'un groupe : elle traverse des champs de représentations divers, de l'histoire à l'image du corps, de la morale à l'esthétique. En tentant d'expulser hors du *sens commun* les représentations dissidentes, la violence symbolique tend à assurer l'homogénéité du champ symbolique. Les représentations étant dotées d'une certaine autonomie, elle est inconsciemment reproduite, au niveau de la vie privée, dans les interactions entre les membres des diverses classes sociales, y compris des classes subalternes, quand ils y trouvent, ou croient y trouver, leur avantage : ainsi, le racisme et le machisme se reproduisent comme des sous-systèmes de violence symbolique même lorsqu'ils semblent perdre leur fonctionnalité par suite des transformations du capitalisme. Elle est aussi une dimension nécessaire des violences institutionnelle et structurelle : l'efficacité de ces dernières exige que les groupes subalternes acceptent leur légitimité.

Pour être opératoire, le concept de violence doit également être élargi dans une autre direction. À partir d'un tout autre point de vue, celui des *peace studies*, le Norvégien Johann Galtung proposait, dans les années 1970, le concept de violence *structurelle*, qu'il définit comme « l'extrême inégalité, entre les nations et à l'intérieur de chacune, dans presque tous les aspects de la vie humaine, y compris le pouvoir de décider sur ces conditions de vie et la résistance de cette inégalité au changement[6] ». Des phénomènes comme le degré de concentration de la richesse, le niveau d'urbanisation et d'industrialisation ou l'émigration constituent des

6. Galtung Johan, *Peace and World Structure. Essays in Peace research IV*, Copenhague, Christina Ejlers, 1990 : 437.

« pressions physiques et morales créées par des humains et exercées sur des humains dans des conditions telles qu'il n'est plus possible de visualiser l'origine de la violence [...]. Cette opacité crée la confusion, le chaos et une autoreproduction de la violence de façon systématique [...] et incontrôlable, ce qui rend difficile de sortir de la spirale de la violence[7] ». Le chercheur équatorien Tortosa distingue pour sa part cinq sortes de violence structurelle, selon qu'elle s'exerce : a) contre les femmes et les enfants (patriarcat), b) entre capitalistes et prolétaires (luttes de classes), c) entre ethnies dominantes et subordonnées (oppression ethnique), d) entre le Centre et la Périphérie (impérialisme) et e) entre les humains et la nature (déprédation et pollution)[8]. Tout comme Albó et Barrios, Tortosa s'intéresse à la question des rapports entre ces diverses formes de violence structurelle et la violence directe[9]. Pour ma part, je m'intéresserai particulièrement à cette « opacité » supposée des causes structurelles de la violence, aux yeux des acteurs sociaux eux-mêmes.

L'efficacité des violences symbolique et structurelle n'est jamais donnée une fois pour toutes ou, si l'on veut, l'hégémonie des représentations dominantes n'est jamais totale. Les représentations des classes subalternes constituent un ensemble vaste et hétérogène que Gramsci appelait le *sens commun* et qui s'enracine dans une double source : l'héritage de religions et systèmes de croyances antérieurs, d'une part, l'impact de la pratique quotidienne, d'autre part[10]. En outre, dans une société pluriethnique comme la Bolivie, un secteur important de la paysannerie et des classes populaires urbaines est l'héritier d'un autre imaginaire, qui puise aux sources précolombiennes. Si le processus de métissage culturel, de syncrétisme hiérarchisé survenu au cours des quatre derniers siècles a produit de multiples correspondances entre ces systèmes de représentations, on se trouve, encore aujourd'hui, face à une pluralité d'imaginaires. Ils se chevauchent, en se renforçant parfois : comme la violence symbolique contenue dans le patriarcat traditionnel andin rejoint celle de l'androcentrisme légal officiel. Mais ces imaginaires peuvent

7. Albó Barrios (dir.), *Violencias encubiertas en Bolivia*... : 17-18.
8. Tortosa José María, *Violencias ocultadas*, Quito, Abya-Yala, 2003 : 79-110. Je ne retiens pas sa dichotomisation générale entre « une culture de paix et une culture de violence » (*ibid*. : 78) qui lui permet d'opposer à chaque violence une « solution », dans la tradition des *peace studies*. Cette conception m'apparaît simpliste et ne reflète pas l'intégration de ces diverses violences dans une seule structure sociale. Je ne retiens pas davantage sa violence « d'un groupe social sur les autres », « par exemple une oligarchie » (*ibid*. : 91 s.) puisque qu'elle recoupe les autres formes.
9. *Ibid*. : 133 s.
10. Gramsci Antonio, *Selections from the prison notebooks*, (traduit et présenté par Hoare Qunitin, Nowel Smith Goeffrey), New York, International Publishers, 1971 : 419 s.

aussi se contredire : par exemple, l'idée de l'appropriation privée des ressources, fondamentale au capitalisme moderne, heurte de plein fouet les conceptions de base d'un droit communautaire que l'on retrouve, en Bolivie, autant dans les villages que dans les quartiers populaires peuplés d'immigrants ruraux. C'est pourquoi la privatisation de l'eau dans la région de Cochabamba par le gouvernement de Banzer apparut comme une violence inacceptable tant aux communautés paysannes qui utilisent les lagunes des hauteurs pour irriguer leurs champs qu'aux usagers des secteurs pauvres de la ville, qui virent s'accroître les tarifs sans que l'approvisionnement ne s'améliore.

Ni la reconnaissance de cette pluralité d'imaginaires, ni la relative autonomie du sens commun ne justifient qu'on étudie en vase clos les systèmes de représentations des classes populaires boliviennes, rurales et urbaines, sous la rubrique confortable d'une « culture » ou « sous-culture ». Comme nous le verrons, les représentations traditionnelles de la violence, produites et reproduites dans le cadre de la famille et des réseaux locaux, se mêlent constamment à celles qui proviennent de l'appareil politique et légal, de l'Église, à celles qui sont transmises par l'école, et par les médias. Les individus et les groupes tentent d'instituer un ordre dans cette multiplicité et de hiérarchiser les violences, comme leurs peurs : celle, persistante, des êtres surnaturels malfaisants qui hantent des terroirs ruraux ; celle du mari ou du père ivre et violent ; celle d'un Dieu justicier, qui châtie ici-bas les pécheurs ; celle des policiers et des juges, prompts à extorquer des pots-de-vin pour des délits réels ou inventés ; celle de la grande ville, où sont perpétrés des crimes épouvantables ; celle, plus diffuse, qui fait fermer les usines et les mines et concentre toujours plus la richesse en un petit nombre de mains, et de pays vers lesquels on est contraint d'émigrer. Une première mise en ordre de ces énoncés nous donne un discours populaire général, commun aux paysans et aux habitants des quartiers populaires que j'appellerai : le discours du malheur.

Au fil des entrevues, qui touchaient divers aspects du vécu des personnes interrogées, il nous est cependant apparu que toutes les représentations ne pouvaient être incluses dans ce « discours du malheur ». En effet, la plupart des répondants reconnaissaient une coupure très nette entre eux et les représentants de l'autorité : depuis le maire du village, jusqu'aux policiers et aux politiciens de tout acabit, en incluant souvent le président de la république. La perte de crédibilité des personnes occupant des postes de pouvoir, débouche sur celle des institutions judiciaires et législatives, et réduit considérablement l'efficacité de la violence symbolique : « Je ne les crois plus » « Ils sont tous pareils ». Cette prise de distance, qui semble facilitée par les imaginaires différentiels de classe et d'ethnie, peut

déboucher sur le défaitisme. Mais elle a été transformée, chez certains, par la participation aux mouvements de masses qui ont opposé, souvent de façon violente, de larges segments de la population à l'État bolivien : ouvriers des mines d'étain contre les régimes militaires, paysans et usagers contre la privatisation de l'eau, secteurs urbains et ruraux mêlés pour la nationalisation des hydrocarbures. Parallèlement émergeait dans nos entrevues une autre dimension : celle d'une construction, certes fragile, du bonheur. Bien que celle-ci s'effectue le plus souvent au niveau de la vie privée, elle a des implications directes sur le type de rapports sociaux que l'on veut, ou que l'on ne veut pas, à l'échelle du pays entier.

Les personnes interviewées

Mes données proviennent de trente-trois entrevues réalisées, en août et septembre 2006, avec l'aide de Jesús Carvallo[11], dans les quartiers populaires de Cochabamba et dans des villages des environs (Quechua) ainsi que près du lac Titicaca (Aymara)[12]. André Corten m'a aimablement prêté les transcriptions de cinq entrevues de résidants urbains pauvres des environs de La Paz.

L'échantillon rural est constitué de dix Quechuas de la région de Cochabamba (cinq hommes et cinq femmes) et de huit Aymaras des environs de Copacabana, sur les rives du lac Titicaca (quatre hommes et quatre femmes). L'âge moyen des femmes est de 36 ans, celui des hommes de 31,6 ans. Seuls cinq hommes et une femme ont donné l'agriculture comme occupation principale. Cinq femmes sont commerçantes. Les autres personnes interrogées et leurs conjoints occupent une gamme d'emplois variés : artisans, maçons, conducteurs de camions... L'échantillon urbain de Cochabamba comprend cinq hommes et cinq femmes ; les

11. En Bolivie j'ai pu compter sur l'aide de Jesús Carvallo, étudiant de second cycle en psychologie à l'Universidad Mayor San Simon de Cochabamba. Nous avons effectué ensemble les premières entrevues, dans les deux régions, ainsi que dans les quartiers populaires de la ville de Cochabamba, et il a poursuivi seul par la suite. André Corten effectuait, quant à lui, des entrevues dans les milieux urbains du haut plateau, près de La Paz. Il a eu l'amabilité de me donner accès à cinq de ses entrevues.
12. La région du lac Titicaca constituait, à l'époque précédant la conquête espagnole, un royaume aymara distinct, celui des Lupaqa, à l'intérieur du Tawantinsuyo ou empire inca. Voir Murra John F., « Un reino aymara en 1567 », *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975 : 193-224.

cinq de La Paz sont tous des hommes. L'âge moyen des femmes est de 40,2 ans, celui des hommes de 32,1 ans, pour une moyenne générale de 38,8. Quatre des femmes se consacrent aux « tâches du foyer » (*labores de la casa*) ; une est coiffeuse à domicile (*peinadora*). Les hommes sont : conducteurs de camion (2), chauffeurs de taxi (2), plombier (1), maçon (1), étudiants-travailleurs (2) et retraité (1) (ce dernier a été maçon et ouvrier industriel).

Ce qui frappe, c'est que, même en milieu rural, les activités liées au transport, à la construction et au commerce semblent en voie de remplacer l'agriculture, surtout dans la région du lac Titicaca, où le tourisme constitue un débouché important. La distribution des occupations dans les quartiers populaires de Cochabamba de La Paz, correspond à une économie faiblement industrialisée, avec une nette prépondérance des services. Tant à la ville qu'à la campagne, la précarité semble la norme : au cours des entrevues, plusieurs ont fait mention d'une multiplicité d'emplois occupés successivement, avec des mises à pied et des périodes de chômage. Sur le plan religieux, vingt-cinq ont déclaré être catholiques, deux, pentecôtistes (*evangélicos*) deux, adventistes et un, baptiste. Les deux étudiants-travailleurs se considèrent respectivement « éclectique » et « musulman », et un employé affirme être athée. Vingt répondants ont déclaré avoir des parents émigrés à l'extérieur de Bolivie : dix en Espagne, sept en Argentine (une destination traditionnelle des émigrants ruraux), deux aux États-Unis, un au Brésil et un en Italie.

Les frayeurs de l'enfance ou la construction d'un cosmos menaçant

Aux sources de la frayeur, nos répondants distinguent nettement entre les « menaces » (*amenazas* ; *llaqtay* en quechua), qui proviennent essentiellement de personnes, et la « peur », qui fait référence à un spectre beaucoup plus large, incluant à la fois des facteurs naturels et surnaturels[13]. Les menaces dont se souviennent les personnes interrogées étaient le fait d'ivrognes, de « voleurs », et même de la voiture de patrouille contre lesquels les parents les mettaient en garde ; parfois aussi, ces menaces

13. J'utilise ici cette distinction binaire pour des raisons de commodité. J'ai démontré ailleurs comment, dans l'imaginaire autochtone, les catégories « nature » et « surnature » se chevauchent constamment. Voir Beaucage Pierre, Boege Eckart, Taller de Tradición Oral del CEPEC, « Le couple Nature/Culture (encore !). Les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 34, n° 1, 2004 : 53-68.

provenaient des autres enfants de leur âge, dont certains nous disent qu'ils les harcelaient constamment.

Pour ce qui est de la peur (*miedo* ; *manchay* en quechua), elle se construit en fonction de deux pôles. L'un consiste en ces « peurs naturelles », phénomènes universels qui se manifestent avec le développement de l'univers perceptif de l'enfant[14]. Nos répondants mentionnent fréquemment la peur de l'obscurité, celle du tonnerre et celle des chiens errants. Cette peur physique concerne aussi des personnes, surtout le père, s'il était violent quand il rentrait ivre. On peut remarquer que les femmes sont beaucoup plus nombreuses que les hommes à admettre avoir eu peur de quelque chose ou de quelqu'un. Un répondant a admis cependant que sa plus grande crainte, c'était la séparation de ses parents, qu'il anticipait.

L'autre pôle des peurs enfantines, qui caractérise davantage le milieu rural, concerne les êtres maléfiques et les lieux enchantés. Parmi les premiers, il y a le *K'arisiri* (« coupe-graisse », *sacamantecas* en espagnol) : le plus souvent un « étranger » (*qara*), il vient soutirer la substance vitale des villageois pour reconstituer ses propres forces[15] ou pour la revendre[16]. On dit également aux enfants de craindre les gnomes (*duendes*) de la montagne et d'autres créatures malfaisantes qui rôdent la nuit, cherchant de jeunes proies. Il y a aussi les trépassés ou damnés (*wañuska*) qui reviennent en des moments magiques, comme la nuit de la Saint-Jean ou la Semaine Sainte. Ils frappent alors aux portes pour recevoir des offrandes de nourriture[17] et il ne faut surtout pas leur donner du maïs blanc, car ils s'en feront des dents. Dans les rues du vieux quartier de Quillacoyo, à Cochabamba, on entend parfois passer, la nuit, la « charrette du diable ». Les revenants apparaissent, près des cimetières, voire dans les maisons elles-mêmes. Les éléments marquants du paysage sont aussi dotés d'une force spitrituelle dangereuse pour des êtres faibles : un répondant se rappelle le « choc » (*susto*) qu'il éprouva en voyant la rivière Chapare, et dont il mit des semaines à en guérir. Les montagnes

14. Mannoni Pierre, *De la peur au terrorisme*. Paris, Vigneux, Matrice, 2004 : 19 s.
15. Abercrombie Thomas A., *Pathways of memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998 : 405.
16. Larouche Claudette, « Le mythe du ñakaq », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 11, n° 1, 1981 : 84.
Tant chez les Aymaras que chez les Quechuas, on craint ce personnage, appelé aussi *ñaqaq* ou *pishtako*.
17. La pratique consistant à faire des offrandes de nourriture aux trépassés, dans le but de les apaiser et d'empêcher leur retour, est attestée en Europe médiévale (Delumeau Jean, *La peur en Occident (XIV e-XVIII e siècle). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978 : 81-83) et elle est très répandue dans le Mexique contemporain (Norget Kristin, *Days of Death, Days of Life. Ritual in the Popular Culture of Oaxaca*, New York, Columbia University Press, 2006).

(*urqu*) ont chacune un esprit (*achachila*) et un nom, et les plus hautes, couronnées de neige, fournissent l'eau indispensable à la vie. Mais elles sont aussi « effrayantes » et elles sont mâles : les jeunes femmes ne doivent pas s'y aventurer quand elles sont menstruées. Il faut aussi éviter les cavernes, associées à des ruines précolombiennes : dangereuses, elles contiennent parfois des trésors, bien gardés par des esprits. Enfin, l'éclipse aussi est cause d'effroi : « Ma mère me disait qu'elle est signe de la fin du monde (*pachay puchukay*)[18] ». Les gens que nous avons interrogés dans les quartiers populaires des villes, très souvent d'origine rurale, partagent largement ces croyances, et certains affirment avoir participé aux rituels de guérison réalisés par les chamanes (*yatiris*).

Ce sont les parents et les grands-parents qui construisent pour les jeunes cette image d'un monde habité par des forces hostiles où il faut être constamment sur ses gardes, face à des ennemis humains et surnaturels. Dans les énoncés des hommes adultes on trouve une certaine prise de distance par rapport à ces récits : on les raconte en souriant, en les désignant comme des « contes de la grand-mère ». Nos interlocutrices, cependant, jeunes ou âgées, semblaient davantage les prendre au sérieux. Nous reviendrons plus loin sur les différences entre les genres quant à l'attitude face à la rumeur et au danger[19]. Ces croyances semblaient partagées par les six personnes de l'échantillon qui s'affirmaient de foi pentecôtiste (*evangélica*) ou adventiste, par ailleurs très critiques du culte des saints et des autres « superstitions » catholiques.

Parmi les contraintes surnaturelles qui pèsent sur le comportement individuel, il y en a une autre, plus générale, relative à la « crainte de Dieu ». Christianisés depuis plus de quatre siècles, les Boliviens ont intégré l'idée d'un Dieu suprême, à la fois justicier et miséricordieux. Vingt et une des personnes interviewées affirment qu'on leur a inculqué la crainte du châtiment divin (*castigo de Dios*), le plus souvent lié à une morale catholique qui prend des accents précolombiens : « Ne pas mentir (*ama llullay*), ne pas voler (*ama suway*), obéir (*uyay*) car Dieu punit ». Des trois préceptes incaïques, le dernier, « ne pas être paresseux » (*ama qella*) a été remplacé par « obéir ». Une répondante ajoutait : « Et je le dis aussi à mes enfants ». Pourquoi craint-on Dieu ? « Parce que Dieu est puissant et qu'il voir tout ». Par ailleurs, « Tout ce qu'on fait se paie », pas dans l'au-delà, mais ici même. Le plus âgé de nos répondants a relaté comment ceux qui avaient abusé de lui, quand il était enfant et orphelin,

18. À l'époque précolombienne, l'éclipse annonçait aussi des catastrophes, qu'il fallait conjurer par des sacrifices appropriés. Métraux Alfred, *Les Incas*, Paris, Seuil, 1961 : 134.
19. Voir Delumeau, *La peur en Occident...* : 180-188.

sont morts, et de mort violente, « L'un de mal d'estomac, en faisant paître ses brebis, l'autre dans l'eau, car Dieu est grand ! ». Pour les peuples des Andes, des correspondances profondes unissent l'univers social et l'univers naturel[20]. Cela permet de comprendre la phrase d'un paysan : « Si on se fait pas cas de Dieu, ça rend malades le soleil et la lune ».

Des conceptions théologiques nouvelles font néanmoins leur chemin, apportées par les prédications du clergé catholique ou des pasteurs. Des pentecôtistes s'opposent à cette perspective de la « crainte de Dieu » : « On ne doit pas le craindre, mais le respecter ». Même certains catholiques contestent : « Pourquoi faudrait-il avoir peur de Dieu ? »

De façon générale, les enfants, ruraux et urbains, tant quechuas qu'aymaras, grandissent au milieu d'un terroir traversé par des forces surnaturelles, le plus souvent maléfiques pour les humains : ce sont les *encantos* (« envoûtements »), qui se rattachent à la dimension spirituelle de tous les êtres[21] et qui affectent surtout les enfants et les femmes jeunes ou enceintes. Le fait d'inculquer aux enfants la crainte d'un Dieu justicier et la croyance aux esprits mauvais, qui engendre des frayeurs souvent durables, a une fonction manifeste : les faire s'écarter de comportements jugés dangereux ou illicites par les adultes et les faire adhérer à la morale dictée par le sens commun populaire, ne pas mentir, ne pas voler, obéir. C'est ce que Mannoni appelle l'emploi « pédagogique de la peur[22] » qui fait de cette violence symbolique un puissant instrument de contrôle social.

Les peurs des adultes : le « discours du malheur »

À cet imaginaire de la peur aux racines surnaturelles vient se surimposer progressivement une perception du milieu social ambiant comme négatif, sinon dangereux : « Une peur chasse l'autre[23] ». Ce discours relativement autonome, qui structure en bonne partie le récit de la vie individuelle et collective, tranche nettement sur le discours officiel diffusé par les médias, centré sur les faits et gestes des élites du pays, qui

20. Buechler Hans C., Buechler Judith María, *The Bolivian Aymara*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971 : 103.
21. Glass-Coffin Bonnie, « La perspectiva de género en el curanderismo en el Norte del Perú : Metáforas, modelos y manifestaciones de la diferencia », in Millones Luis, Tomoeda Hiroyasu, Fujii Tatsuhiko (dir.), *Tradición Popular. Arte y religión de los pueblos del Norte de Perú*, Osaka, National Museum of Ethnology, 2003 : 72.
22. Mannoni, *De la peur au terrorisme*...
23. *Ibid*. : 24.

va de pair avec une occultation des groupes subalternes et une manipulation du phénomène de la violence[24].

Une partie des énoncés recueillis peut être regroupée dans ce que j'appellerai un « discours du malheur », dans lequel les événements, passés et présents, sont largement le fruit des multiples contraintes ou « difficultés » (*dificultades*), que rencontre l'individu. Ces fragments de récits traduisent une crainte diffuse, qui devient, à l'occasion, une détresse aiguë. La source profonde de cette crainte sourde et généralisée, c'est l'*envidia* (envie, jalousie) qui prévaut entre les voisins et les proches, selon vingt-cinq des personnes interviewées, et qui est à la source tant des ragots que de la sorcellerie. La cause de l'envie : « Partout il y a des inégalités, dans les quartiers, les villes, ça atteint même les campagnes. » Dix-huit personnes interrogées rapportent qu'elles sont affectées par les ragots (*chismes* en espagnol, *killiskachay* en quechua). Bien que plusieurs hommes admettent être touchés par les « calomnies » à leur sujet, les femmes sont généralement plus explicites : « Comme quand des parents répandent des choses injustes sur mon mari » ; « quand j'attends mon mari et qu'on vient me dire qu'il est en train de boire de la chicha ». L'omniprésence de la violence symbolique des commérages amène un répondant à citer le dicton : « Un petit village, c'est un grand enfer ! » (*Pueblo pequeño, infierno grande*).

« Ceux de la rue » : la violence délinquante

La frustration devant les ragots cède la place à la peur quand les personnes interrogées évoquent une violence sociale multiforme : assassinats, viols, vols, agressions, querelles, mauvais traitements. Leur perception de cette violence délinquante a une double source. En premier lieu, la violence directe dont la plupart rapportent qu'ils ont été victimes, eux et leurs proches : quatorze personnes sur dix-huit à la campagne et douze sur quinze en ville. Au paysan, on vole des brebis dans l'enclos même de la maison ; la commerçante ambulante se fait chiper sa marchandise. Si les villages ne sont pas exempts de voleurs, une part importante des vols, qui sont souvent accompagnés de violence physique, survient quand les paysans vont en ville, pour y travailler ou y commercer : « On m'a cambriolé quand je travaillais à Santa Cruz. Ils ont tout pris. J'ai pensé m'enlever la vie ». Quant aux habitants des quartiers populaires des villes, ils côtoient quotidiennement la délinquance : « On

24. Soruco Juan Cristobal, « La incomunicación de los medios de comunicación », in Albó Barrios (dir.), *Violencias encubiertas en Bolivia...* : 216.

m'a attaquée presque au sortir de ma maison... », « ils ont fauché la bombonne de gaz ! » Et, encore, les personnes interviewées ne relatent que les vols importants, avec effraction ou violence (*atracos*) ; les menus larcins (*hurtos*) dont ils sont victimes sont classés parmi les « choses de la vie ». Cette différence entre la campagne, où la violence délinquante est intermittente, et la ville, où elle est une menace constante, pousse les citadins à modifier leurs habitudes de vie pour y faire face du mieux qu'ils peuvent : on évite certaines rues, on rentre plus tôt, on entoure la maison de hauts murs et on y laisse des chiens en liberté...

Quant aux causes de cette violence délinquante, nos répondants se partagent en deux camps. Plusieurs mentionnent la pauvreté et le chômage, facteurs qui relèvent de ce que j'ai défini comme la violence structurelle. La majorité, cependant, souligne plutôt la « méchanceté » (*maldad*) des gens, le manque de sévérité des parents et le laxisme des autorités, lié à la corruption : « Les jeunes traînent dans les rues et boivent. Ils aiment les choses faciles ». C'est pourquoi « on a besoin d'autorités qui nous défendent et nous appuient ». Or quatre répondants sur cinq considèrent que la corruption imprègne tout le système politique.

La perception de l'appareil judiciaire n'est guère meilleure, surtout celle des policiers, à qui nos répondants ont le plus fréquemment affaire. Les victimes de délits ne les rapportent généralement pas, car on ne peut faire confiance aux policiers : « Ce sont des fripouilles (*rateros*). Ils ne pensent qu'au fric ; si tu en as, ils t'arrangent tout, sinon, tu n'obtiendras rien. » En outre, les policiers partagent le racisme des citadins à l'égard des paysans autochtones : « Quand je vais à la ville, on me regarde de travers parce que je suis de la campagne ». Il vaut d'ailleurs mieux éviter tout contact avec les « forces de l'ordre ». Sept des personnes interviewées ont relaté comment elles avaient été personnellement victimes d'abus de pouvoir : « Les policiers m'ont extorqué de l'argent (*coima*). Ils avaient arrêté ma femme. Mon voisin aussi, il n'avait pas ses papiers avec lui et ils l'ont arnaqué » ; « ils m'ont attrapé et secoué si fort qu'ils m'ont endommagé la vue ». Les personnes interrogées sont très conscientes de l'existence d'une violence institutionnelle en Bolivie.

Après l'expérience personnelle et les récits des proches, la deuxième source de l'imaginaire de la violence délinquante, ce sont les médias, et en premier lieu la télévision. Interrogés quant à la justesse des explications que fournissait la télévision concernant la violence, la majorité de nos répondants, hommes et femmes, ont préféré parler de la violence à la télévision. Ils ont affirmé que les représentations qu'on y donne de la violence sont responsables, en partie du moins, de la violence sociale : « La télé est violente. Les enfants imitent ce qu'ils voient... et les grands

aussi ». Ce qui contredit l'éducation que les parents essaient de donner : « Ça entre plus par les yeux que par les oreilles ». « Les nouvelles font du tort, tant aux enfants qu'aux jeunes ».

Comme le fait remarquer Zires[25], ce n'est pas que la télévision remplace le commérage local, dont nous avons vu plus haut qu'il était une violence symbolique bien vivante et souvent très nocive. Les deux s'articulent plutôt avec lui, de multiples manières, les nouvelles télévisées étant interprétées et réélaborées en fonction des critères locaux de vraisemblance et des normes d'éthique. Parfois un flottement de sens important survient. C'est ainsi que les références que nous faisions à « la violence politique en Bolivie » ont été spontanément rattachées par la plupart des répondants, non aux affrontements récents entre l'État et des manifestants, mais bien à une sorte de violence commune *entre* politiciens. Cette fusion est rendue possible par la retransmission télévisée des débats, souvent houleux, qui caractérisent les discussions de Sucre sur la future constitution : « Oui, à la télé, on voit les députés qui se querellent et discutent. C'est parce qu'ils n'en veulent faire qu'à leur tête ». « Ils se battent pour arriver au pouvoir ». « Ils ne peuvent même pas s'entendre entre eux ». Ces âpres débats, qui sont vus par d'autres acteurs sociaux comme le signe d'une saine démocratie, semblent aux yeux de beaucoup de paysans et d'habitants des quartiers populaires comme tout à fait inconvenants : les politiciens devraient donner l'exemple de la bonne entente et du consensus.

L'imaginaire de la « violence de la rue » se construit donc en réinterprétant la violence télévisuelle – y compris le débat politique – en fonction du régime de vraisemblance établi dans la communication quotidienne. Il est important de noter que, dans les cas cités, la violence symbolique semble avoir perdu une bonne part de son caractère occulte aux yeux de nos répondants, qui ont développé un sens critique tant face aux appareils d'État qu'aux messages télévisés.

« Nous sommes écrasés… » : la violence structurelle

Sans jamais la désigner ainsi, les répondants font constamment référence à la violence structurelle, qui ressort dans leur discours sous diverses formes : le manque d'argent, la pauvreté, les bas salaires, le chômage (*falta de trabajo*). Elle est le sort de la majorité, face à une minorité d'exploiteurs : « L'un laboure son champ (*chacra*), année après année, l'autre travaille, jour après jour, pour un salaire de misère [...] C'est

25. Zires Margarita, *Del rumor al tejido cultural y saber político*, Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2005.

pourquoi les pauvres, nous sommes écrasés, car "ils" empochent tout [...] Même un gamin sait ça, aujourd'hui ! » Les mises à pieds (*despidos*) sont vues comme une *forme* de violence car « ceux qui travaillent ont besoin d'argent, et on les expulse de force ». Et elles sont aussi une *cause* de violence physique, « car personne n'accepte qu'on le jette à la porte, d'où les affrontements ».

Le manque d'argent revient constamment comme source de problèmes, même si « ça fait partie de la vie » de souffrir de la faim de temps à autre. Quinze personnes interrogées affirment avoir traversé des situations économiques désespérées, le plus souvent dans leur jeune âge et en relation avec des drames familiaux. Parfois, c'est la mort d'un parent qui les a précipités dans la misère (« On n'avait plus rien à manger ») ; d'autres, encore adolescents, ont dû affronter des situations pénibles (mauvais traitements, solitude) pour venir en aide à leurs familles : « Ma mère est morte et j'ai dû travailler. J'ai souffert. » « Je me suis parfois couchée sans manger, et il n'y a pas eu de miracle ! ». « J'ai dû travailler à quinze ans et on me traitait mal. » Seuls, quatre répondants affirment n'avoir jamais manqué de rien. Pour plusieurs, cette situation difficile continue. L'une n'arrive pas à subsister du commerce ambulant, tant la concurrence est grande ; une autre a vu la banque saisir sa maisonnette quand elle n'a pu rembourser sa dette. « Ça ne sert à rien d'étudier, on ne trouve pas d'emploi après. Alors, ils s'en vont [...] ».

L'émigration, qui touche actuellement près d'un million de Boliviens, n'est pas une panacée. Elle est également perçue comme une violence : « Pour payer le billet [vers l'Europe], ils doivent tout vendre et d'autres en profitent. ». Une fois là-bas, « les patrons abusent d'eux et ne leur paient pas les heures supplémentaires ». Et surtout : « Mon cousin, on l'a emprisonné et on l'a déporté d'Espagne, sans qu'il puisse rien rapporter avec lui. » Les personnes interrogées sont donc tout à fait conscientes de plusieurs des composantes de la violence structurelle.

« Dans toutes les familles, il y des problèmes » : la violence domestique

Dans l'axe de la famille, la plus grande contrainte, le comble de la violence, c'est la mort : mort du père, de la mère, d'un grand-parent, d'un frère, surtout si elle est survenue quand la personne interviewée était en bas âge. Neuf des personnes interviewées, hommes et femmes, rapportent que la mort prématurée d'un proche fut l'expérience la plus difficile qu'ils aient eue à traverser. Ils expriment leur douleur très sobrement : « C'est quand ma mère est morte, ce fut un choc. » En outre, la famille d'origine a

souvent été le cadre d'une violence physique : « Mon père buvait et nous battait »). Il en résulte une recherche précoce d'indépendance, qui est souvent source d'autres problèmes : « Je me suis retrouvée enceinte à quatorze ans, et personne pour m'aider. » « Je ne trouvais pas de travail et ma jeune femme est tombée enceinte. » Quatre femmes sur dix rapportent avoir vécu des problèmes conjugaux importants, des « querelles » (*peleas*) pouvant mener à la séparation. En fait, presque toutes les personnes interviewées reconnaissent l'existence de la violence familiale, même si tous n'en ont pas fait l'expérience personnelle : « Querelles », « coups », « le mari bat sa femme et ses enfants ». Deux hommes mentionnent les viols de filles par le père. Deux autres se souviennent de la peur que leur inspirait leur père, car il les battait quand il rentrait ivre. Quinze des personnes interrogées jugent que les gens de leur milieu souffrent davantage de la violence domestique que des attaques et des vols.

Les rapports entre parents et enfants sont aussi marqués par une violence symbolique ou psychologique : « Ma mère ne me comprenait pas. » Deux femmes rapportent des conflits importants avec leurs parents, concernant le choix de leur conjoint, et deux autres, avec leurs enfants, pour les mêmes raisons. Pour une autre, le choc fut d'ordre émotif : son père refusa de la reconnaître comme sa fille, lorsqu'elle alla le voir pour compléter ses documents d'état civil.

On pourrait tirer des témoignages qui précèdent la conclusion que, pour les paysans et les résidants des quartiers populaires de Bolivie, la vision, inculquée dès l'enfance, d'un monde hanté par des forces surnaturelles hostiles se trouverait renforcée, tout au long de l'existence, par une peur de la violence, directe (familiale et délinquante), structurelle et symbolique, fruit de l'expérience directe et de la communication. Sur cette base se construirait un discours du malheur qui donnerait son sens à l'existence, débouchant logiquement sur le fatalisme quant à l'avenir, avec comme corollaire l'inanité de toute action visant le changement. Certains optent, il est vrai, pour le millénarisme religieux : « Je crois que la fin du monde s'en vient et que c'est pour ça que toutes ces choses arrivent » (répondante adventiste). Pour la plupart, cependant, ce n'est pas le cas, et la peur ne débouche pas, comme nous le verrons, sur une angoisse paralysante, ce qui en ferait un instrument de maintien du *statu quo*.

En effet, comme je l'ai mentionné plus haut, on observe chez les paysans aussi bien que chez les habitants des quartiers populaires une prise de distance considérable par rapport à l'appareil politique. On peut la rattacher au clivage ethnique, constamment réactualisé par le racisme des *Qara* (Blancs) à l'égard des *cholitos, coyas, gente de los barrios* (« petits Indiens, montagnards, gens des faubourgs »). Il est important de noter que

ce clivage réduit considérablement la crédibilité du discours dominant, son efficacité dans les secteurs populaires. Il y a un demi-siècle, la réforme agraire et la nationalisation des mines d'étain, réalisées par le gouvernement du Movimiento Nacional Revolucionario, avait créé des liens organiques entre la paysannerie et le monde ouvrier, d'une part, et l'État, d'autre part. Mais les coups d'État militaires et les crises politiques des dernières décennies, couronnés par l'adoption de politiques économiques néolibérales depuis les années 1980, ont miné ce lien, provoquant une rupture de sens par rapport au discours des groupes dirigeants, de leurs médias et de leur État, et la possibilité de construction d'un discours et de pratiques autonomes.

La construction (fragile) du bonheur

Les témoignages recueillis nous révèlent un autre ensemble de représentations, très différent du « discours du malheur », qui coexiste avec ce dernier et contraste avec lui. Ainsi, lorsqu'on analyse les souvenirs du père, pendant l'enfance, ce qui ressort en premier lieu, c'est une image fort distincte de celle de la violence familiale généralisée évoquée précédemment. Douze des personnes interviewées disent que leur père « était bon », et ils y accrochent souvent des souvenirs très précis « Il m'emmenait au parc, au ciné ; et même à son travail ». « Quand j'ai été blessée dans l'incendie de la maison, il est revenu de Santa Cruz pour s'occuper de moi. Il a vu à ce que nous ne manquions de rien. ». Huit autres personnes rapportent que leur père était « bon, mais strict » : « Il aimait me réveiller tôt. Il me punissait, mais il me réconfortait aussi. ». Pour les hommes de la campagne, les souvenirs du père sont aussi ceux de l'apprentissage : « Il était tisserand et je l'aidais. » « Il m'emmenait aux champs avec lui pour cultiver et garder le bétail. Il était tranquille, mais il avait son caractère ! » Il se dégage de ces derniers témoignages une impression d'approbation de ces pères qui « aident » (*apoyan*) mais savent aussi appliquer la discipline pour corriger les manquements des enfants (*castigan*). Les huit personnes qui émettent un jugement négatif sur leur père lui reprochent soit de les avoir abandonnés (2), soit de les avoir battus sans raison : « Il était agressif et ivrogne (*tomador*) et il me battait. »

Si notre répondante adventiste, accablée par la perte de sa maison, affirme que « la fin du monde est proche », les réactions des personnes interviewées face aux crises personnelles et familiales, qui s'articulent

souvent aux problèmes économiques plus larges, sont beaucoup plus variées. Loin d'être fataliste, la majorité (19 sur 33) considère que, face à la violence tant domestique que structurelle, plutôt que d'attendre que les choses s'arrangent toutes seules, il faut essayer de les changer. Après avoir analysé calmement la situation, bien sûr. Il faut aussi s'attendre à faire face à des coups durs : « Il faut être prêt à tout ce qui peut arriver. », Quand elles évoquent les sorties de crises, les personnes interrogées mentionnent parfois des "miracles" : « Mes enfants n'avaient rien à manger et un voisin nous a apporté de la nourriture. » Le plus souvent, cependant, les témoignages rappellent des initiatives réussies : « L'année où la récolte s'est perdue, mon père a abattu la vache, et ça nous a permis de survivre ». Parfois, c'est le secours des proches : « Nous ne mangions pas depuis trois jours, et mon grand-père est venu à notre aide ». Parfois, on mentionne simplement la capacité de résister à l'adversité : « Quand nous étions enfants, ma mère est morte et mon père s'est mis à boire. Mais nous sommes passés au travers (*aguantamos*) ! »

De façon plus globale, si quelques-uns affirment que tout reste pareil, une majorité dit avoir vécu un changement pour le mieux. Certains situent ce changement au niveau personnel et familial : « Quand je me suis marié. » ; « quand mon mari a eu une promotion à l'usine ; maintenant, il est contremaître. » Un grand nombre, cependant, se placent immédiatement au niveau des changements politiques survenus et les évaluent positivement, indépendamment de leur sexe et de leur foi religieuse : « Quand Evo est entré ; lui, il s'occupe des pauvres ! » « Avant, le pays était triste, maintenant, ça va mieux. » Si la répondante adventiste croit que le bonheur ne viendra qu'avec le trépas, un pentecôtiste affirme : « On l'a élu parce qu'il est comme nous ». Un autre précise : « Evo a nationalisé les hydrocarbures. Avant, on ne possédait que trente centimètres en dessous du sol ! »

Les gens n'ont pas été que les spectateurs du changement, plusieurs y ont participé, surtout les paysans : « Nous sommes allés barrer la route au Kilomètre 15 », « J'ai protesté il y a deux ans, au temps de Carlos Mesa, pour qu'il nous donne l'électricité et l'eau potable ». Cependant, les actions directes comme les barrages routiers laissent aux participants et à leurs familles des sentiments mixtes : « Mon grand-père est allé à la manifestation et il s'est perdu. J'ai eu peur car les soldats frappaient les portes avec les culasses des fusils ». « J'étais furieuse car, avec les barrages, je ne pouvais transporter ma marchandise ». « Je me suis sentie triste, car je n'aime pas qu'on nous oblige à aller [manifester] ».

La plupart du temps, le mieux-être est encore reporté vers le futur : « Ça va s'améliorer avec le nouveau président ». On est heureux de

souligner les premiers signes d'une amélioration : « Déjà le gaz coûte moins cher. Et il y a de l'aide pour les villages, des tracteurs ». « Il faut l'union de tous ». Il m'apparaît hautement significatif que, lorsqu'il s'agit des changements que l'on souhaite, ce soit la violence structurelle, liée à l'ordre social et économique national et international, qui retienne surtout l'attention des gens des classes populaires, à la ville comme à la campagne. Sans changement social et économique général, on sent qu'il est difficile de construire un bonheur personnel ou familial. Le résultat le plus important des grandes mobilisations des dernières années aura sans doute été d'enlever le caractère inéluctable de cette violence structurelle, et la peur qui s'y rattachait. Dans le contexte où une alternative crédible est apparue, avec la victoire d'Evo Morales, la peur ne débouche pas (plus) sur le fatalisme. L'imaginaire populaire semble en voie d'intégrer l'espoir. Assisterons-nous à une redéfinition du « sens commun » ? L'espoir s'inscrira-t-il dans un « imaginaire instituant », au sein d'une nouvelle société bolivienne dont les autochtones se veulent désormais partie intégrante ? Seule l'analyse de la dynamique sociopolitique au cours des prochaines années pourra le dire.

9

Brésil : la figure de l'exclu

Anne-Élizabeth CÔTÉ*

São Paulo, mai 2006, les violences perpétrées par le PCC (Premier Commando de la Capitale) provoquent panique et terreur. Après les premières attaques du 12 mai commencent les exécutions sommaires perpétrées par les forces de police et des groupes d'extermination. Au total, 492 personnes ont trouvé la mort entre le 12 et le 20 mai 2006[1]. La violence urbaine fait depuis longtemps l'objet d'une importante couverture médiatique ; les favelas brésiliennes, de Rio de Janeiro et São Paulo plus particulièrement, sont reconnues pour leur « extraordinaire » violence. Quoique cette situation ne soit pas l'apanage du Brésil, le sentiment d'insécurité est palpable là plus qu'ailleurs. L'apparition massive des *condominios fechados*, ces « enclaves fortifiées » émergeant comme des îlots au milieu d'une mer de misère, témoigne éloquemment de ce sentiment de peur qui s'est infiltré dans la population. Fernando Salla souligne toutefois que, faisant parfois fi des risques réels, les médias contribuent à amplifier la perception de la violence[2]. C'est également ce que soutient Olivier Dabène en affirmant qu'aujourd'hui, le type de violence qui caractérise le mieux le Brésil est, plus qu'une menace réelle, une violence « imaginée par les citadins[3] ». Mais si ce sentiment de peur

---

* Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

1. Selon les comptes faits par le Conseil Régional de la Médecine en collaboration avec les sièges de l'Institut de Médecine Légale.
2. Salla Fernando, « A crise na segurança publica no Brasil », *Tópicos*, nº 3, 2006 : 24-25.
3. Dabène Olivier, *Exclusion et politique à São Paulo. Les outsiders de la démocratie au Brésil*, Paris, Karthala, 2006 : 118.

et d'insécurité est largement alimenté par la presse, il s'appuie cependant sur des données statistiques alarmantes. Comme le rappelle justement Sergio Adorno du Núcleo de Estudo da Violência da Universidade de São Paulo (NEV), dans la seule région métropolitaine de São Paulo, on relève, de 1992 à 2002, 82 235 homicides et 1 354 932 vols à main armée[4]. Certains chercheurs, comme Nancy Cardia également du NEV, vont jusqu'à qualifier la périphérie de São Paulo de « zone de conflit permanent », celle-ci se révélant au fil des années le théâtre d'une guerre non déclarée mais toujours opérante[5]. Noyau dur de la violence, constat empirique, mesure objective ?

La sécurité et l'urgence d'agir contre cette violence occupent une place déterminante, non seulement dans les médias mais également dans les discours officiels du président Luis Inácio Lula da Silva, où un lien de causalité est généralement posé entre l'insécurité engendrée par la violence et l'exclusion tant sociale qu'économique ou spatiale. Le discours que Lula a prononcé à l'occasion de la 61e assemblée générale de l'ONU en septembre 2006, pour ne citer que lui, reflète cette préoccupation et reprend l'association récurrente entre insécurité et exclusion. « Même forts comme ils le sont aujourd'hui, les pays riches ne devraient se faire aucune illusion : personne n'est à l'abri dans un monde d'injustice ». « Il ne pourra y avoir la sécurité que dans un monde où tous ont le droit au développement économique et social[6] ». Ces affirmations, bien qu'elles soient remises ici dans un cadre mondial, reflètent bien les préoccupations du président brésilien en matière de violence. Le discours sur la violence au Brésil est ainsi largement déterminé par une affirmation sous-jacente : si cette situation d'exclusion se perpétue, les Brésiliens seront condamnés à vivre dans un climat de violence et d'insécurité[7].

L'imaginaire de la violence au Brésil se traduit par des renvois de significations bien précis, sédimentés autour de trois thèmes : l'insécurité, l'exclusion et l'urgence d'agir. Ces thèmes structurent et contraignent les discours ; l'insécurité provoquée par l'exclusion appelle l'urgence d'agir. Comme ces significations apparaissent bien ancrées, voire fixées, dans les

---

4. D'après les données du Secretaria de Segurança pública do Estado de São Paulo. Il faut toutefois préciser que ces données sont largement tributaires d'un système judiciaire déficient. L'imprécision des données contribue d'ailleurs largement à accentuer la perception d'une menace imminente.
5. Nancy Cardia, « Exposição : seus efeitos sobre valores e crenças em relação a violência, polícia e direitos humanos », *Lusotopie*, 2003 : 299-330.
6. Discours de Luis Ignacio da Silva disponible à l'adresse suivante : <http://questionscritiques.free.fr/discours/Lula_da_Silva_Bresil_ONU_190906.htm>.
7. Nous n'aborderons pas dans ce court texte l'épineuse question de l'impunité ou de la corruption régnant dans certaines instances de contrôle (police, système carcéral, FEBEM...).

discours, nous parlerons d'imaginaire institué de la violence[8]. La peur et l'insécurité qui, dans le discours de la presse comme dans celui de Lula, occupent une place déterminante provoquent ce que nous avons nommé dans l'introduction[9] un effet d'urgence. Cet effet dévoile la présence d'une violence conservatrice produite par l'imaginaire de la préservation de l'ordre face à la menace imminente du désordre, incarnée par la figure de l'exclu[10]. Ce renvoi causal mobilise d'ailleurs tout le discours sur les inégalités abyssales entre les riches et les pauvres, trait tristement caractéristique du Brésil[11], et génère une constante dualisation entre un dedans et un dehors. L'inclusion était d'ailleurs l'élément central de la campagne de Lula en 2002, comme le montre le titre de son programme électoral : *Um Brasil pra todos*[12]. Plusieurs auteurs, tels Dabène et Adorno, soutiennent d'ailleurs que, plus que la pauvreté, ce sont les inégalités qui sont source de violence au Brésil. Insécurité, urgence et exclusion sont donc les trois thèmes qui structurent l'imaginaire institué de la violence dans ce pays.

Nous tenterons, à travers l'analyse des effets de violence décelés dans les entrevues effectuées dans l'État de São Paulo en milieux paupérisés au début du mois de juillet 2006, de repérer les effets de violence dominants et, plus précisément, de voir la façon dont ceux que l'on dit exclus rapportent cette situation d'exclusion. Nous verrons que l'effet d'urgence largement répandu dans la presse et le discours officiel n'est pas celui qui domine dans les entrevues. Dans ces récits, il arrive que certaines situations ne soient pas qualifiées de « violentes » et que certains gestes ne soient pas explicitement attachés à une signification de violence. L'analyse de la façon dont ces situations et ces gestes sont rapportés dans les discours permet toutefois de laisser entrevoir des *effets* de violence. Nous étudierons donc « comment » la violence peut être rapportée dans le discours des interviewés lorsque celle-ci n'est pas exprimée directement ou explicitement. Les fonctionnements discursifs s'avèreront de précieux révélateurs de ces effets de violence.

---

8. Suivant Castoriadis, cette suspension momentanée du renvoi de significations relève de l'institué. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975 : 360.
9. Voir Corten André, « Introduction », *infra*.
10. Bien que le terme de « classes dangereuses » ne soit pas employé explicitement, ce discours sur l'exclusion n'est pas sans rappeler la question de la criminalisation des couches les plus démunies et de leur difficile intégration à la société.
11. De 1980 à 2000, la concentration des richesses se serait accrue, selon les statistiques que l'on retrouve dans Pochamann Márcio, *Atlas da riqueza no Brasil*, São Paulo, Cortez, 2004, 5 000 familles possèdent 45 % du PIB.
12. « Un Brésil pour tous ».

Effet de réalité et violence conservatrice

Le premier effet de violence que l'on relève dans les entrevues analysées peut être rapporté à une violence conservatrice. Au Brésil, le caractère de fatalité que paraît revêtir la situation des interviewés laisse entrevoir une violence omniprésente qui ne semble pas vouloir annoncer sa fin, mais bien sa perpétuation tant elle apparaît « normale ». La situation « difficile » que connaissent les interviewés est souvent considérée comme légitime, voire naturelle. Cette situation « difficile » apparaît comme objective et les événements se présentent comme inévitables. On a affaire à une réalité sur laquelle on ne semble pas avoir de prise, aspect qui témoigne de l'impossibilité dans laquelle se trouve le locuteur de se retirer d'un contexte qu'il qualifie de « difficile[13] ». On se sent tenu d'accepter des situations de fait car on n'est pas en mesure d'en contester la légitimité. Cette perception de la situation favorise le maintien de l'ordre établi. Certaines marques discursives précises permettent d'appuyer cette observation.

L'absence ou l'indétermination du sujet énonciateur est l'indice le plus évident de cette situation. L'énonciateur est celui qui fonde la validité de l'énoncé et s'en porte garant. Il ne correspond pas nécessairement au locuteur, c'est-à-dire à celui qui communique l'énoncé. Dans un proverbe, par exemple, l'origine de l'énonciateur nous est inconnue. L'absence fréquente de l'énonciateur dans les récits des entrevues donne au lecteur l'impression que les choses arrivent « d'elles-mêmes ». L'aspect fondamental que permet de faire ressortir cet effacement fréquent de l'énonciateur dans les entrevues est l'émergence d'une puissance qui surpasse le locuteur. Un « il » impersonnel est fréquemment employé. Ce mécanisme entraîne également, dans le cas des entrevues effectuées, l'effacement des causes. L'origine des dires est obscure, tout comme l'origine des événements. Les choses arrivant sans raison identifiée, ont des effets plus étendus.

Maria a 22 ans lors de l'entrevue, elle s'exprime ainsi sur les circonstances de sa mise à pied : « Je travaillais à la préfecture comme, là dans le Rio Grande do Norte, ils appelaient ça concierge. Et les gens avaient beaucoup, comme ça, un genre d'envie de cet emploi. Et là, **il** a surgi ce

13. Soulignons que le terme « moments difficiles » est suggéré par l'une des questions au début de l'entrevue : « Pouvez-vous me raconter un des moments difficiles que vous avez vécus après les 14 ans ? » Ce terme sera largement repris par les locuteurs, qui s'en saisissent comme s'il pouvait aisément traduire l'indicible, ou du moins ce que l'on peine à exprimer.

jour-là, **il** est apparu un cours que je devais faire. Comme je n'avais pas d'études, ce sont ces personnes qui sont allées faire le cours. À ma place, ce furent ces personnes qui ont fait le cours, parce que je n'avais pas d'études. » Présence d'un « il » qui n'est pas identifié et effacement des causes.

Gerardo, 46 ans, semble également objectiver sa « situation difficile » par ce même effacement de l'énonciateur. À la question *Pourriez-vous me raconter les moments difficiles que vous avez vécu après 14 ans ?* Gerardo répond ainsi : « J'ai vécu des moments difficiles avec le loyer et toutes ces choses, n'est-ce pas ? C'est le travail qui manque, n'est-ce pas ? **Il** y a beaucoup de gens qualifiés, mais **il** n'y a pas beaucoup de travail dans la place. » L'entretien avec Gerardo est d'ailleurs ponctué de ce type de formulation : « **Il** y a eu plus de travail », « Ici, **il** n'y a pas beaucoup de travail disponible ». Mais, comme les causes ne sont pas clairement identifiées, les effets ne peuvent que s'étendre à tous les aspects de la réalité. Pas plus que la source, les effets ne sont circonscrits. Cela laisse le champ libre aux généralisations telles que : « on ne peut pas se fier à l'homme », comme le dit Gerardo.

Exclusion et annulation de sens

L'exclusion au Brésil se lit à plusieurs niveaux. Elle est économique. L'inégale répartition des revenus est le fruit d'une exclusion relevant entre autres des politiques néolibérales mises en œuvre dans les années 90[14]. Elle est aussi spatiale. L'image de la favela, fruit d'une urbanisation marginalisante, est celle qui représente le mieux cette situation. Comme le soulignent nombre d'auteurs dont Camille Goirand, « l'habitat *favelado* est le lieu de toutes les exclusions : exclusion de l'espace urbain, puisque les favelas n'ont plus droit au centre de la ville, exclusion de la société par la pauvreté et la disqualification sociale[15] ». La favela incarne cette polarisation entre un extérieur et un intérieur, entre un centre et une périphérie, entre riches et pauvres ou encore entre espaces formels et informels[16].

14. Voir à ce sujet Dias David Mauricio, *Dynamique et permanence des exclusions sociales au Brésil : Économie des pauvretés, des inégalités et de l'accumulation des richesses*, Paris, L'Harmattan, 2004.
15. *Ibid.* : 78.
16. Dabrowski-Sangodeyi Delphine. « La ville pour tous : (re)construire la ville pour changer la société brésilienne ? », in Rolland Denis, Chassin Joëlle (dir.), *Pour comprendre le Brésil de Lula*, Paris, L'Harmattan, 2004 : 161-167.

Si la notion d'exclusion est déterminante dans l'histoire du pays et si la figure de l'exclu occupe une place décisive dans l'imaginaire institué de la violence au Brésil, elles se présentent de manière bien particulière dans les entrevues. Le discours des gens interrogés ne s'articule pas autour d'une dualisation nette et tranchée entre deux clans et l'opposition binaire entre un dedans et un dehors n'y est pas explicitement posée. Cette polarisation dedans/dehors n'est effectivement pas *nommée* dans les entrevues : une rumeur gronde, quelque chose se manifeste et s'exprime, mais cette rumeur n'est pas véhiculée à travers une signification sociale reconnue. Certains passages des récits sont si forts en expression qu'ils excèdent la signification sociale généralement acceptée. Le sens de la situation n'étant pas rattaché à une signification sociale existante, on relève dans les entrevues ce que la présente typologie appelle un effet d'annulation de sens. Il y a indétermination du sens, annulation du sens, car on s'écarte radicalement des significations sociales acceptées.

Ni ordre, ni désordre, cette violence de l'annulation de sens subvertit radicalement l'imaginaire institué de la violence au Brésil. Elle ne propose pas un nouvel ordre des choses, les interviewés ne se référant pas explicitement à cet imaginaire institué de l'exclusion, ils n'y opposent pas une autre signification sociale. Cet effet de violence ne propose *aucun* ordre, c'est-à-dire aucune signification « alternative » qui permettrait de renommer la situation. C'est en cela qu'il y a indécidabilité du sens. L'expression de l'exclusion, que l'on capte à partir de l'analyse du fonctionnement discursif, laisse entrevoir une exclusion peut-être plus radicale car elle ne s'exprime pas à travers les termes généralement employés pour y faire référence. Les personnes interviewées ne parlent pas de façon explicite de l'exclusion, ils ne la *nomment* pas, mais leurs discours expriment une situation d'exclusion radicale.

Une des marques discursives qui nous permettent de déceler cet aspect est la multiplicité et l'indétermination des embrayeurs, c'est-à-dire des personnes de l'interlocution et des indicateurs spatiaux et temporels. La situation d'énonciation est le lieu depuis lequel s'expriment les interviewés. Cette situation d'énonciation est rarement définie dans les entrevues : les signifiés auxquels revoient les « nous », les « ils », les « ici » ou « là-bas » sont multiples et la plupart du temps non identifiés. Bien que les indicateurs spatiaux et temporels contribuent à l'indétermination de la situation d'énonciation et à l'accentuation de l'effet d'immersion, nous insisterons plutôt sur l'emploi multiple du « ils » et du « nous ».

Dans les entrevues, lorsqu'un « ils » apparaît, c'est pour désigner ceux qui font obstacle aux projets entrepris. Les « ils » sont donc multiples,

obscurs et le plus souvent non identifiés : il peut s'agir des voisins, des collègues, des représentants d'une autre religion, voire de la famille. « Ils », ce sont ceux qui refusent d'octroyer une aide, ce sont aussi ceux qui nous trompent et ceux qui nous mettent à la porte d'un emploi ou d'une chambre louée. Voyons quelques exemples qui illustrent notre propos.

À la question *Avez-vous déjà participé à un programme d'aide du gouvernement ?*, Maria répond : « J'ai fait une inscription là, mais je ne suis pas arrivée à l'avoir, non. C'est... la Renda familiar[17]. Seulement **ils** ne sont pas venus me visiter. J'ai fait l'inscription et tout, mais **ils** ne sont pas venus. **Ils** ne sont pas entrés ». Présence d'un « ils » dont le signifié n'est pas identifié.

João, 67 ans, répond ainsi à la question *Dans les moments difficiles, qui pourrait vous aider de la meilleure manière ?* « Dieu. Parce que j'avais un plan de santé, ça faisait 22 ans que je payais ce plan de santé. Je n'en ai jamais eu besoin, je n'en ai jamais eu besoin. Quand j'en ai eu besoin pour faire une laryngoscopie, **ils** voulaient me faire payer. Mais cela faisait 22 ans que je cotisais ». « Ils », ce sont aussi ceux qui n'interviennent pas directement dans notre existence mais dont on devine la présence lourde de conséquences. Le « ils » renvoie de façon générale à ceux qui ont le pouvoir que l'on n'a pas.

Le « nous », c'est parfois la famille, d'autres fois ceux qui ont des « difficultés » (situation difficile), ceux qui ont la foi, le voisinage, les Brésiliens, voire les humains en général. On note donc l'absence de cette polarité inclusion/exclusion et la confusion d'une ligne de partage entre deux clans pourtant bien définis dans l'imaginaire institué de la violence au Brésil.

Ces deux effets de violence – la violence conservatrice et la violence de l'annulation de sens – donnent à la lecture l'impression que les locuteurs se trouvent en situation d'immersion. Être en immersion signifie être plongé dans une situation. Cela renvoie à une absence de distance entre ce qui environne et ce qui peut en être dit, absence d'espace essentiel à la mise en perspective. Les choses viennent et repartent, mouvement de va-et-vient que l'on ne s'explique pas. Court tout au long des entrevues la rumeur sourde mais lancinante des « moments difficiles ». Ces moments difficiles n'ont ni commencement ni fin clairement identifiés, ils surgissent et ressurgissent, s'étirent et se déplacent indéfiniment. Au jour le jour, c'est comme ça qu'on les appréhende, ou plutôt qu'ils sont vécus. La quasi-absence de repères temporels témoigne d'un temps qui ne se découpe pas en mois ou en années. Un quotidien de survie qui se traduit

17. La « Bourse famille » provient du fédéral et la « Rente familiale » de la préfecture.

par le manque de travail, la précarité, la recherche de petits boulots le plus souvent informels. Travailler c'est aussi « lutter », « donner sa sueur », « survivre », « batailler », et parfois même « respirer ». Pourtant, on qualifie cette situation de « normale », ce qui la fait finalement apparaître acceptable.

Il est intéressant de mettre cet effet de « réalité », que provoque l'effacement de l'énonciateur, et cet effet d'annulation de sens, que l'absence de l'opposition binaire entre un dedans et un dehors permet de saisir, en relation avec l'idée de « système » que Dabène relève dans les romans de Ferréz, écrivain de la périphérie de São Paulo. En effet, Ferréz décrit une banlieue victime du « système », entendu comme « un extérieur qui l'encercle, la harcèle et la dépossède[18] ». Le système est, pour les artistes de la périphérie, le « centre » exploiteur qui les absorbe malgré eux, ce « centre » étant à la fois partout et nulle part. Comme le relève justement Régina Novaes[19], cette idée de « système » se retrouve également dans les textes des chansons hip-hop. Mais alors que les textes des artistes de la périphérie se présentent clairement comme une contestation (les chanteurs se disent « violemment pacifiques »), l'expression des locuteurs des entrevues laisse plutôt entrevoir une stratégie discursive qui ne leur permet pas de se retirer d'un contexte qui s'impose à eux. Le type de narration relevée dans les entrevues est construit de telle façon qu'il accentue l'effet d'un extérieur indéterminé mais déterminant, ce qui contribue à accentuer l'insaisissabilité des « moments difficiles ». Le fait que l'énonciation soit souvent prise en charge par un énonciateur anonyme et que la situation d'énonciation soit souvent peu définie accentue l'effet d'immersion de l'interviewé.

Conclusion

Ce qu'une société détermine comme étant violent affecte ses orientations, c'est pourquoi il est intéressant de faire ressortir les glissements opérés dans le parler ordinaire par rapport aux grands axes du discours officiel. Qu'est-ce donc qui circule dans le parler ordinaire au Brésil ? La présence d'un effet de violence conservatrice, situation propice à la

18. Dabène, *Exclusion et politique...* : 118.
19. Novaes Régina, « Les errants du nouveau millénaire : psaumes et versets dans l'espace public », *27e Congrès SISR*, Turin, 2005 ; <http://www.gripal.ca/content/view/36/69/>.

conservation de l'ordre en place, qui se conjugue à un effet de suspension radicale de la signification sociale d'exclusion, laquelle entraîne une annulation de sens. Deux effets de violence qui donnent l'impression d'une immersion dans une situation « difficile » : d'une part, une « réalité » que l'on ne peut influencer et, d'autre part, une exclusion qui nous atteint mais qu'on ne nomme pas comme telle. Mais cette prise de distance face à la signification sociale instituée qu'est l'exclusion pourrait-elle être conçue comme une faille dans cette forteresse de la « réalité » et ainsi témoigner de l'émergence d'un sens nouveau ? Exclusion radicale... et subversive ? Difficile à dire puisque la brèche est rapidement colmatée par l'urgence de se ranger dans un camp, celui de la foi en l'occurrence, pour éviter le désordre absolu. La « seule » réponse face à ce « système » aux contours flous, c'est souvent Dieu.

João, catholique charismatique, va à l'église une fois par semaine. Il souffre depuis l'enfance, annonce-t-il d'emblée. À travers ses nombreux récits, João oppose le milieu religieux non-violent au chaos extérieur. « Alors qu'on se bouscule pour assister à un match de soccer, événement au cours duquel on est même susceptible de trouver la mort, peu de gens se déplacent pour les événements religieux (Seminário de Vida no Espíritu) ». Ou encore : « Dans un environnement religieux, il n'existe pas de chicane ou de discorde ». Maria se dit évangélique et se rend au culte de manière hebdomadaire. Devenue, explique-t-elle, une personne agressive, elle est internée « beaucoup de temps ». Mais cela ne venait pas d'elle, cela venait de « l'ennemi ». Même chose lorsqu'elle tente de se suicider en ingurgitant de l'insecticide, « c'est l'ennemi qui met de telles choses dans notre esprit, ce ne sont pas des choses de Dieu ». Les nombreux récits de Maria pointent l'urgence de se ranger dans le bon camp, celui de Dieu.

Il serait faux d'affirmer que les entrevues analysées ne portent aucune trace de l'effet d'urgence dont la plupart des discours médiatiques sont saturés. Seulement, cet effet se présente différemment, le thème de la sécurité n'étant abordé que de façon superficielle dans les entrevues. L'urgence des discours officiels se note plutôt dans la manière dont se closent les récits analysés. Comme l'a clairement démontré William Labov, la « chute » du récit correspond à sa clôture, c'est par la chute que le narrateur signifie que son récit est terminé. Elle peut être une observation d'ordre général ou encore un énoncé permettant de combler l'écart entre les événements racontés et le moment présent de l'énonciation, mais de façon générale, la chute a pour effet et fonction d'éviter d'autres questions à propos du récit. Le refus de l'indéterminé ou la crainte du désordre poussent à fixer rapidement le sens de son récit et à se ranger

dans un camp. Nombre de récits recueillis ont pour chute un retour à la situation présente, où l'on se tourne vers Dieu, qui apparaît comme l'« unique », la « seule » solution. Dieu guérisseur, baume pour le corps et pour l'âme, Dieu espoir, réponse et solution, mais surtout, Dieu bouclier contre la violence grandissante et unique possibilité de retour à l'ordre. Si Dieu n'était pas dans notre vie, ce serait le chaos, entend-on.

10

La pauvreté au Mexique

Débordement du parler ordinaire

Catherine HUART*

Violence et conditions de la pauvreté au Mexique

Au Mexique, depuis plus d'une décennie, la question de la pauvreté et celle de la violence apparaissent comme des préoccupations dominantes. Que ce soit au sein des discours gouvernementaux, institutionnels ou de ceux tenus par différentes ONG, l'importance centrale de ces thèmes semble baliser la scène de représentation du politique. Chacun de ces deux thèmes pouvant apparaître comme hégémonique à différents moments, la pauvreté et la violence ne semblent pourtant pas s'y énoncer comme des éléments distincts l'un de l'autre. Ils apparaissent plutôt interdépendants, reliés au sein d'une configuration plus globale de la « réalité mexicaine ». Généralement, la question de la pauvreté est rapportée à celle de la violence à travers une relation causale. Un simple tour d'horizon des écrits sur la question – que ce soit des positions des grandes ONG, des rapports d'institutions dominantes telles l'ONU ou la Banque mondiale, ou du discours gouvernemental lui-même – révèle la circulation d'un discours dominant associant les conditions de pauvreté à l'augmentation de certains types de violence. D'une part, on pose communément l'idée d'un « cercle vicieux » de la pauvreté et de la violence subie par les femmes

* Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

(discours partagé, à titre d'exemple, par des organisations comme Amnesty International, la Marche mondiale des femmes ainsi que par le gouvernement mexicain, plus particulièrement à partir du mandat de Fox). D'autre part, certaines institutions (dont la Banque mondiale dans son rapport sur la pauvreté urbaine au Mexique publié en 2005 et, de façon moins explicite, le gouvernement mexicain) se penchent plutôt sur la relation qu'elles établissent entre les conditions de pauvreté et la violence délictueuse[1].

L'établissement de relations causales entre pauvreté et violence n'est pas sans conséquence. À un premier niveau, elles orientent la nature du développement de nouvelles politiques publiques, où sont privilégiées des clientèles cibles à travers des mesures préventives ainsi que des mesures de soutien économique[2]. Ainsi l'objectif de réduction de la pauvreté devient, apparemment, un moyen visant à réduire ces types de violence (qu'elles soient privées – familiales, conjugales, de genre – ou urbaines et délictueuses). À un second niveau, l'établissement de ce type de relations semble plutôt contribuer à individualiser les rapports entre l'État et les citoyens. De ce fait, la corrélation entre violence et pauvreté altère grandement le caractère potentiellement social de la pauvreté. Elle permet d'inscrire les « conditions de pauvreté » dans un énoncé renvoyant à un cadre privé (la violence faite aux femmes apparaît dans un cadre familial et conjugal) et individuel (la délinquance a un caractère « anti-social »).

L'énoncé des « conditions de pauvreté » s'inscrit au sein d'un discours global, un discours institué de la pauvreté, dont la puissance opératoire balise un espace d'énonciation en définissant les frontières de l'acceptable et du légitime. Certes, tout discours traduit des luttes et reflète des systèmes de domination mais, comme le souligne Michel Foucault, le discours est aussi, plus fondamentalement, « ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer[3] ». Les discours participent de ce découpage et montage de la scène de représentation du politique[4], contribuant ainsi à

1. Le rapport de la Banque mondiale sur la pauvreté urbaine au Mexique affirme en effet que « l'incidence du délit et la violence est élevée au sein des quartiers pauvres, beaucoup plus que dans le reste du Mexique » [« *La incidencia del delito y la violencia es elevada en estos barrios pobres, mucho más que en el resto de México* »]. Banque mondiale, « La Pobreza Urbana en México », *Generación de Ingreso y Protección Social para los Pobres*, 2005.
2. Comme dans le cas des mesures avancées au sein du programme *Oportunidades* ou encore, sous un autre angle, par l'Institut National des Femmes (*Inmujeres*).
3. Foucault Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 : 12.
4. Corten André, « Discurso e Representação do Político », in Indursky Freda, Leondro Ferreira Maria Christina (coord.), *O múltiplo territorio da análise do Discurso*, Porto Alegre, Sagra Luzzatto, 1999 : 37-52. Version française disponible sous le titre de « Discours et représentation du politique » ; <http://www.gripal.ca/content/view/60/59/>. La scène de représentation du politique est ici entendue

définir la « clôture du champ politique[5] ». Le discours institué sur la pauvreté circonscrit un espace discursif contraignant qui limite l'énonciation des conditions de pauvreté à une version narrative dominante, voire hégémonique.

Le discours institué de la pauvreté

Par discours institué de la pauvreté nous entendons principalement le discours de la lutte contre la pauvreté de la Banque mondiale. Cet exemple emblématique est repris par une foule d'institutions, dont le gouvernement mexicain. Ce discours se caractérise par certaines règles énonciatives particulières. Les principaux effets de ces règles sont, d'une part, la technicisation des termes « pauvre » et « pauvreté[6] » au sein d'un rapport paradigmatique d'équivalence sémantique, d'autre part, la quantification de ces termes au sein d'un processus de ciblage et de détermination de besoins précis. Ce processus de ciblage a pour effet de contribuer à légitimer la diminution du rôle de l'État[7], altérant profondément, par le fait même, « la représentation du politique, en référant l'action de [celui-ci] non plus au citoyen mais au pauvre et au marché[8] ». Ainsi, par la circulation de ce discours institué de la pauvreté se déploie un effet de contrainte sur l'espace d'énonciation de la pauvreté ; effet de contrainte qui touche le politique et sa représentation.

Au centre du discours dominant sur la pauvreté au Mexique se trouve la notion de « changement ». L'élection de Vicente Fox en 2000 – première alternance au pouvoir présidentiel que connaît le pays en 70 ans – en témoigne. Tout au long de la campagne électorale, le discours de Fox

---

comme « scène des forces politiques construites par le discours ». Elle procède d'un découpage des forces « vues comme forces politiques », ce découpage étant le « produit de processus de circulation discursive ». Ainsi, « c'est le discours dans sa circulation qui construit le montage et délimite la clôture de la scène » de représentation du politique.

5. Corten André, « Imaginaire de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel », *Cahiers des imaginaires*, vol. 1, nº 1, octobre 2004.
6. *Id*., « Le discours de la pauvreté de la Banque mondiale », *Langage et société*, nº 85, septembre 1998 : 23.
7. Peñafiel Ricardo. « Analyse du discours de la lutte contre la pauvreté émanant de la Banque mondiale », in Bonnie Campbell *et al*. (dir.), *Gouvernance, reconceptualisation du rôle de l'État et émergence de nouveaux cadres normatifs dans le domaine social, politique et environnemental*, Montréal, Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CEDIM), 2000 : 104-105.
8. *Ibid*. : 98.

promet « comme corollaire de la consolidation démocratique et de l'alternance politique, un changement radical, la fin de l'inefficacité et de la corruption gouvernementale, la croissance économique soutenue et un niveau de vie plus élevé[9] ». Tel que Fox l'annonce dès sa première allocution officielle en tant que président de la République, ce changement tant attendu s'adresse en premier lieu aux pauvres du pays[10]. Le combat contre la pauvreté est alors posé comme sa première priorité puisque celle-ci incarne le principal ennemi du pays[11].

Vers la fin du mandat de Vicente Fox, les points de vue sur la question sont pourtant divisés. La Banque mondiale souligne la diminution significative de la pauvreté depuis l'arrivée de Fox au pouvoir. Selon les chiffres officiels de l'organisme, celle-ci passe de 24 à 17 %[12]. De son côté, la secrétaire du développement social du Mexique souligne que la sortie de la marginalisation économique de 5,7 millions de personnes est une des principales réalisations du mandat du président Fox dans le combat contre la pauvreté[13]. Cependant, face à ce discours de réussite, circule aussi un discours de contestation de l'ordre établi soutenu tant par une « gauche militante » (*La Otra Campaña* ou l'*Assemblée populaire des peuples de Oaxaca* (APPO)) que par la « gauche institutionnelle », principalement représentée par le Parti de la Révolution Démocratique (PRD). De plus, il devient rapidement apparent que le « président Fox laisse à une bonne partie des citoyens un sentiment de déception, sinon de frustration[14] ». Les rues de la capitale sont le théâtre de manifestations massives de la population – atteignant des proportions historiques – qui attestent son insatisfaction face à l'inefficacité du gouvernement Fox à apporter un réel

9. Cabrero Mendoza Enrique, López Ayllón Sergio, « Quelles leçons tirer du gouvernement de Fox au Mexique ? », *Problèmes d'Amérique latine*, nº 64, printemps 2007 : 52.
10. « Personne ne mérite davantage le changement que les pauvres de notre pays » [« *Nadie merece más al cambio que los pobres en nuestro país* »]. Fox, Vicente, *Mensaje del Presidente Fox desde el Palacio Nacional*, México, 1ro de diciembre del 2000 ; <http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=13>.
11. *Idem*. Voir aussi Fox Vicente, *Mensaje a la Nación desde el Auditorio Nacional*, México, 1ro de diciembre del 2000 ; <http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=7>.
12. Annonce officielle de l'organisme effectuée le 23 août 2005 à Los Pinos à l'occasion de son second rapport sur la pauvreté au Mexique. Voir la publication de la Banque mondiale, *Generación de Ingreso*...
13. « Reducen probreza extrema 5.7 milliones de mexicanos : SEDESOL », *El financiero*, México, 10 de agosto del 2006. Cet article peut aussi être consulté sur le portail officiel de la Présidence de la République du Mexique ; <http://fox.presidencia.gob.mx/buscador/index.php?contenido=26430&pagina=1&palabras=pobreza>.
14. Cabrero Mendoza, López Ayllón, « Quelles leçons tirer du gouvernement de Fox au Mexique ? »... : 52.

changement[15]. À l'occasion du conflit post-électoral de l'été 2006, le *zócalo* de la ville de México se couvre des affiches des « camps de résistance » en appui à Andrés Manuel López Obrador (ex-candidat à la présidence du pays lors des élections du 2 juillet 2006 pour la coalition *Pour le Bien de Tous* chapeautée par le PRD), où Fox apparaît comme un « traître à la démocratie ».

Ainsi, au Mexique, le discours sur la pauvreté s'articule d'une part à la question de la violence et, de l'autre, à la notion du changement. Les statistiques sur la « violence » prétendent rendre compte de certaines facettes des « conditions de pauvreté ». Dans cette logique, le « changement » se mesure à l'évolution des données sur la pauvreté et sur la violence. L'énonciation des « conditions de pauvreté », limitée à la « mesure » (formelle ou informelle) de la violence, renvoie dès lors à des « conditions de vie » privées et individuelles. Dans cette perspective, le changement ne peut donc pas être social, pas plus qu'il ne saurait être politique. Sous Calderón, l'actuel président de la République, ce processus se renforce. L'ensemble de son discours est orienté vers la violence délictueuse. La priorité n'y est plus explicitement le combat contre la pauvreté – comme elle l'était chez Fox – mais plutôt le combat contre la délinquance et le crime organisé. Toutefois, s'y déploient les mêmes effets de contrainte. C'est-à-dire l'exclusion de tout référent social (et/ou politique) aux notions de pauvreté et de violence.

Écart et débordement des frontières discursives dans le parler ordinaire

À la lecture et à l'analyse d'entrevues réalisées au sein de quartiers paupérisés de la ville de México durant l'été 2006[16], la puissance opératoire de ces contraintes dans l'énonciation des « conditions de pauvreté » est évidente. Ces contraintes apparaissent dans des énoncés

15. Aviles Jaime, « La enjundia antifoxista, clamor en el ensayo de la marcha de la victoria », *La Jornada*, México, 25 de abril del 2005 ; <http://www.jornada.unam.mx/2005/04/25/007n1pol.php>.
16. Durant l'été 2006, plus de 60 entrevues ont été effectuées au Mexique au sein de milieux étudiants, des quartiers paupérisés de la ville de Mexico ainsi qu'en milieu rural. Ces entrevues ont été réalisées par Vanessa Molina (Ottawa), Pierre Beaucage (UdeM) et Cristina Oehmichen (UNAM). Tel que mentionné, le présent texte se concentre sur l'analyse des entrevues effectuées au sein des quartiers paupérisés de la ville de Mexico.

d'amélioration ou de détérioration des « conditions de vie » référant à des situations privées et individuelles. Toutefois, certaines brèches sont perceptibles dans les récits récoltés. En effet, le parler ordinaire tend parfois à déborder ou à s'écarter des frontières discursives du discours institué. Ainsi, le discours dominant de la pauvreté ne parviendrait pas à circonvenir complètement le parler ordinaire. Tout d'abord, l'énonciation orale ne semble pas obéir aux principes logiques qu'impose le discours articulé autour de la notion de changement. Ensuite, la répétition obsessive de certains termes et expressions-clés est révélatrice de la récurrence du besoin de « s'en sortir ». Enfin, bien que se déploie, au sein des entrevues, le caractère privé et individualisant des conditions de pauvreté du discours institué, on y observe néanmoins la référence au « statut de pauvre », c'est-à-dire à une condition socialement partagée.

Ces brèches sont ainsi révélatrices d'effets de violence dans le discours, marqué par un écart par rapport au discours institué, voire par un débordement des frontières fixées par celui-ci. Ce débordement, ce dépassement de l'imaginaire institué de la pauvreté au Mexique dans le parler ordinaire, devient ainsi particulièrement intéressant dans la mesure où il peut témoigner d'une violence qui ne serait pas encore sémiotisée – ou plutôt stabilisée. On ne parviendrait pas encore à lui attribuer un sens fixe, mais on peut déjà y percevoir un décalage par rapport au discours formalisé. Une déstabilisation de celui-ci.

Une temporalité ambivalente

Malgré la présence de la notion de changement articulée au sein d'énoncés d'amélioration ou de détérioration des « conditions de vie », il apparaît que le parler ordinaire ne semble pas complètement procéder au type d'évaluation objective des conditions qu'impose le discours institué. La mesure temporelle y apparaît nettement plus floue, ambivalente, voire contradictoire par moments. À tout le moins, elle semble échapper à la logique des chiffres et statistiques qui prétendent pourtant représenter la « réalité objective » des populations, dans ce cas-ci, celle des « pauvres ». Généralement, la notion de changement suppose la distinction temporelle entre un « avant » et un « maintenant » (ou un « après », selon les cas). Au Mexique, des voix s'élèvent pour affirmer que les choses ont changé (qu'elles se sont « améliorées » ou qu'elles ont « empiré »), d'autres soulignent que c'est toujours la même « chose », que « rien ne change jamais ». L'analyse des entrevues montre que les « choses » ne sont pourtant pas si simples. La configuration temporelle ne semble pas

totalement procéder d'une répartition logique. Les récits s'y trouvent plutôt déstabilisés par des temporalités ambivalentes, voire contradictoires. Les récits se succèdent dans l'articulation d'« avant », d'« après » et de « maintenant » qui demeurent flous et indéterminés. Cette articulation particulière exprime aussi un déboussolement par rapport aux lieux communs en lutte dans une configuration temporelle qui serait plus générale.

Cette ambivalence dans la structuration temporelle des différents récits peut être perçue autour de trois axes particuliers. Il semble s'y dessiner une lutte pour le sens, dans la mesure où aucun des éléments énoncés n'occupe une place dominante ou centrale dont la prévalence pourrait suggérer une frontière temporelle dans l'établissement d'une logique articulée à la notion de changement. Le premier axe temporel progresse du mieux vers le pire. Les interviewés racontent différents moments de leur vie qui vont en empirant, comme le montre le recours répétitif à des superlatifs relatifs (tels *le plus*, *le moins*, *le mieux*, *le pire*, entre autres). Un deuxième axe renvoie au découpage temporel général de l'ensemble des récits où un « avant » et un « maintenant » entrent en conflit pour la détermination de ce qui est « pire » et de ce qui est « mieux ». On y retrouve des énoncés selon lesquels « avant la vie était plus abordable » et maintenant « la vie est plus difficile » (906) ou, au contraire, où la période de l'enfance, plongée dans des conditions précaires, apparaît rétrospectivement comme extrêmement difficile alors que maintenant, « ça va quand même un peu mieux, on s'en sort ». Enfin, un troisième axe, sur lequel la tension entre un « avant » et un « maintenant » en conflit (tant de manière diachronique que synchronique), a pour effet d'annuler la contradiction : « les choses ne changeront jamais », « les choses ont toujours été comme ça et elles seront toujours comme ça » (908, 906).

« S'en sortir » : une ambivalence implicite

Au sein des différentes entrevues, l'élément le plus révélateur de cette temporalité ambivalente est le recours à l'expression « *salir adelante* » (qui signifie littéralement « sortir en avant » mais qu'on traduira par l'idée de « s'en sortir »). Elle appartient à une logique prescrite selon laquelle « chacun doit s'en sortir comme il le peut », en contraste avec l'image du « mauvais pauvre », c'est-à-dire celui qui n'a pas la volonté de surmonter les épreuves, image véhiculée implicitement dans le discours de la pauvreté de la Banque mondiale[17]. Cette expression peut donc *a priori*

17. Corten, « Le discours de la pauvreté de la Banque mondiale »… : 19.

entrer parfaitement dans la logique du discours institué de la pauvreté. Travailler, s'aider, s'entraider et être aidé sont des termes qui s'inscrivent comme la réponse « normale » et « normalisée » face à la pauvreté, face à la nécessité. Toutefois, « *salir adelante* » renvoie à une temporalité qui lui est propre, marquée par une certaine ambiguïté : « on s'en sort, c'est un peu mieux qu'avant », mais pourtant le processus de « s'en sortir » n'a pas de fin en soi.

L'expression laisse entendre une certaine résignation face à cette nécessité de devoir toujours s'en sortir. Et le fait que cette résignation soit répétée constamment suppose non seulement que la vie est très difficile (puisque l'on doit toujours s'en sortir) mais aussi qu'il s'agit d'une « réalité » incontournable. L'emphase excessive témoigne d'un débordement. Elle témoigne que quelque chose ne peut être contenu dans des termes définis ou au sein de représentations déterminées. Autrement dit, même si l'expression « *salir adelante* » s'articule autour de termes et d'énoncés précis, stabilisés empruntés au discours dominant sur la pauvreté, elle révèle plus fondamentalement la trace d'une temporalité ambivalente et contradictoire qui déborde de cette même logique : « on doit s'en sortir », « on s'en est sorti » mais « on doit toujours continuer de s'en sortir » puisqu'on ne s'en sort jamais complètement.

« Pauvre » et « pauvreté » dans le parler ordinaire

Lorsqu'il est employé, le mot « pauvreté » s'insère la plupart du temps au sein d'énoncés qui ne semblent pas questionner ce qui se pose comme l'ordre établi. Par exemple, « *et donc il y avait beaucoup de pauvreté* » (906, 908) ou encore « *d'autres s'en vont puisque en réalité ils ont des nécessités, pour la pauvreté* » (903) sont des types d'énoncés où la pauvreté est posée mais non questionnée. Elle apparaît comme une situation de fait, que l'on n'est pas en mesure de contester. En ce sens, dans les entrevues, le terme « pauvreté » s'insère au sein d'énoncés qui relèvent plutôt d'effets de violence conservatrice, celle du monopole légitime de la violence[18]. Ces effets de violence conservatrice dans le discours se perçoivent aussi dans l'usage de la notion de « nécessité », équivalent sémantique de « pauvreté ». Face à la nécessité, on doit

18. En référence à la définition wébérienne de l'État dans son rapport à la violence : « Nous entendons par État une "entreprise politique de caractère institutionnel" lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime ». Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1, 1995 : 97.

travailler, aider, être aidé et s'entraider, pour s'en sortir. Chacun de ces termes revient de façon marquée et répétitive dans l'ensemble des entrevues. La plupart du temps, ces répétitions concernent des formulations où les effets de violence conservatrice sont perceptibles à travers certaines marques discursives, tels les modalités déontiques (utilisation de verbes comme vouloir, devoir, falloir) et les verbes à l'infinitif. Par ces marques se révèlent les traces d'une « réalité » qui semble s'imposer d'elle-même, qui apparaît comme incontestable et incontournable.

Pourtant, l'analyse des entrevues révèle aussi une distinction entre les énoncés où l'on nomme la pauvreté et ceux où l'on se nomme comme « pauvre ». Déjà, dans ce dernier type d'énoncé, un certain écart face au discours institué est perceptible. Contrairement aux énoncés où l'on nomme la pauvreté, ceux où l'on se nomme comme « pauvre » laissent apparaître des marques de contestation de l'ordre établi. Ils relèvent donc plutôt d'effets d'une violence fondatrice, même si le principe d'ordre en lui-même n'est pas contesté. Ce qui est plutôt proposé, c'est un nouveau *topos*, un nouvel ordonnancement de la distribution des places. Généralement, ces traces, ces effets de violence fondatrice se perçoivent à travers les marques discursives que sont la négation – qui énonce implicitement ce qu'une situation devrait être mais qu'elle n'est pas – et par le fait de poser deux camps – les pauvres d'un côté et les riches de l'autre, comme dans l'énoncé « *on obtient plus d'aide des gens pauvres, on obtient plus d'aide des gens humbles que des riches* » (903). Plus précisément, en lien avec la version narrative de la pauvreté au Mexique, la marque la plus significative est celle du passage d'un sujet individuel à un sujet collectif menant à l'énonciation de conditions socialement partagées du « statut de pauvre ». Face à une contrainte d'énonciation individualisante de la pauvreté, s'érige un « nous les pauvres ». Bien que peu fréquente, l'apparition du « nous » témoigne en faveur de cet écart face au discours institué de la pauvreté et face aux effets de violence conservatrice déjà relevés.

Cette distinction entre les types de violence conservatrice ou fondatrice permet ainsi de questionner le rapport paradigmatique entre les termes « pauvres » et « pauvreté » posé par le discours institué. Au sein du discours institué de la pauvreté, ces deux termes apparaissent comme appartenant à une même classe sémantique. Ce sont des termes connexes référant à une représentation univoque d'une condition socio-économique donnée. Dans les entrevues, cette relation ne va pas de soi. S'y perçoit plutôt l'expression d'un écart à l'intérieur du réseau de signification dans lequel s'inscrit le discours institué de la pauvreté. Face à la contrainte énonciative d'individualisation des conditions de pauvreté, le « nous les pauvres » traduit plutôt une condition socialement partagée. Cependant,

en demeurant dans les termes de la pauvreté, ce « nous les pauvres » s'appuie sur les effets d'une violence conservatrice qui suppose une réalité incontournable de la pauvreté. La violence fondatrice doit s'appuyer sur la violence conservatrice afin de justifier un abus nécessaire, un changement des lieux communs, la « proposition » de nouveaux *topos*. À travers cet écart, la « réalité » n'apparaît plus totalement incontestable. Face à celle-ci, une autre configuration des choses se fait jour.

Conclusion

Au Mexique, l'imaginaire institué de la pauvreté qui se déploie dans les différents discours est balisé de deux façons. Un certain discours affirme et se félicite de la réduction de la pauvreté en brandissant des rapports officiels posés comme incontestablement représentatifs de la réalité du pays, statistiques à l'appui. Un autre discours dénonce le premier et le qualifie de « mensongé ». « Mensonge » d'un gouvernement qui se prétend démocratique mais qui n'a pourtant pas rempli ses promesses, ni répondu aux critères d'efficacité d'un gouvernement démocratique. En dépit de son caractère critique, le second discours se maintient, la plupart du temps, dans l'espace du discours institué et stabilisé par des mesures qualitatives et quantitatives de la pauvreté. Ce sont ces mesures qui servent, plus que tout autre élément, à soutenir ou à contester la « valeur » du « changement ». Ainsi, de part et d'autre, la pauvreté est mesurée dans son rapport au critère attendu d'efficacité du gouvernement mexicain au sein d'une démocratie qui, pour certains, se serait consolidée grâce à la stabilité du système politique[19] mais qui, pour d'autres, demeure un simulacre. Cependant, parallèlement à ces deux discours, dans le parler ordinaire, les récits de vie sont ponctués par ces moments où quelque chose déborde des frontières dans lesquelles les lieux communs tentent de retenir l'envolée des confidences.

En effet, tel que brièvement analysé ici à travers les récits composant les entrevues effectuées en milieu paupérisés de la ville de Mexico, le parler ordinaire semble parfois déborder des frontières discursives de

19. Parmi d'autres, on retiendra sur ce point les analyses d'Ilán Bizberg et Magali Modoux : Bizberg Ilán, « Succès et limites du nouveau régime politique mexicain », *Problèmes d'Amérique latine*, nº 50, automne 2003 : 9-35 ; Modoux Magali, « Mexique, la victoire de V. Fox à l'élection présidentielle de juillet 2000 », *Problèmes d'Amérique latine*, nº 40, janvier-mars 2001 : 3-30.

l'imaginaire institué de la pauvreté. La temporalité ambivalente structurant les récits semble révéler un débordement face à la contrainte de la mesure du changement. Débordement d'autant plus accentué par l'usage récurrent de l'expression « *salir adelante* », qui suppose aussi une lutte pour le sens par l'idée même de sa répétition constante. Par ailleurs, alors qu'au sein du discours institué de la pauvreté, la relation sémantique entre « pauvreté » et « pauvre » semble aller de soi, elle n'y apparaît pas de façon aussi évidente au sein des entrevues. La « pauvreté » y est posée comme un état de fait incontestable de la « réalité ». Être pauvre, par contre, semble plutôt supposer un certain statut socialement partagé. Ainsi, à la contrainte énonciative cherchant à reléguer les conditions de la pauvreté à la sphère privée et à affirmer leur caractère individuel, le parler ordinaire semble répondre par un certain écart, un « nous », témoignant d'un effet de violence fondatrice.

À ce discours sur la pauvreté est lié celui sur la violence. La mise en relation des deux notions centrales s'y déployant suppose l'affirmation implicite que les « pauvres ont davantage tendance à être violents ». Cachée sous la prétention à la neutralité et maintenue dans l'objectivité des statistiques, cette normativité mène beaucoup plus loin que le jugement discriminatoire qui apparaît d'emblée. Au-delà du fait qu'elle alimente la paranoïa[20] de la violence en menant à la délimitation de zones et quartiers dangereux qui s'avèrent, la plupart du temps, être aussi les quartiers les plus paupérisés, elle prétend à un rapport univoque à la violence. Un rapport où la violence ne peut être légitimement comprise que dans les termes prescrits par le discours institué. L'espace pour nommer la violence s'en trouve sérieusement réduit[21]. Et cette réduction ne fait pas qu'occulter ce qui pourrait potentiellement être nommé comme d'autres rapports de violence. La restriction du rapport à la violence à son statut individuel et privé permet de se prémunir contre l'éventualité d'une autre légitimité de la violence, qui pourrait être sociale, voire politique. Or, ce que le parler ordinaire révèle, c'est justement cette possibilité, du surgissement d'un nouveau sens. Face à la puissance opératoire du discours institué de la pauvreté et de la violence, une lutte de sens apparaît.

20. André Corten, « Introduction », *supra*, p. 19 *sq*.
21. Encore une fois, ce processus se renforce particulièrement depuis l'arrivée au pouvoir de Felipe Calderón le 1er décembre 2006. Le discours de Calderón se caractérise en effet par la réduction de tout type de violence à la seule violence délictueuse.

11

L'Argentine : une posture d'attente

Vanessa MOLINA*

L'image d'une nation grande et fière, qui, exception faite de ces quatre dernières années, stagne depuis longtemps. L'image d'un dirigeant fort, auquel revient le pouvoir de décider seul en temps de crise, mais qui néanmoins peut et doit être renversé par le mouvement populaire si nécessaire[1]. L'image d'une vie pénible, dont la difficulté est la norme. Toutefois, cette vie est si lourde à porter que l'on doute une fraction de seconde : peut-elle vraiment durer ainsi encore longtemps ? Non, cette vie de malheur, un jour changera. Voilà le type d'images à double tranchant, rassemblant en leur sein des propositions de prime à bord contradictoires, qui marquent l'imaginaire argentin.

Ce texte analyse la troisième image, celle du cours des choses, de la vie. Il s'efforce de montrer, à partir de quatre récits de vie recueillis dans des quartiers paupérisés de la Province de Buenos Aires au cours de l'été 2006, que les gens racontent leur existence en mettant l'accent sur deux points. D'un côté, cette vie apparaît remplie d'obstacles et de douleurs qui se produisent sans doute pour une raison normale : c'est comme ça, point final, inutile de chercher plus loin. D'un autre côté, on refuse de croire qu'il n'y a pas d'issue. Un jour, les choses seront différentes ! Cette cohabitation de la résignation et de l'espoir est interprétée à partir d'une

* École d'études politiques, Université d'Ottawa.

1. Corten André, Molina Vanessa, Chiasson-Lebel Thomas, « Imaginaires religieux et politiques en Amérique latine. Les contours des renvois de signification », *Horizontes anthropologicos*, vol. 13, n° 27, jan.-jun. 2007 : 253-280.

typologie précise d'effets de la violence[2]. Elle indique simultanément une violence conservatrice et une violence fondatrice dont la tension se résout par une posture générale d'*attente*.

Conservation de l'état des faits

Les « effets de violence » qui ont été identifiés dans ce livre à partir d'une étude théorique, et méthodologique, dans la mesure où des marques discursives permettent de cerner ces effets de violence dans du matériel empirique, se produisent à l'égard d'*imaginaires politiques*. Dans cette perspective, la violence étudiée n'est pas uniquement celle qui a lieu sur le plan physique (par exemple, la répression policière, les coups entre conjoints), ni structurel (par exemple, la violence de la discrimination exercée par des institutions économiques ou gouvernementales envers certains groupes sociaux). Sont également étudiées les manières dont les gens rapportent les représentations qu'ils se font des rapports de force et qui, selon les cas, produisent divers effets de violence. On se représente des forces, en relation mutuelle, en les articulant selon un principe de rangement, d'ordonnancement. Il s'agit d'un ordre global qui embrasse plusieurs « catégories » au sein d'un tout (par exemple, la gauche, la droite, le centre). Ce rangement global des forces est au cœur des imaginaires politiques. Il y a différents « effets de violence » selon les manières d'énoncer le principe de rangement et, par le fait même, de se rapporter à lui, de se positionner par rapport à lui. Pourquoi parler d'effet de violence ? Parce que chaque principe de rangement légitime des moyens de contrainte. Se rapporter au rangement, c'est aussi se rapporter à cette tangence à la violence.

L'un des effets de violence identifiés implique la conservation obligée du principe de rangement énoncé. Dans le cas des entrevues réalisées en Argentine en 2006 dans les quartiers paupérisés, l'effet conservateur qui se dégage des récits ne concerne pas un ordre de rangement estimé légitime ou favorisant des intérêts considérés prioritaires. Il concerne plutôt un état de fait, une situation globale dans laquelle l'interviewé se trouve. La manière d'énoncer cette situation laisse entendre qu'elle sera maintenue telle quelle pour les temps à venir simplement parce qu'elle semble aller de soi, parce qu'elle semble être naturelle ou, plus encore, parce qu'elle semble être la seule situation possible.

2. Corten André, « Introduction », *supra*, p. 19 *sq*.

Deux marques discursives récurrentes produisent un tel effet conservateur. La première se révèle dans la présence considérable d'adverbes et de verbes déontiques (du grec *deontos* : devoir). Ces derniers donnent une portée normative aux énoncés, qui ne sont plus simplement descriptifs. Les déontiques indiquent que ce qui est raconté *doit* être ainsi et non autrement. L'effet de conservation vient du fait que le « devoir être ainsi » sous-entend un « devoir demeurer ainsi ». Si les choses doivent se passer ainsi, pourquoi les changer ? Plus encore, le caractère normatif des assertions donne l'impression que rien n'autorise à changer le cours des choses. Cette irréfutabilité provient de la manière de formuler les énoncés, de leur modélisation, et non d'une argumentation approfondie, développée longuement, comme le montrent les exemples suivants :

> « La vie est comme ça, vous voyez. **Normalement**, c'est comme ça que ça se passe, non[3] ? ».
>
> « Mais bon, ce sont des choses qui **devaient** arriver[4] », « mais bon, ça devait se produire[5] ».

---

3. « Je me suis marié, j'ai divorcé et j'y arrive. **Et la vie est comme ça vous voyez**, parce que, parce que je me suis uni à une fille, une fille du Chaco. **Normalement c'est comme ça que ça se passe non** ? ». [« *Me case, me divorcie, y alla llego.* ***Y asi es la vida vio****, porque, porque me junte con una chica, una muchacha del Chaco y nacieron tres chicos. Despues bueno, agarramos para aca, y agarramos para aca.* ***Normalmente, no ? Y asi se hace*** »].
4. « Ma sœur disait que c'était la faute de ma mère, mais il résulte que ma mère ne nous a pas abandonnés, mais qu'ils nous ont enlevés à elle parce que, parce que ma mère avait un petit problème mental, alors elle avait un handicap, alors elle était, elle n'était pas dans des conditions pour, pour nous avoir, et bon, mon oncle, heu, a envoyé l'assistance sociale et tout, et à travers tout cela ils nous ont amené à l'école. (Silence). **Mais bon, ce sont des choses qui devaient arriver** ». [« (...) *mi hermana le echaba la culpa a mi mama pero resulta que, que mi mama no nos abandono a nosotros sino que nos sacaron del lado de ella por, porque mi mama tenia un pequeño problema mental, entonces tenia un retrazo, entonces era, no estaba en condiciones de, de tenernos, y bueno, mi tio, eee, mando asistencia social y todo, y a traves de todo eso nos llevaron a la escuela (silence)* ***pero bueno fueron cosas que tuvieron que pasar*** »].
5. « Par exemple, il y a peu de temps j'ai eu un problème avec mon enfant, heu, un enfant le molestait, depuis le début de l'année et, bon, il le disait à la maîtresse et moi aussi je lui disais à la maîtresse que cet enfant molestait, molestait, pesait lourd et, bon, mon enfant s'est fâché et l'a, l'a frappé, chose que, nous, on lui dit de ne pas faire, mais il ne peut pas non plus passer pour un sot, **mais bon, il a fallu que ça se passe** ». [« *Por ejemplo, hace poquito tuve un problema con mi nene e, le molestaba un chico que, de principio de año y bueno el le venia diciendo a la maestra y yo tambien le venia diciendo a la maestra que este chico molestaba, molestaba, cargaba y, bueno mi nene se le enojo y le, le pego, cosa que nosotros le decimos que no tiene que hacerlo pero tampoco puede pasar por tonto,* ***pero bueno tuvo que pasar*** »].

> **Logiquement, de fait**, les autorités sont là pour faire... pour qu'on soit obéissant envers les autorités[6].

La deuxième marque discursive prépondérante, dont l'effet est de faire sentir que les choses demeureront telles qu'elles sont, implique la répétition des formulations du type : « rien de plus », « rien d'autre » (*nada mas*). Les dérivations sont multiples : « ensuite rien de plus » (*después nada mas*), « mais rien » (*pero nada*), « ensuite rien » (*despues nada*), « rien de plus que cela » (*nada mas que eso*), « rien, rien, rien de plus que cela » (*nada, nada, nada mas que eso*). L'effet de violence conservatrice découle de la réduction des possibles que produit le *rien*. En dehors, au-delà, à côté de ce qui se passe, de la situation dans laquelle on se trouve, il n'y a rien ; c'est le vide, le néant, aucune alternative n'est envisageable. Si la répétition du *rien*, sur le plan du propos, réduit les possibilités de concevoir autre chose, sur le plan de l'effet discursif, il met un terme à l'échange. Il marque une fin, une coupure ; il clôt fermement et abruptement l'énonciation.

Cette répétition du syntagme « rien d'autre » a également pour effet un certain brouillement du sens que l'on peut attribuer à ce que l'interviewé énonce. Autrement dit, en terminant ses interventions fréquemment par rien d'autre, rien de plus, l'énonciateur plonge celui qui l'écoute dans l'interrogation, la confusion. Que veut-il dire par là ? Cela indique-t-il qu'il y a effectivement autre chose, dont la personne ne veut pas parler ? Est-ce qu'elle ne veut pas en discuter ou bien les mots lui manquent-ils ? Cette dernière hypothèse d'interprétation persiste particulièrement car les répétitions des mêmes termes, tout comme les silences, transmettent à l'intervieweur une émotion, un malaise, une façon d'engager à passer rapidement à la question suivante. Si la personne devait continuer à parler, elle se trouverait peut-être dans une situation émotionnelle impossible. On serait alors, selon la typologie présentée dans l'introduction, dans un effet de violence d'urgence (d'état d'exception).

Si l'on continue dans cette voie interprétative, l'effet de la répétition peut également conduire à annuler, ou du moins à suspendre, le sens de ce

---

6. « **Logiquement, de fait, les autorités sont là pour faire, pour qu'on soit obéissant envers les autorités**. Ainsi, quoi qu'il nous arrive, nous allons vers eux. Que ce soient un juge, un législateur ou la police, non ? Bien que nous n'ayons pas entièrement confiance. Mais bon. S'il arrive quelque chose, on va demander, secours, à eux, pour de l'aide, non ? ». [« ***Logicamente de hecho las autoridades estan para hacer, para que uno sea obediente a las autoridades.*** *Asi que cualquier cosa que nos surja, acudimos a allos no. Ya sea a un juez, aun legislador, o a la policia, no. Aunque no, no, no tengamos enteramente confianza pero bueno. Nos pasa alguna cosa... vamos a pedir, socorrer, a ellos por ayuda, no?* »].

qui est dit. Dans ce cas, la marque discursive de la répétition impliquerait, non pas une conservation du principe de rangement des faits (principe de rangement selon lequel les faits sont aléatoires ou nécessaires, normaux ou anormaux), mais plutôt une négation de tout principe définitif de rangement. Or l'emploi de la formulation « rien de plus » n'est pas *obsessive* dans l'ensemble des entrevues de l'Argentine, ce qui limite la possibilité de l'interpréter en termes de négation de tout principe de rangement[7]. La formulation est présente, certes, mais non frénétique. Et surtout, le « rien d'autre » a une portée propositionnelle singulière, ne pouvant être ignorée lorsque l'analyse traite les différentes manières de se rapporter aux représentations des rapports de force. En fin de compte, le « rien d'autre » implique que la situation globale dont il est question ne peut être autrement ; il indique qu'on ne voit pas du tout comment la contester, elle est simplement la seule à pouvoir être. Ensuite, il n'y a, littéralement, rien d'autre.

La refondation des manières de faire

Un effet de violence fondatrice se produit lorsque les marques discursives du récit indiquent le passage d'un ordre de rangement politique global, à la base des représentations que l'on se fait des rapports de force, à un autre. Ce passage prend, la plupart du temps, la forme d'une opposition entre *topoï* (l'opposition entre le près et le loin, le grand et le petit, le haut et le bas). Le passage exige un abus nécessaire et se justifie par une *deixis*, un scénario fondateur. En passant d'un principe de rangement à un autre – d'un principe lointain dans l'histoire à un autre plus proche, qui nous ressemble plus, par exemple – on (re)fonde le principe de rangement.

Un tel passage d'un ordre nié à un ordre refondé a lieu dans plusieurs entrevues effectuées dans les quartiers paupérisés argentins. En même temps qu'ils soulignent à grands traits que « la vie est comme ça », les interviewés refondent l'état des faits en affirmant en toutes lettres, quelques minutes plus tard, que les choses peuvent (doivent même) changer, qu'on peut faire quelque chose. La promptitude et la conviction avec laquelle ils soutiennent l'idée du changement, en contraste avec la tiédeur, voire l'ironie, des répondants d'autres pays latino-américains questionnés sur ce même thème, méritent qu'on s'y attarde. Au Salvador

7. Corten, « Introduction », *supra*, p. 19 *sq*.

par exemple, la très grande majorité des interviewés, tant catholiques qu'évangéliques, de zones paupérisées tant urbaines que rurales, soutiennent sans hésitation que rien ne peut faire changer les choses (surtout pas la politique !). Le contraire n'est avancé presque exclusivement que par les étudiants. Chez les répondants paupérisés, tout au plus, c'est *peut-être* Dieu qui peut modifier la situation[8]. Le Salvador et l'Argentine sont très différents sur biens des plans (géographiquement, historiquement, démographiquement, économiquement). Or il est intéressant de les comparer, dans la mesure où les interviewés des deux pays rencontrés lors des enquêtes de terrain effectuées en 2006 par l'équipe du GRIPAL sont, un peu par un effet du hasard, presque aux deux tiers évangéliques. Si les évangéliques salvadoriens sont profondément persuadés que les choses ne changeront pas, et s'entendent sur ce point avec les répondants catholiques, les évangéliques argentins offrent un contraste avec le statisme, la passivité, le conservatisme (dans le sens traditionnel du terme) qui marquent à première vue les courants évangéliques : la vie est ainsi, cela doit se produire mais, attention, les choses doivent quand même changer.

La possibilité de changement, telle qu'énoncée par les interviewés argentins de quartiers paupérisés, prend diverses formes. La plus frappante est sans doute celle du millénarisme. L'avènement du règne de Dieu sur la terre marquera le début d'une nouvelle ère, un changement drastique par rapport à ce que l'on connaît. Comme le montre l'extrait suivant, ce moment à venir implique le passage d'un *topoï* pluriel (plusieurs gouvernements qui se succèdent dans l'histoire, plusieurs points de vue concernant la paix et la sécurité des hommes) à un *topoï* unitaire (le règne de Dieu qui supplantera tous les autres). Il implique aussi le passage d'un *topos* temporel (ici et maintenant) à un *topos* intemporel (pour toujours).

> Ce fut comme ça à travers l'histoire, en ce qui concerne la gouvernance que l'homme a choisie, parce que nous savons que tout ceci, l'homme lui-même l'a choisi. Avec un vote, on les choisit *eux*, non ? Mais à travers l'histoire, bon, plusieurs ont été changés, d'autres sont morts, et ont été remplacés par d'autres. Alors il n'y a jamais un point de vue fixe en ce qui concerne comment faire les choses pour que les gens soient en paix et en sécurité. Pour cela Jésus lui-même a dit que le règne de Dieu va

8. Exemple typique : Croyez-vous que les choses peuvent changer ?
— Ici rien (silence), bon, peut-être Dieu peut changer quelque chose, mais...
[« *¿Cree que las cosas pueden cambiar? Aqui, nada... bueno talvez Dios puede cambiar algo, pero*...].

> supplanter tous ces gouvernements et lui-même va y substituer son règne pour des temps indéfinis[9].

La marque discursive qui signale une refondation du principe de rangement des forces en présence consiste ici en la dénonciation d'un « eux » (ceux qui veulent gouverner). C'est à eux que se substituera à tout jamais le règne unitaire de Dieu.

L'abus nécessaire à cette refondation est rarement formulé dans les termes d'une violence apocalyptique commandée par le Tout-puissant. Il prend plutôt la forme d'une endurance forcée, d'un alanguissement auquel on ne peut échapper : il faut endurer les temps actuels, car les maux et les dangers omniprésents (drogues, guerres, misère, criminalité) annoncent la fin du monde, parce qu'au bout du calvaire se produira enfin un grand renouvellement[10]. Certes, l'énoncé du type « la Bible a raison ; ce qui se produit dans l'actualité fait partie des signes de la fin du monde » est récurrent dans le discours des interviewés évangéliques de tous les pays étudiés. Il l'est notamment chez les répondants salvadoriens, qui mettent alors l'accent sur le « ça va mal, c'est la fin ». Dans un tout autre état d'esprit, les répondants argentins semblent accentuer davantage l'idée selon laquelle « c'est le signe d'un prochain nouveau départ ».

La possibilité d'un changement à travers une refondation prend tout de même d'autres visages que celui de la fin des temps. Certaines fois, elle est liée à l'éducation et aux « campagnes de sensibilisation », d'autres fois, non moins courantes pour ce qui est des entrevues en Argentine, elle est liée à l'État, au travail que celui-ci peut créer. La section suivante présente un condensé d'exemples de ces autres voies de changement.

---

9. Version originale : « *No, y asi fue a traves de la historia, en cuanto a, a la gobernacion que el hombre eligio, porque sabemos que todo esto lo eligio el mismo hombre. Uno por un voto los elige a ellos, no... Pero a traves de la historia, bueno, muchos han sido cambiados, otros han muerto, y fueron sustituidos por otros, entonces nunca hay una mente fija en cuanto a como realizar los asuntos para que la gente este en paz y seguridad. Por eso mismo Jesus dijo que el reino de Dios va a suplantar todos estos gobiernos, y el mismo va sustituir para tiempos indefinidos* ».
10. L'extrait suivant illustre bien l'abus nécessaire à la (re)fondation entendu en termes d'endurance : « Bon, parfois quand des choses arrivent, par exemple ce qui s'est passé en 2001, qui est ce que nous-mêmes on a vécu, mais beaucoup de gens ont vécu des choses en 33, en 45. Cela nous fait penser que ce que la Bible dit, qu'elle dit la vérité, non ? Ce sont des événements auxquels ont s'attend, mais sans peur... parce que, parce que Jésus a dit quand vous verrez se produire ces choses, votre libération sera plus proche. Alors, plus il y a des choses qui se produisent, c'est là que plus vite peut se produire quelque chose de, de transcendantal, non ? Comme, comme qu'apparaisse le règne de Dieu... ici sur la terre, non ? ».

Conservation et refondation simultanées : la posture de l'attente

Le résultat de cette cohabitation entre effet de violence conservatrice et effet de violence fondatrice est une « posture de l'attente ». Autrement dit, en s'inspirant du parler ordinaire pour dépeindre cette posture, on conclura que : il n'y a rien à faire, les choses sont comme ça... mais ça ne peut pas durer éternellement, elles vont un jour ou l'autre changer. En répondant à trois questions successivement posées (« Pensez-vous que le gouvernement actuel a changé ou changera quelque chose dans votre vie ? », « Dans les moments difficiles, qui peut vous aider de la meilleure manière ? et « Pensez-vous qu'il est juste qu'on vous aide ? ») l'une des interviewées enchaîne visiblement l'un et l'autre des effets de violence (refondateur et conservateur), ainsi que l'idée d'« un jour prochain », dans lequel elle a confiance, un jour où les choses iront mieux.

> Oui, j'aimerais qu'il [le gouvernement] génère plus, plus d'emploi, qu'il fasse des usines, des choses pour que les femmes qui sont seules avec des enfants à charge et auxquelles, auxquelles le père ne donne pas les pensions, qu'il puisse, heu, générer de l'emploi pour les femmes, parce que vraiment je vais très mal et il n'y a pas d'emploi. [...] Et je pense que, que, parfois, quand on est angoissé ou très déprimé, moi je demande à Dieu qu'il me sorte de tout ceci, mais il n'y a personne qui peut m'en sortir, je demande à Dieu seulement, mais... parce que... pour mes enfants, que Dieu les aide beaucoup, mais... je crois que Dieu ne va pas m'abandonner autant, qu'un jour je vais avoir un bon travail pour que... je ne veux pas tout d'en haut, comme ça qu'on me donne et me donne, je veux le gagner [...] On a tous droit à une vie digne et ceux qui sont dans les postes de gouvernants, peu importe lequel, ont le devoir et l'obligation, eux, d'aider les gens qui en ont besoin et moi je ne reçois aucune aide[11].

11. Version originale : « *Si a mi me gustaria que genere mas, mas empleo que hagan fabricas, cosas para que las mujeres que estamos sola con hijos a cargo que, que el padre no se ocupa de pasar cuotas este, que nos puedan e, generar empleo para las mujeres, porque no realmente la estoy pasando muy mal y no hay empleo. [...] Y yo creo que, que a veces uno cuando esta angustiado o esta muy deprimido, yo le pido a dios que me saque de todo eso, pero no hay ninguna persona que me lo pueda sacar, yo le pido a dios no mas pero, este, porque no...para mis hijos que dios les ayude mucho pero, yo creo que dios no me va a desamparar tanto que, que algun dia voy a tener un buen trabajo para que... yo no quiero todo de arriba asi que me den y me den, quiero ganarmelo [...] porque todos tenemos derecho a una vida digna y los que están en puestos de intendentes de los que sea tienen el deber y la obligación de ayudar a la gente que necesita y yo, yo no estoy recibiendo ninguna ayuda, solo una casilla me van a dar* ».

L'enchaînement des propositions est limpide : « J'aimerais que ça change », « Ça va très mal », « Je demande à Dieu que ça change », « Personne ne peut me sortir d'ou je suis », « Dieu ne me laissera pas tomber », « Un jour ça va aller mieux », « Les gouvernants ont le devoir d'aider les gens ». La posture d'attente découle de ces propositions contraires explicitement posées, elle les synthétise et leur donne un référent (un sens) global.

La position d'attente qui donne une cohésion à ce discours procède d'une contradiction entre des opinions avancées clairement par le même énonciateur. Ce choc d'opinions contradictoires ne doit pas être confondu avec ce qui est appelé, dans l'introduction de ce livre et dans le chapitre d'analyse d'un roman salvadorien[12], un « écart d'expression ». Si la posture de l'attente caractéristique des récits de vie recueillis dans les quartiers paupérisés argentins et la notion d'écart d'expression partagent l'idée d'une cohabitation entre des éléments qui ne coïncident pas, qui divergent, ce qui s'entrechoque lors d'un écart d'expression, ce ne sont pas deux assertions explicites, mais bien une proposition posée comme vraie et l'esthétique de l'expression qui la supporte. Ce qui s'entrechoque c'est, brièvement parlant, le fond et la forme d'un phénomène expressif. Dans le cas des entrevues de l'Argentine, la tension n'est pas au niveau de ce qui est dit par rapport à la modélisation, à la texture des énoncés qui le disent ; elle est au niveau de deux propositions ouvertement adverses.

Conclusion

Cette posture de l'attente, qui résout une incongruité entre des manières opposées de se rapporter aux représentations des rapports de force, concorde avec la caractérisation faite de l'Argentine lors d'analyses précédentes du GRIPAL[13]. Dans le cadre d'une analyse comparative de cinq pays d'Amérique latine (le Mexique, le Brésil, le Venezuela, le Chili et l'Argentine) consistant à mettre en parallèle les réponses obtenues, selon les pays, à partir d'une enquête d'opinion constituée de 97 questions à choix de réponses (en accord ou en désaccord), le profil de l'Argentine comportait la tension suivante : les Argentins paupérisés étaient les plus

12. Molina Vanessa, « Des fourmis et des morts-vivants. L'imaginaire politique d'un siècle d'ogres », *infra*, p. 337 *sq*.
13. Voir Corten, Molina, Chiasson-Lebel, « Imaginaires religieux et politiques en Amérique latine. Les contours des renvois de signification »...

nombreux, par rapport aux autres pays, à répondre qu'il faut un président fort, qui doit choisir *seul* lors des situations d'exception. L'assertion cadre avec un culte présidentiel de type populiste gravitant autour de la ressemblance entre le président et les gens ordinaires. Mais, en même temps, les Argentins étaient aussi les plus nombreux à dire qu'« aujourd'hui le mouvement populaire serait capable de renverser une dictature ». Le peuple du pays des présidents forts est, encore aujourd'hui, celui qui sort dans la rue pour renverser le président de la Rúa. Se font ainsi écho les résultats de cette comparaison entre pays, sur la base de matériel quantitatif, et les résultats de l'analyse discursive, sur la base de récits de vie. D'une part, selon les réponses aux enquêtes d'opinion, les gouvernants doivent être forts, mais on peut les renverser s'il le faut ; d'autre part, selon les récits de vie, les choses sont comme ça – difficiles – elles doivent se passer ainsi, mais elles peuvent changer... certainement, un jour.

12

Pérou : oublier ou ne plus oublier, un dilemme insensé ?

José Antonio GIMÉNEZ MICÓ*

« La mémoire est le refuge incandescent d'un non
qu'on rendra un jour sans retour ».
André Corten, *Journal en souffrance*[1].

Dans mon article sur *La hora azul* d'Alonso Cueto[2] – « Oublier ou ne plus oublier : au-delà de la "mémoire salvatrice"[3] ? », – je conclus que le trait caractéristique de l'imaginaire institué au Pérou qu'est la « mémoire salvatrice[4] » (pour employer l'expression fort pertinente de Carlos Iván Degregori), ou « amnésie » volontaire des actions et exactions des forces de l'État des années Fujimori, aurait cédé sa place à une remémoration instituée « *light* » de ces atrocités demeurées impunies, fondée sur le *topos* de « l'état d'exception ». Cette nouvelle tendance de récupération *ma non*

---

* Concordia University.

1. Montréal, Fides, 2006 : 147. Publié en France sous le titre *Planète misère. Chroniques de la pauvreté durable*, Paris, Autrement, 2006.
2. Cueto Alonso, *La hora azul*, Barcelona, Anagrama, 2005.
3. Voir *infra*, p. 329 *sq*.
4. Degregori Carlos Iván, « Introducción », in Degregori Carlos Iván (coord.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003 : 15-26.

troppo de la mémoire serait partielle car elle refoulerait la réparation, aussi bien symbolique que matérielle, qui devrait s'ensuivre. Cette récupération partielle – voire partiale – figerait en effet les victimes dans le statut éternel de victimes en leur refusant toute possibilité de devenir des acteurs de leur propre avenir. La phrase *Eso nomás quieren* (= ce qu'ils veulent n'est que *cela* et *rien d'autre* : qu'on les écoute raconter leurs souffrances) serait symptomatique du refus de l'imaginaire institué post-Fujimori d'aller jusqu'au bout de la logique de remémoration, car celle-ci pourrait ébranler les fondements d'un imaginaire institué toujours prêt à produire et reproduire de l'homogène : de l'UN. Les victimes du « *sasachakuy tiempo* » (les « années de la violence sociopolitique »), celles qui n'ont jamais fait entièrement partie de l'UN, ont certes été écoutées, oui, mais pourvu qu'elles restent uniquement des *victimes*. On leur accordera, tout au plus, le statut de *témoins* d'une situation jugée inacceptable, oui, mais inévitable et, surtout, *passée* (lire *close*, *terminée*). Autrement dit, ces « anciennes » victimes demeureront des objets – des non-sujets – d'une destinée tragique mais, d'une certaine façon, « normalisée » – la tragédie est par définition inévitable. Parlez du passé tragique et, surtout, révolu et on *vous* écoutera, on *vous* plaindra, on pleurera même *avec vous* ; mais oubliez *(encore l'oubli !)* de faire des propositions d'avenir : tout comme le temps présent, l'avenir, lui, continue, encore et pour toujours, à *nous* appartenir.

Eso nomás quieren… Sérieusement ? Ce n'est pas tout à fait ce que j'ai constaté lors de mon séjour en avril 2007 à Huamanga, la capitale du Département d'Ayacucho (celui qui a été le plus frappé par la guerre sale entre le Sentier Lumineux et les forces de l'État pendant les années 1980 et 1990[5]. Je suis allé au Musée de la Mémoire de Huamanga, inauguré par l'ANFASEP (l'Association Nationale des Parents des Séquestrés, Détenus et Disparus du Pérou) en 2005 sans aucune aide du gouvernement péruvien. Mme Elena Gonzales, guide et membre de l'ANFASEP, qui m'a fait visiter le musée, m'a raconté non pas son histoire particulière, comme le font les vieillards de *L'heure bleue* – ceux qui « ne veulent que cela et rien d'autre » – mais l'histoire des vingt années de violence et, par ricochet, celle de la résistance de l'ANFASEP. Elle m'a également parlé de l'histoire de lutte de l'association. Les membres de l'ANFASEP veulent, bien sûr, récupérer les dépouilles de leurs êtres chers (à la différence du groupe armé Sentier Lumineux, les militaires avaient l'habitude de faire disparaître les cadavres de leurs victimes). Ils veulent, ou plutôt ils exigent la vérité, la justice, la réparation. Mais ils n'en restent pas là. Ils

5. Voir la note 5 dans Giménez Micó José Antonio, « Oublier ou ne plus oublier : au-delà de la "mémoire salvatrice" ? », *infra*, p. 331.

continuent à remémorer l'inacceptable qu'ils ont vécu et à refuser l'inacceptable qui est toujours là. Leur musée n'est pas un cimetière d'objets démodés, leur mémoire ne reste pas non plus accrochée au passé. À la différence du rapport officiel de la très officielle Commission de la Vérité et de la Réconciliation, leur mémoire n'est pas une affaire rangée et classée pour les siècles des siècles, elle est bien vivante. Jusqu'au point que beaucoup d'enfants des victimes, qui ont été accueillis par l'ANFASEP lorsqu'ils sont devenus orphelins, rejoignent maintenant les rangs de l'association.

L'ANFASEP, fondée en 1983 (peu de temps après le début de la lutte armée), constitue une sorte d'avant-garde, somme toute assez minoritaire, de la bataille pour la reconnaissance des droits de ceux et celles qui ont le plus directement souffert les « années de la violence ». Il ne semble pas y avoir, au Pérou, de mouvements de masses semblables à ceux que connaissent d'autres pays andins, comme l'Équateur ou la Bolivie ; des mouvements paysans, et particulièrement des *cocaleros*, s'opposant parfois farouchement aux mesures gouvernementales, mais il est difficile d'envisager la possibilité d'un mouvement de protestation étendu et encore moins d'une alternative politique issue de ces mouvements. On peut se demander jusqu'à quel point la position critique et active de l'ANFASEP traduit une émergence, ne serait-ce qu'embryonnaire, d'un imaginaire instituant *autre*, plus inclusif, dans la population d'Ayacucho, notamment parmi les plus démunis, ceux qui ont le plus tragiquement enduré cette période extrêmement pénible de l'histoire péruvienne.

J'essaierai de répondre à cette question à travers l'examen des entrevues effectuées en avril 2007 au Département d'Ayacucho. Au total, nous en avons réalisées trente : dix en milieu rural, auxquelles je me référerai plus bas ; dix avec des étudiants, réalisées par Tania Edith Pariona Tarqui, une étudiante de l'U. San Cristóbal de Huamanga ; et dix autres en milieu urbain paupérisé, réalisées par Demetrio Mendoza Ventura, étudiant de la même institution. À l'instar du projet collectif du GRIPAL, appliqué dans dix autres pays latino-américains[6], je me suis concentré sur deux entrevues pour chacune des deux premières catégories et trois autres pour la dernière, celle des habitants des zones paupérisées de Huamanga, tout en tenant compte *grosso modo* du reste des entrevues.

Obtenir dix entrevues parmi la population rurale (à Vilcashuamán, localité située à environ 120 kilomètres de Huamanga, ce qui équivaut à quatre heures d'autobus sur un sentier de terre) a été un travail ardu. Même si l'intervieweur – et responsable de l'équipe locale d'assistants –, l'artiste et éducateur social Wari Zárate, est originaire d'une communauté

6. Corten André, « Introduction », *supra*, p. 19 *sq*.

près de Vilcashuamán et, même s'il a tout naturellement employé la variété locale du quechua lors des premiers contacts (en fait, plusieurs interviews se sont déroulées, partiellement ou totalement, dans cette langue), la plupart des personnes sollicitées étaient plutôt réticentes à engager l'entretien. Les souvenirs des atrocités commises aussi bien par le Sentier Lumineux que par la police et l'armée il n'y a pas si longtemps n'y étaient peut-être pas pour rien. En fait, ces souvenirs douloureux ont refait surface au cours de plusieurs entrevues, jusqu'au point où Wari a dû en interrompre certaines afin de soulager certains informateurs extrêmement émus.

L'intervieweur des zones paupérisées urbaines a également rencontré des problèmes, ceux-ci d'un autre genre : les habitants des *pueblos jóvenes*, venus pour la plupart de la campagne il y a dix, vingt ans (beaucoup d'entre eux fuyant les zones de guerre à l'époque), occupent en effet depuis des années des terres appartenant légalement à des propriétaires privés – voilà pourquoi on appelle populairement ces zones suburbaines des *invasiones*. Des litiges sont en place pour les déposséder de leurs habitations. Certains leaders communautaires, recherchés par la police, restent introuvables. Des rumeurs de délations, d'agents de police sous couverture, d'espions à la solde des propriétaires courent les rues. Cette atmosphère très lourde fait en sorte qu'il y a beaucoup de suspicion à l'égard de quiconque veut interviewer les habitants de ces quartiers.

Ces circonstances ponctuelles expliquant une certaine méfiance des résidants ruraux et des habitants des *pueblos jóvenes* s'inscrivent en fait dans un cadre beaucoup plus large d'exclusion (de violence économique, structurelle, symbolique, pour mentionner des notions employées par le GRIPAL dans son projet de recherche) qui remonte aux temps de la colonie, exclusion perpétuée jusqu'à maintenant. Il n'est pas étonnant que le rapport des autochtones et des déshérités en général avec tout ce qui relève de la *ville lettrée*[7] soit plus ou moins problématique. C'est le cas

7. J'emploie ici le concept d'Ángel Rama : dans toute ville coloniale « il y a toujours eu une autre ville non moins murée et bien plus agressive » occupée par l'élite au pouvoir. « La *ville lettrée* remplissait les fonctions culturelles des structures de pouvoir ... Grâce à l'ordre des signes ... [elle] a articulé son rapport avec le Pouvoir, auquel il a bien servi à travers des lois, règlements, proclamations, certificats, propagande, ainsi que moyennant l'idéologisation destinée à le soutenir et à le justifier ». Rama Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Norte, 1984 : 25, 41 ; ma traduction. Cette machine de production et de reproduction de l'UN (de pouvoir et d'exclusion) qu'est la ville lettrée s'est reproduite depuis lors bien que, au Pérou comme ailleurs, des phénomènes tels que « le débordement populaire » (Matos Mar José, *Desborde popular y crisis del estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984) la remettent de plus en plus en question.

notamment des relations de ces populations avec les « autorités » (gouvernementales, civiles, militaires, policières...), relations exacerbées pendant les « années de la violence ». À l'heure actuelle, on dirait que la seule « autorité » indiscutable qui reste est, probablement, celle qui est considérée comme l'« autorité » suprême : Dieu.

Ces précisions faites, j'essaierai maintenant d'analyser des informations que nous avons dégagées des entrevues. Tout d'abord, les références à la violence que l'on relève souvent très explicitement dans les énoncés d'une bonne partie des interviewés se classent souvent du côté « violence conservatrice », voire défaitiste : « les choses » ne sont pas faciles, il est vrai, mais « ça » a toujours été « comme ça », ce n'est pas demain que « ça » va changer ... Et force est de constater qu'on est « un peu mieux » que pendant les « années de la violence »... La majorité des informateurs, toutes catégories confondues, semblent plutôt d'accord avec... « ça », même ceux qui se montrent les plus critiques envers le *statu quo*. Or, lorsque l'on tient un peu moins compte du sens littéral des énoncés et que l'on prête plus attention aux mécanismes discursifs liés à l'énonciation, on remarque des traces récurrentes d'autres effets de violence qui, parfois, arrivent même à contredire les énoncés véhiculant expressément la violence conservatrice. La trace la plus notable, car elle est peut-être la plus généralisée dans les trois catégories d'informateurs – un peu moins parmi celle des étudiants –, est l'itération de mots (souvent négatifs : *non*, *rien*, *jamais*, etc.) qui, oui, confirment souvent, explicitement, le *statu quo* typique de la violence conservatrice ou d'une « situation exceptionnelle » qui semble s'éterniser, mais dont la *répétition obsessive* laisse plutôt entendre une annulation ou, en tout cas, une problématisation plus ou moins consciente de sa signification.

En voici quelques exemples. À la question : « Avez-vous déjà été victime d'abus de pouvoir ? », un informateur rural âgé de 76 ans (dont la langue maternelle est le quechua) répond : « *Rien ... Rien ... Rien ... Rien ... Rien ... Rien ... Rien ... Rien... mais* j'ai déjà été le maire de ... *[une petite communauté près de Vilcashuamán]* lorsque le président était "Belon" *[Belaúnde Terry ?]*, deux fois, sans salaire, *rien*, *rien* ». Un peu plus tard, à la question suivante : « Avez-vous un souvenir quelconque d'une rencontre (meeting, concentration, manifestation, messe, etc.) pendant laquelle vous avez ressenti une émotion forte ? », il répondra : « Rien ... Rien ... Rien de cela » *(Nada, nada, de eso nada)* ; enfin, à « Avez-vous déjà été bénéficiaire d'un programme d'aide quelconque du gouvernement, par exemple au programme "Tous ensemble" ou un autre semblable ? », sa réponse est : « *Rien ... Rien ... Rien ... Rien ... Si*, nous recevons parfois un verre de lait, *à cause de notre âge, à cause de notre*

âge ... ». Une étude qui se serait uniquement intéressée au « contenu » du message, celle menée au téléphone par un employé d'une maison de sondage par exemple, se serait bornée à considérer cette réponse comme un « Non » (ou un « Oui » ou un « De temps en temps » : peu importe) ; l'épaisseur, l'ambiguïté, l'indécision des réponses, voire l'indécidabilité que les thèmes abordés semblent susciter chez certains informateurs auraient ainsi été irrémédiablement gommées.

Une autre informatrice, de 42 ans, celle-ci résidant dans un quartier de Huamanga mais étant née à la campagne, répond ainsi à la question à propos de l'abus de pouvoir :

> *Non, non, non, non*, *ne parlons pas* des policiers, ils m'ont aidée dans mon problème, ils m'encourageaient, ils me disaient « ne pleures pas, tu vas t'en sortir », afin que... lorsque mon frère nous menaçait, moi et ma mère, parfois je marchais peureuse, en pleurant, en disant celui-ci va nous tuer n'importe quand, et je leur disais on va voir si mon frère s'orientait (*se encaminaba*) *mais...* oui, ils m'ont aidée, *je ne peux pas dire qu'ils ne l'ont pas fait*.

Curieusement, à une question formulée plus tôt : « Est-que vous vous êtes jamais retrouvée dans une situation où vous vous êtes dit à vous-même : ça y est, c'est fini, c'est ma dernière heure ? », cette même personne, incitée par l'interviewer à s'étendre après avoir prononcé un maigre « Oui », a ébauché le récit de vie suivant (reproduction intégrale de sa réponse): « J'étais dans mon village et quarante gardes *(guardias)* sont venus et m'ont amenée, la main ligotée (*sic*), en plaçant sur ma tête trois revolvers chargés, là j'ai pensé à Dieu, *mais...* j'avais seize ans et je n'étais pas dévouée à l'église... oui, c'est comme ça que c'est arrivé ». Ces « gardes » ne seraient-ils pas des « policiers[8] » ? Nous n'en saurons pas davantage, l'interviewer ayant respecté la marque de clôture du récit de son interlocutrice (ce « mais » lui permettant d'arrêter le récit et, d'une certaine façon, d'« expliquer » pourquoi « ça » est arrivé « comme ça »), ainsi que le silence qui s'ensuivit. Cette « arrestation » pour le moins inusitée ne semble pas être considérée comme un « abus de pouvoir[9] ». Tout porte à croire que cet événement traumatisant a été naturalisé (objectivé, comme faisant partie, ou presque, de « l'ordre normal des

8. Il est possible que l'informatrice fasse référence à la Garde Civile *(Benemérita Guardia Civil del Perú)*, une sorte de corps de police militarisé qui a été remplacée en 1988 par la Police Nationale *(Policía Nacional del Perú)*.
9. Notons que cette même personne, dans la partie du questionnaire dédiée aux associations libres d'idées, avait associé « Loi qui protège » et « Sécurité, ordre » aux termes « Justice » et « Police » respectivement.

choses » : du « réel ») jusqu'au point où, s'il y a une personne responsable de cette situation, ce serait bel et bien la locutrice elle-même. Comment interpréter autrement cette phrase : « là j'ai pensé à Dieu, *mais*... j'avais seize ans et je n'étais pas dévouée à l'église » ?

Mais revenons à la citation précédente, c'est-à-dire à la réponse débutant avec quatre « Non » suivis de l'impératif négatif « ne parlons pas des policiers ». 1) La répétition obsessive de la négation ; 2) l'emploi de l'adversatif « mais » – que l'on retrouve également dans les propos du premier informateur que j'ai cités ; et, surtout, 3) cette double négation finale avec laquelle le récit est définitivement clos (« je ne peux pas dire qu'ils ne l'ont pas fait *[m'aider]* »). Avant de formuler une hypothèse sur ce que ces marques discursives pourraient révéler, arrêtons-nous un instant à la façon dont plusieurs informateurs ont répondu à la question « Croyez-vous qu'il faut avoir confiance en l'autorité ? » Je citerai ici la réponse d'un informateur âgé de 29 ans d'un autre quartier défavorisé, laquelle, à peu de variations près, on retrouve chez plusieurs autres personnes interviewées : « L'autorité ? Eh bien, les autorités sont bonnes, *mais* les autorités, *maintenant*, sont comme des tricheurs, ils trichent le peuple avec une chose, et plus tard ils font une autre chose, et par conséquent *jusqu'à maintenant*, depuis que j'ai usage de raison, aucune autorité n'a rien fait de bon pour le peuple, tout est fait pour remplir leurs poches ». La première phrase, « les autorités sont bonnes », doit être entendue comme l'expression de l'imaginaire institué – *ce qui doit* ou *devrait être* : vérité universelle, intemporelle, voire éternelle... *Mais* les choses ne se passent pas comme cela *maintenant* : un *maintenant* qui, ne l'oublions pas, va au moins aussi loin que la période « depuis que j'ai usage de raison » ... La contradiction entre le dit et le dire est flagrante.

Ce que des réponses de ce genre ont en commun avec les récits de l'informatrice précédente, c'est qu'un « réel », présenté d'abord comme « exceptionnel » (mais, *en même temps*, plus ou moins « normalisé » : c'est comme ça que ça se passe *maintenant*), présuppose un conflit entre un sens *institué – ce qui doit* ou *devrait être*, au-delà de toute temporalité – et un autre sens qui voudrait bien émerger, celui-ci lié au vécu – *ce qui est* en réalité maintenant : « c'est comme ça que c'est arrivé » ; ou, pour citer l'autre informateur : « les choses *ne sont pas* comme ça ... *mais* elles le sont *maintenant*... ». Il s'agit là d'un *maintenant* suffisamment flou pour qu'il recouvre une période longue et non pas moins floue : « ... depuis que j'ai usage de raison ».

Comment interpréter cette contradiction apparente ? Serions-nous en présence de l'apparition d'un imaginaire *autre* : d'un imaginaire alternatif, cherchant à abolir l'imaginaire institué *maintenant* hégémonique ? En tout

cas, il semble indéniable qu'il s'agit là d'une contestation – consciente ou non, cela importe peu aux fins de l'analyse – de l'homogénéité prônée par l'imaginaire institué.

Revenons, en conclusion, à cette phrase qui synthétise, à mon avis, l'un des nouveaux traits distinctifs de l'imaginaire institué du Pérou à l'ère actuelle : *Eso nomás quieren*. « Ils » veulent se souvenir, « ils » ne veulent que transmettre publiquement leurs témoignages, rien d'autre. Une fois « leurs » témoignages livrés, « nous » pourrons « les » oublier encore une fois.

Force est de constater que l'émergence d'un imaginaire instituant *autre*, pluriel (incluant ce « eux » multiple présupposé – pour mieux être rejeté – dans *Eso nomás quieren*) ne semble pas être pour demain au Pérou – et, peut-être, encore moins à Ayacucho[10]. « Les choses telles qu'elles sont » sont plutôt acceptées et même naturalisées, ne serait-ce qu'en désespoir de cause : à la différence de ce que l'on peut observer dans les pays voisins, notamment l'Équateur et la Bolivie, rien ne permet d'envisager un espoir de changement quelconque. Les deux décennies de terreur dont Ayacucho a pâti contribuent sûrement à ce que la moindre critique envers les pouvoirs institués soit systématiquement envisagée comme de la violence, donc délégitimée d'emblée.

Or on a pu constater, à travers l'analyse des traces de la violence dans l'énonciation des parlers ordinaires d'Ayacucho, une mise en échec, toute relative soit-elle, de l'imaginaire institué.

Il est vrai que ces traces ne réussissent pas à déboucher sur l'émergence, ne serait-ce qu'embryonnaire, d'un imaginaire instituant : on peut y repérer tout au plus un malaise face à un état de choses que l'on juge exceptionnel... et, en même temps, habituel, voire normal. La conclusion la plus évidente de ce conflit insoluble – voire indécidable – entre des énoncés « conservateurs » et des énonciations plus ou moins « contestatrices » est l'annulation du sens institué ou, du moins, sa suspension, sa problématisation. Étant données les circonstances – le lourd, très lourd *maintenant* –, ce n'est pas rien.

10. Le tissu social étant très morcelé au Pérou, les résultats de cette enquête ne sauraient être généralisés au reste du pays.

13

Colombie

Violence immanente, défi de sens et projection dans une éthique de la paix

Ricardo PEÑAFIEL
et Lyne NANTEL*

Depuis la guerre civile entre libéraux et conservateurs désignée comme *La Violencia* (1946-1964) jusqu'à l'actuelle « généralisation de la violence », en passant par la période dite du Conflit armé (structuré autour de l'affrontement entre les guérillas et le gouvernement), la Colombie semble condamnée à vivre dans un perpétuel climat de guerre[1] empêchant la constitution d'une scène politique non militarisée. Selon l'interprétation de Daniel Pécaut, les nombreux protagonistes armés (paramilitaires, guérillas, narcotrafiquants, police, militaires, délinquants, bandes armées, etc.), de même que l'hétérogénéité et la variabilité de leurs stratégies et alliances, empêcheraient, sur le plan politique, la constitution d'un axe de conflit articulé aux rapports de classe ou aux « identités collectives

* IEDES, Paris et Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

1. Avec un solde d'au moins 70 000 morts et 3 millions de déplacés, directement causés par les conflits armés. Ces données concernent la période de l'actuel conflit armé, qui a débuté en 1985. Elles sont tirées de documents de l'Organisation Amnesty International, notamment, *Colombia : Datos y cifras, cuerpos marcados, crímenes silenciados, violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado*. 2004. La version électronique de ce document est disponible à l'adresse suivante : <http://www.amnesty.org/es/report/info/AMR23/051/2004>.

préalables[2] ». Sur le plan psychosocial, toujours selon Pécaut, cette situation de violence généralisée engendrerait une dématérialisation de l'espace, un éclatement des repères temporels et une dislocation des sujets, manifestés par les référents contradictoires auxquels ils se raccrochent[3]. La généralisation de la violence entraînerait ainsi une banalisation de celle-ci, une désensibilisation face aux situations actuelles de terreur et une incapacité à nommer, donner un sens ou appréhender ce qui se présente comme une « situation de fait[4] ».

En déduisant, de cette situation de violence généralisée, la subjectivité, les identités ou les représentations individuelles et collectives des Colombiens, Pécaut en vient à affirmer l'impossibilité d'un nouvel imaginaire ou d'une nouvelle représentation permettant à la société colombienne de se saisir elle-même en tant que totalité cohérente[5] : « [La terreur] détruit tout imaginaire, si l'on entend par ce terme la faculté de se rapporter à une signification unificatrice. La terreur est en fait ressentie comme un enchevêtrement de faits, de calculs prosaïques, de souffrances[6] ». « La violence généralisée [...] se traduit par des interactions qui ne paraissent pas en totale rupture avec les interactions habituelles ni ne donnent naissance à de nouvelles représentations ou à un nouvel imaginaire[7] ».

Pourtant, Pécaut identifie au passage plusieurs imaginaires sociaux, largement partagés par l'ensemble des Colombiens, permettant l'attribution d'un sens à cette violence et la création d'une « signification unificatrice », d'une suture de cet espace disloqué. Parmi ceux-ci, notons ce que l'auteur appelle la représentation mythique de la violence :

---

2. Pécaut Daniel, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien », *Cultures & Conflits*, n° 24-25, 1997 : 159-193 (1). La pagination utilisée ici pour référer à cet article est relative à la version électronique disponible à l'adresse suivante : <http://www.conflits.org/document2169.html>.
3. Pécaut Daniel, « Les configurations de l'espace, du temps et de la subjectivité dans un contexte de terreur : l'exemple colombien », *Bulletin de l'Institut français d'études Andines*, vol. 29, n° 3, 2000 : 309.
4. Pécaut, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien »...
5. De ce fait, Pécaut arrive à la conclusion que la société colombienne ne peut sortir de cette situation sans l'intervention d'un élément extérieur : « Il est probable que ce changement n'est possible qu'en prenant appui sur des mécanismes de médiation internationale, qui ne consistent pas en une immixtion directe, mais en une contribution à la recréation d'une sphère publique élargie ». Pécaut, « Les configurations de l'espace, du temps et de la subjectivité dans un contexte de terreur : l'exemple colombien »... : 329.
6. *Ibid*.
7. Pécaut, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien »... : 5.

> La répétition est la catégorie à travers laquelle les événements sont appréhendés. L'immense majorité des Colombiens reste convaincue que les drames d'aujourd'hui sont identiques à ceux de La *Violencia* et que ceux de la *Violencia* l'étaient à ceux des guerres civiles du XIXe siècle. La répétition suggère bien qu'une temporalité mythique sert aussi de référence, selon laquelle la même violence est là « depuis toujours » et est vouée à se reproduire sans fin[8].
>
> Ils évoquent la « Violence » comme une sorte de phénomène anonyme ou comme une catastrophe comparable aux catastrophes naturelles. Ils attribuent tout ce qui leur est arrivé depuis, migration, changements d'activité, adoption d'autres valeurs, aux effets de la violence. La violence prend alors effectivement l'allure d'un mythe[9].

Pécaut critique cette vision confuse de la violence, qui empêcherait l'attribution de responsabilités précises aux acteurs concrets. Pourtant, ne peut-on pas y voir une lecture symbolique ou collective de ce que l'auteur appelle en des termes scientifiques l'hétérogénéité et la variabilité des stratégies et alliances des acteurs armés ? Comment pourrait-on rendre compte de cette violence ancestrale et protéiforme sans la nommer de manière « mythique » comme quelque chose de présent « partout » et « depuis toujours » ? Plutôt que d'empêcher la saisie de la violence, cette mythification n'est-elle pas un imaginaire développé par les populations colombiennes pour saisir collectivement un phénomène qui manque radicalement d'unité ? N'est-ce pas ce qu'affirme également Pécaut en conclusion de son article sur les configurations de l'espace, du temps et de la subjectivité ? :

> Le retrait sur soi et l'oscillation normative sont une façon d'indiquer également la distance à l'égard de tous les protagonistes de la violence. Le « ils » utilisés pour les désigner suggère en creux un « nous », l'ensemble de ceux qui subissent les conséquences de leurs actions. Un « nous » qui ne peut s'organiser mais qui atteste au moins, par delà l'apparente soumission, du maintien d'un quant à soi qui va à l'encontre de la polarisation[10].

8. Pécaut, « Les configurations de l'espace, du temps et de la subjectivité dans un contexte de terreur : l'exemple colombien »... : 322.
9. Pécaut, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien »... : 16.
10. Pécaut, « Les configurations de l'espace, du temps et de la subjectivité dans un contexte de terreur : l'exemple colombien »... : 322.

La question se pose alors : pourquoi ne pas reconnaître un imaginaire innovant dans ces stratégies permettant une prise de distance critique et une autonomie vis-à-vis de la violence omniprésente ? La réponse à cette question semble résider dans l'étrangeté de ces solutions « autochtones » par rapport à une normalité politique postulée par Pécaut, ainsi que par l'ensemble des analyses politiques de la Colombie[11]. Plus précisément, cette « étrangeté » réside dans l'écart entre une conception « immanente » de la violence que l'on retrouve dans le parler ordinaire et une conception « transcendante[12] » du politique, cherchant à enchâsser les « forces » dans des catégories stables, unifiées et relativement institutionnalisées. Ne retrouvant pas les catégories de classe, d'identité, de regroupement et de représentation d'intérêts ou de représentation « policée » de l'être ensemble, l'analyse politique classique conclut à une *absence* ou à une *incapacité*. Pourtant, c'est au sein de ces « incongruités » populaires, de cet imaginaire de la violence immanente, que nous trouvons le matériel nécessaire au dépassement de l'aberrante violence quotidienne et protéiforme.

Dans ce chapitre nous chercherons à montrer le fonctionnement d'un imaginaire populaire de la violence à travers une analyse discursive de récits de vie recueillis au cours d'entrevues réalisées dans des milieux paupérisés de la Colombie durant l'été 2006. De ces récits de vie, se dégage une conception de la violence qui peut être rapportée aux catégories de la *violence conservatrice* ainsi qu'à celle de l'*urgence*, telles qu'établies par la typologie de la violence développée ailleurs dans cet ouvrage. En effet, la représentation de la violence dans les récits de la vie quotidienne des Colombiens paupérisés se caractérise par une sorte de « résignation » face à un contexte de violence omniprésente. On pourrait pratiquement y voir ce que Pécaut nomme des stratégies individuelles pour composer au quotidien avec la situation omniprésente de violence. Pourtant, pour individuelles qu'elles puissent paraître, ces stratégies ne

11. La grande majorité de ces analyses s'entendent pour attribuer la cause de cette situation de violence généralisée à la fragilité de l'État colombien et de ses institutions. Voir, par exemple, Zulagaga Nieto Jaime, « Guerra prolongada, negociación incierta : Colombia », in Briceño-León Roberto (dir.), *Violencia, sociedad y justicia*, Buenos Aires, CLACSO, 2003 : 340-342, 346-347 ; Barbosa Estepa Reinaldo, « Imaginarios colectivos y crisis de representación », in Archila Mauricio, Prado Mauricio (dir.), *Movimientos sociales, Estado y democracía en Colombia*, Bogota, ICANH, Centro de Estudios sociales, Facultad de ciencias humanas, Universidad nacional de Colombia, 2001 : 521.
12. Au sujet de la distinction entre conceptions immanentes et transcendantes du pouvoir, voir Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Voir également Foucault Michel, *Histoire de la sexualité*, v. 1. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 : 107-120.

sont pas moins partagées collectivement, elles s'appuient et perpétuent des référents communs, sur un imaginaire social partagé. Par ailleurs, cette apparente résignation face à la violence généralisée et ces stratégies d'adaptation ne tendent pas à reproduire la violence mais plutôt à préserver l'intégrité de l'individu et du social face à une violence qui se trouve « extériorisée », mise à distance ou rejetée par des mises en récit qui, paradoxalement, ne semblent exister que pour nommer la paix...

Lutte pour le sens et représentation de la violence en Colombie

Si la violence entretient généralement un rapport constitutif au politique, en Colombie cette relation se trouve exacerbée par le fait que les acteurs politiques tendent à se constituer explicitement et directement en fonction de la violence. Ce rapport constitutif ne concerne pas nécessairement ni même prioritairement l'axe du conflit entre guérillas et forces de l'ordre. De nombreux néologismes tels les narco-guérillas, la narco-démocratie ou les para-politiciens[13], rendent compte des nombreuses et variables combinaisons qui existent entre les divers acteurs armés, tant « privés » que « publics » : alliances entre militaires et paramilitaires, entre guérilla et narcotrafiquants, entre narcotrafiquants et bandes délictueuses armées, entre politiciens et paramilitaires, et ainsi de suite[14]. La définition de la violence – et l'attribution subséquente du rôle que l'on s'attribue en son sein ainsi que les rôles que l'on accorde à ses « adversaires » ou à la population – devient alors un des principaux enjeux de la scène politique colombienne. Que ce soit les FARC ou l'ELN se présentant comme les légitimes représentants du peuple ou de la « société civile », ou les paramilitaires se présentant comme les défenseurs des populations (groupes d'autodéfense), ou encore les narcotrafiquants cherchant à s'intégrer dans le jeu politique formel de manière à acquérir une certaine légitimité et reconnaissance institutionnelle, ou bien les gouvernements cherchant indéfiniment à instaurer des processus de paix sans lendemains, à chacune de ces versions narratives de la violence correspondent des scénographies particulières, incompatibles les unes

13. Les termes « para-politicien », « para-politique » ou « para-uribisme » surgissent à la fin de 2006, suite à une série de scandales et de mises en accusation (juridiques) de politiciens (principalement liés au président Álvaro Uribe) au nom de leurs liens directs avec les paramilitaires.
14. Pour une analyse plus minutieuse de ces diverses alliances, voir Pécaut, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien »...

avec les autres, sans qu'aucune d'entre elles ne parvienne à s'imposer de manière hégémonique.

L'arrivée au pouvoir d'Álvaro Uribe Vélez en 2002 marque un tournant important au sein de cette lutte pour le sens dans la mesure où l'on voit surgir une nouvelle position idéologique au sein de cet échiquier politique de la violence. Ce tournant est palpable notamment au niveau de la *négation de l'existence d'un conflit armé en Colombie* à laquelle procède le discours de l'actuel président[15]. Pour procéder à la négation de ce qui apparaît comme une évidence, Uribe doit procéder à une redéfinition des termes jusque-là constitutifs de la représentation de la scène de confrontation des forces. Il doit notamment faire passer les guérillas du statut de protagoniste (politique) armé – avec lequel on pouvait, voire on devait, chercher à entamer des négociations – vers celui de terroriste[16], de mal politique, avec lequel il ne peut y avoir de négociation possible, mais uniquement une guerre frontale conduisant à son annihilation.

En plus de nier l'existence du conflit armé, la nouveauté du discours d'Uribe réside dans l'introduction du syntagme de la « sécurité démocratique », véritable cheval de bataille du président, au nom de laquelle il prétend lutter contre la « violence », en légalisant le rôle des paramilitaires et en incorporant la population à un réseau institutionnalisé de délation. En fait, ces deux moments de la stratégie illocutoire (rhétorique) d'Uribe sont intimement liés, puisque ce qui fait perdre aux guérillas le statut de protagonistes armés (violence légitime), c'est le fait de continuer à opérer malgré la présence en Colombie d'une « démocratie consolidée ». Dans ce contexte, toute remise en question de l'ordre établi apparaît potentiellement comme violente et peut subir les assauts de la *violence conservatrice de l'urgence*, suspendant légalement ou « légitimement » les garanties constitutionnelles afin de préserver l'intégrité menacée de l'ordre constitutionnel.

---

15. Nantel Lyne, « Changement de la représentation politique de la violence en Colombie : une analyse de discours de l'actuel président Álvaro Uribe Vélez », dans Beaucage Pierre, Hébert Martin, *Images et langages de la violence en Amérique latine*, Québec, Presse de l'Université Laval, à paraître en 2008.
16. Par exemple, « *Cuando digo que esa realidad de violencia* ***no*** *se le domine conflicto es* ***porque*** *le desconocemos la legitimidad, como actores, a aquellos que han venido* ***inundando de sangre*** *los campos de Colombia. Simplemente merecen la denominación de* ***terroristas*** *y a eso concluyen muchas circustancias* », [Quand je dis que cette réalité de violence **ne** doit **pas** être appelée conflit, c'est **parce que** nous ne reconnaissons pas la légitimité, comme acteurs, **de ceux qui sont venus inonder de sang** les campagnes colombiennes. Ils méritent simplement le nom de **terroristes**], Álvaro Uribe Vélez, *La droga ha sido y es, causa determinante de las dificultades de Colombia. Una causa internacional requiere una solucion internacional*, Cartagena, 3 de febrero del 2005.

Du déni du conflit armé dans le discours d'Uribe au rejet de la violence dans le parler ordinaire

En apparence il existe de nombreux points de convergence entre cette position uribiste du déni de la violence et le parler ordinaire, qui, tout en affirmant l'omniprésence de la violence, semble se projeter dans un futur de paix, exempt de conflit. Le principal point de rencontre (nodal) se situe dans le fait que ces deux formes de représentation peuvent être considérées comme des *violences conservatrices de l'urgence*. Pourtant, alors que, pour pouvoir fonctionner, le déni du conflit armé doit créer (discursivement) un pôle démocratique (représenté par Uribe, les paramilitaires, les forces de l'ordre et le système de délation désigné par l'euphémisme « sécurité démocratique ») et un pôle antidémocratique, antipolitique et antisocial (représenté par les guérillas et la violence en général), le rejet de la violence, lui, se pose au-delà de cette distinction. Il tend à situer indistinctement tous les acteurs armés – qu'ils soient publics, parapublics, subversifs ou privés – au sein d'une seule et même catégorie, que nous désignons comme la violence immanente, et à se situer au-delà de celle-ci.

Plutôt que de constituer une « incapacité » à situer les acteurs de la violence, cette forme populaire de représentation peut tout autant être interprétée comme une stratégie permettant au social de se percevoir collectivement autrement qu'à travers le prisme d'une violence omniprésente, généralisée, « sans extérieur[17] ». Il s'agit alors d'un « défi de sens » qui tend à dissoudre les conditions de possibilité de toutes les autres versions narratives de la violence, tout en appelant une nouvelle configuration, présente en implicite[18], sur le plan de l'expression plutôt que sur celui de la logique. Seulement, pour réussir cet exploit, pour parvenir à s'extérioriser d'une violence sans extérieur, la société colombienne doit procéder à une reconfiguration imaginaire de ce qui se présente comme une fatalité, comme une réalité sur laquelle personne ne semble avoir une quelconque emprise. Or le matériau à partir duquel pouvait s'opérer cette reconfiguration aurait difficilement pu être celui des catégories modernes

17. Pour reprendre ici le terme utilisé par Pécaut pour rendre compte, de manière tout à fait pertinente, de la violence généralisée : « Traversant aussi bien les rapports sociaux que les relations interindividuelles, influant sur le fonctionnement institutionnel autant que sur les valeurs sociales, la violence généralisée n'a plus affaire à un contexte qui lui serait extérieur et n'admet plus l'intervention d'aucun tiers. Elle suscite, à partir des interférences entre toutes les formes de violence, son propre contexte, ses propres modes de transaction et de confrontation. Elle ne s'étaye ni sur les oppositions de classe ni sur des identités collectives. », Pécaut, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien »... : 4.
18. Kerbrat-Orecchioni Catherine, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.

du politique (intérêts ou identités collectives, classes, État de droit, société civile, etc.) puisque, comme le montre Pécaut, les conditions de possibilité de ces catégories ne sont pas réunies. Cependant, rien n'indique que ces catégories soient universelles ou ne puissent tendre qu'à s'universaliser. Au contraire, face à une situation qui paraît défier la possibilité même de telles catégories, ne vaudrait-il pas mieux mettre entre parenthèses ces critères inopérants pour rester réceptifs à de nouvelles formes de représentations, produites au sein même de ces conditions particulières de possibilité ?

Le rejet de la violence immanente comme système de sens

Analyser les récits de vie des Colombiens paupérisés n'est pas sans présenter une série de défis théoriques et méthodologiques. La première question fondamentale consiste à identifier la présence ou l'absence d'un système de sens, d'un discours ou d'un imaginaire traversant une myriade d'énoncés en apparence parfaitement indépendants les uns des autres. Non seulement il existe une évidente hétérogénéité entre les divers récits de vie, mais encore existe-t-il également une grande hétérogénéité ou une série de « contradictions » au sein même de chaque récit, pris individuellement. Ainsi, lorsqu'on demande à un interviewé s'il considère son environnement comme violent, s'il a déjà été victime de la délinquance ou d'un abus de pouvoir, ou s'il a déjà craint pour sa vie, il arrive fréquemment que les réponses soient négatives. Or, quelques minutes plus tard, lors de questions qui n'ont pas trait à la violence, les exemples relatifs à ces questions fusent de toute part. Ce paradoxe peut se comprendre à partir de la notion de l'immanence de la violence. En effet, au sein d'un environnement qui se présente comme radicalement violent, les situations de violence quotidienne peuvent perdre ce caractère, en comparaison à des degrés plus intenses ou davantage stigmatisés comme violents.

Cette conception immanente de la violence peut effectivement être perçue comme un empêchement ou une limite à la perception ou à la capacité de nommer la violence. Pourtant, si elle empêche de nommer précisément et de distinguer les acteurs concrets de la violence, cette forme de représentation permet tout de même de nommer l'omniprésence de la violence. Plus qu'une forme indistincte de violence, on peut voir se dégager des chaînes d'équivalence qui permettent de voir la violence

« structurelle » de l'opposition riches-pauvres sur le même plan que la violence armée, la corruption, ou la délinquance. Voyons un exemple tiré de l'interview d'un homme dans la cinquantaine habitant dans un quartier marginal de Bogota :

> Ceux qui **subissons la pauvre**.../, **de la pauvreté**, avec eux..., avec **la pauvreté**, oui nous sommes **tous torturés**. **Tous, nous** les, les, les pauvres nous sommes en bas parce que, voyez, par exemple, [...] on va au nord ; passe un **pauvre** par ici **mal vêtu** ; passent **ceux en cravate** et **crachent** à côté. Sachant que nous sommes tous des êtres humains. Ils sont pareils à n'importe qui. Mais, parce que, eux, ils possèdent **leurs études**, ils ont **leur capital**, ils ont **leur argent, à n'en plus savoir quoi faire**, c'est pourquoi ils regardent mal les pauvres. **Comme du surplus**. Non[19] ?
>
> [...] Encore qu'ici à **Bogota**, et **partout**, c'est **pratiquement égal**, *la, la, la* ***violence***, la **corruption** des **voleurs**, il y en a au **sud**, il y en a au **nord**, il y en a **partout**. Au nord, où est **l'argent**, il y a des **voleurs encravatés**, il y a **de tout**. **Ici aussi** il y a des **voleurs, ici** il y en a, **de tous les côtés**, il y a de la **délinquance**[20].
>
> [...] il faut **que les choses se règlent**, par le **gouvernement**, peut-être, ça peut être la **religion** qui règle la, la, le pays, peu importe, mais que les choses tournent bien. Qu'il **n'y ait** [...] **plus de vols**, qu'**ils** ne **nous spéculent plus**... Qu'il **n'ait pas de violence**. Que ce soit par la **raison complète**, ça peut être le **gouvernement**, ça peut être **n'importe qui**, mais que les choses se règlent... La seule chose avec laquelle je ne suis pas, c'est avec les **groupes de violence**... je vous donne ma parole qu'avec ça, avec ça je ne vais jamais[21].

---

19. *Los que* ***padecemos de la pobre****.../,* ***de la pobreza****, con e...,* ***con la pobreza****, si somos* ***torturados todos****.* ***Todos nosotros*** *los, los,* ***los pobres*** *estamos* ***por debajo*** *porque, vea, por ejemplo, (...) vamos al* ***norte****, se va un* ***pobre*** *por acá* ***mal vestido*** *allá, pasan* ***los de corbata*** *y* ***escupen*** *por el lado. Sabiendo que todos somos un ser humano. Igual que cualquiera a ellos son, porque tienen* ***sus estudios*** *y tienen su,* ***su capital****, tienen* ***su plata de sobra****, por eso miran mal a los pobres.* ***De resto****, ¿no?*
20. *Aún que acá en* ***Bogotá****, en* ***toda parte****, es* ***casi igual*** *la, la, la* ***violencia****, la* ***corrupción*** *de* ***ladrones****, hay en* ***sur****, hay en el* ***norte****, hay* ***donde sea****. En el* ***norte*** *que es de* ***plata****, hay* ***ladrones encorbatados****, y* ***de todo****.* ***Acá también hay ladrones****,* ***acá*** *hay,* ***por todo lados*** *hay* ***delincuencia****.*
21. *... corresponde* ***que las cosas se arreglen****, por el* ***gobierno****, puede ser, pues, puede ser la* ***religión*** *que arregle la, la, el país, como sea, pero que las cosas giren bien. Que* ***no (ha…) haga ladronicios****, que* ***no nos especulen****... Que* ***no haga violencia****. Que sea por la* ***razón completa****, puede ser el* ***gobierno****, puede ser* ***quien sea****, pero que las cosas se arreglen...: lo único que no estoy, es con los* ***grupos de violencia****...: les acabo mis palabras que con eso, con eso nunca voy.*

Il est intéressant de noter ici les hésitations et les reformulations de l'interviewé vis-à-vis des questions posées, notamment celle du premier exemple. Cette question demandait si « ceux qui subissons la pauvreté » (*padecen de la pobreza*) souffrent autant que des torturés. Or l'interviewé refuse la catégorie objectivée de « la pauvreté » et se réfère à sa propre catégorie de sens : « nous les pauvres ». Catégorie qui le situe au sein même de cette communauté fusionnelle de souffrants (nous les pauvres : *tous torturés. Tous, nous les, les, les pauvres*) et qui, non seulement lui donne la légitimité pour statuer sur la situation (énonciateur légitime d'une vérité sur la réalité du pays), mais le situe également au sein d'une relation antonymique et potentiellement antagonique vis-à-vis d'un « eux[22] » : les riches, les cravatés, les spéculateurs, les corrupteurs... les violents.

Nous voyons alors se former deux séries parallèles (antonymiques) de mises en équivalence. D'un côté, on peut constater la présence d'un réseau synonymique établissant des rapports d'équivalence entre la pauvreté[23], le vol, l'humiliation (*nous sommes en bas* ; *ils crachent à côté*), la délinquance, la spéculation (des riches, encravatés, au dépend des pauvres : *qu'ils ne nous spéculent plus*), la corruption, la violence, etc.[24]. D'un autre côté, nous avons la communauté des souffrants du « nous les pauvres », humiliés, torturés, subissant la violence, qui préserve un espace de possibilité dans un futur incertain mais envisageable. Un futur au sein duquel il n'y aurait plus de vols, plus de spéculation, plus de violence... Un futur qui pourrait advenir grâce au gouvernement (concession rhétorique), mais également grâce à la « religion », à la « raison complète ».

Il est important de préciser que la référence au gouvernement, en tant que protagoniste d'une éventuelle solution n'apparaît qu'en tant que concession rhétorique. Au sein des deux occurrences où le gouvernement se trouve placé en tant qu'acteur potentiel (conditionnel : *puede ser*) de la solution, on retrouve immédiatement une reformulation, une paraphrase ou une précision qui vient atténuer son importance : « *par le gouvernement, peut-être, ça peut être la religion qui règle la, la, le pays, peu importe,* [...] *Que ce soit par la raison complète, ça peut être le*

22. Mise à distance que l'on peut notamment constater dans l'usage des pronoms possessifs et personnels « eux », « ils » et « leur » : « *porque tien**en sus** estudios y tienen **su**, **su** capital, tienen **su** plata de sobra* » [parce que, **eux**, **ils** possèdent **leurs** études, **ils** ont **leur** capital, **ils** ont **leur** argent, à n'en plus savoir quoi faire].
23. Nous pourrions ajouter également la « torture » mais, étant donné le fait que cette catégorie est induite par la question, il nous est impossible de savoir si elle aurait surgi autrement.
24. Équivalence qui valorise également l'espace (*on va au nord* ; *Encore qu'ici à Bogota, et partout* ; *il y en a au sud, il y en a au nord, il y en a partout. Au nord, où est l'argent* ; *Ici aussi*), ainsi que les personnes (opposition riches/pauvres ; eux/nous ; voleurs encravatés ; ils ; eux ; etc.).

gouvernement, ça peut être n'importe qui ». Le gouvernement est placé dans une position ambivalente dans la mesure où il peut tout aussi bien se situer du côté de la « raison complète », du bien (éthique) et des lois que du côté de la corruption, des abus et de la violence.

Cette imprécision de la valeur du gouvernement ne fluctue pas seulement en fonction de la faiblesse de l'État ou des institutions, ou encore des différences de perception vis-à-vis du gouvernement en place ; cette fluctuation s'explique également par l'imprécision de l'avenir pacifié. Dans le parler ordinaire, on ne propose ni un nouveau *topos* ni une nouvelle scène ; on appelle de nos vœux un futur exempt de violence dont le garant peut être le gouvernement, la religion, la raison complète tout autant que « quiconque ». On peut alors y voir la marque d'une *violence conservatrice de l'urgence* appelant intempestivement à la préservation de l'UN ou de l'ordre, sans que cet ordre ou cette unité ne s'exprime explicitement. Il s'agit de préserver (ou plutôt de rechercher) l'ordre et l'unité (du social tout autant que de l'individu), en soi et pour soi.

Au sein des autres énoncés, tant de cette entrevue sur laquelle nous nous sommes penchés que d'autres entrevues, c'est Dieu qui s'avère être le protagoniste principal de la solution. Une solution qui se trouve non seulement dans un futur incertain mais aussi dans l'apaisement des souffrances quotidiennes. Cela nous conduit à considérer d'autres souffrances décrites dans les récits de la vie quotidienne des Colombiens et Colombiennes paupérisés. Car l'opposition riches/pauvres ne rend pas compte des énoncés d'état décrivant divers autres niveaux de souffrance, comme peuvent l'être la violence familiale (infligées par les conjoints ou les parents), la violence relative aux situations quotidiennes de pauvreté, la violence délictueuse, relative à l'addiction d'un conjoint ou la violence du déni de justice au moment de dénoncer un quelconque vol, viol ou violence conjugale. Face à un monde où l'on ne voit pas à qui ou à quoi on pourrait en appeler, Dieu se transforme en destinataire universel de toutes les doléances :

> ... on avait beaucoup de nécessités, nous avons enduré la faim, mais, grâce à Dieu [Dieu soit loué] nous sommes ici. Non ?[25]
>
> ... j'ai dit, bon, Dieu, aide-moi, je ne sais pas pourquoi, quoi faire ou quoi...[26]

25. *... pasábamos muchas necesidades, aguantábamos hambre pero pues gracias a dios aquí estamos ¿no?*
26. *... dije bueno Dios ayúdame porque no se para que, qué hacer o que...*

> ... cela ne peut continuer ainsi, je dis mon Seigneur, mon Dieu, cela ne peut continuer ainsi, cela ne peut continuer, la vie de ma fille ce n'est pas ça...[27].

En plus de la constante référence à Dieu, on constate dans cette série d'énoncés les traces d'une violence pure, d'une violence innommable dont les marques peuvent être notées dans les hésitations, les répétitions obsessives et les reformulations[28]. Face à un excès de sens de la violence, on perçoit l'incommodité qu'éprouve l'interviewé devant l'obligation de lui trouver un terme, nécessairement impropre pour en rendre compte. Ces hésitations ne sont pas que du vide ou des incapacités. Elles engendrent des effets de sens. Elles rendent compte précisément de cette *violence pure*, innommable ; engendrant alors un écart ou une suspension du sens, exprimant un refus ou plus précisément une annulation du sens de l'ordre (symbolique) établi.

Cette annulation de sens n'en appelle pas nécessairement un autre. Elle ne s'exprime pas dans l'ordre de la logique ou de l'idéologie[29] mais tend plutôt à désamorcer toute prétention à un ordre positif, précis et transparent. Si la figure de Dieu agit ici en tant que suture de cette béante dislocation, elle n'annule pas la dislocation. Elle permet de vivre dans la dislocation. En ce sens, la mise en récit de la violence immanente dans le parler ordinaire peut sembler n'être qu'une sorte de *violence conservatrice* permettant la préservation du *statu quo*. Pourtant, ce n'est pas le *statu quo* qui est préservé. Au contraire, à travers ces « effets de violence pure », ce sont toutes les mises en récit de la violence ou de la réalité nationale qui se trouvent suspendues. Ce qui se trouve préservé à travers la référence à Dieu (dans un deuxième moment), c'est la possibilité d'une improbable paix, par la préservation de l'intégrité de l'individu et d'une unité éthique du social.

Cette représentation de la violence constitue donc un « défi de sens », tout autant pour le discours uribiste tendant à nommer de manière très précise les « violents » (anti-sujets démocratiques) que pour toute autre logique identitaire. Par exemple, dans les entrevues analysées, à la question : « Pensez-vous qu'il y a encore de la violence politique dans le

---

27. *... esto no puede continuar así, yo digo señor mío, dios mío, este no puede continuar así, no puede continuar, la vida de mi hija no es esa...*
28. *no se para que, qué hacer o que* ; *no puede continuar así* [...] *este no puede continuar así, no puede continuar, la vida de mi hija no es esa*. Ailleurs, dans les exemples évoqués plus haut, nous voyons ces hésitations dans la recherche d'un terme adéquat (*les, les, les pauvres* ; *la, la, la violence* ; *la, la, le pays*).
29. Arendt Hannah, « Idéologie et terreur : Un nouveau type de régime », *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972 : 203-232.

pays ? », les réponses laissent transparaître la présence d'une tension, d'un écart, voire d'une lutte devant un sens indécidable. Cette lutte est perceptible à travers les répétitions excessives, par exemple : Oui, oui, **il peut y en avoir** [de la violence politique]. **Il peut y avoir** des gens bêtes qui se battent et se tuent pour la politique. Ça oui **il y en a** [...] **Mais** ce n'est pas tout le monde. Non[30] ? » ; ou encore, une autre répète quatre fois « *si hay… si hay* » [oui, il y en a] et ajoute « Quien los matan? No se sabe pero que si la hay » [Qui les tue ? On ne sait pas, mais il y en a]. À travers des répétitions excessives, traduisant l'excès, est perceptible quelque chose qui ne passe pas si facilement et qui enfin déborde du contenu de ce qui est dit. Le résultat étant qu'aucune signification sociale de la violence ne peut être dégagée à partir de ces énoncés qui laissent entrevoir des traces de la manifestation pure de la violence. Mais cette non-signification, par son annulation, se présente également comme une violence.

L'annulation de la signification (sociale instituée) peut également être constatée à travers la présence de deux énonciateurs qu'introduit le *mais*. Les *mais* donnent ainsi l'effet d'une lutte pour le sens qui s'éloigne de tout ordre déterminé. On semble dire oui et non à la fois : « Oui, j'ai entendu, qu'il y a beaucoup de congressistes qui se battent, qui se traitent mal, qui s'insultent, qui s'agressent physiquement [...] Je l'ai entendu, **mais** je ne suis témoin de rien ». L'effet étant que nous pourrions tout autant dire « je le sais, mais je ne le sais pas ». Le *mais de réfutation*[31], par son emphase sur la seconde partie de l'énoncé vient justement réfuter le « fait de le savoir ». On sait, mais on refuse de savoir ou, plutôt, on est conscient d'une réalité énoncée par un énonciateur anonyme (absent), mais on refuse de se porter garant de cette affirmation. Dans ce refus se trouve l'autonomie du social à se nommer lui-même. Cette distance critique vis-à-vis d'un discours politique institué qui prétend attribuer un sens au social mais par rapport auquel on ne se reconnaît pas.

Annulation et reconfiguration du sens

Cependant, cette suspension, cette annulation, ce défi de sens, ce refus des versions narratives instituées de la violence ne s'exprime pas

30. « *Si, si, la puede haber. Pueder haber gente pendeja que se pone a pelear y a matarse por la política. Eso si lo hay […] Pero no sea todo el mundo. ¿no?* ».
31. Maingueneau Dominique, *Éléments de la linguistique pour le texte littéraire*, Bordas, Paris, 1986 : 135-136.

seulement de manière négative. S'il y a refus, c'est en fonction de la confrontation des versions refusées avec une autre représentation de la violence. En plus des constantes références à un Dieu tout-puissant, placé au-dessus des autorités terrestres et derrière lequel on doit se ranger (*solo Dios es verdadero, de resto, nadie* [seul Dieu est vrai, du reste, personne] ; crainte de dieu), on retrouve également dans les récits de la vie quotidienne des Colombiens paupérisés la référence à une éthique individuelle du travail, de l'éducation et de la paix (non violence) :

> Non, grâce à Dieu non [je n'ai jamais souffert d'aucun vol, attaque ou séquestration]. Eh bien, je crois que, pour ce que je vous ai déjà raconté, **les mêmes groupes du quartier**, ils se, ils se, c'est-à-dire, ils surveillent et vous **protègent les arrières**. C'est-à-dire, ils regardent **qui sont les bons, qui ne le sont pas**[32].
>
> Avec **l'éducation**, avec **l'éducation**, et, et [...] avec le **travail** [on peut réduire la violence domestique] parce que cette **violence** est générée aussi en partie, par, par, [...] eh bien, parce que les personnes [...] **ne sont pas conscientes** de, de disons, du **dommage** qu'elles font et, en deuxième, lieu parce que parfois la **situation économique** comme [...] influence sociologiquement les gens et eu [...] et [...] son **désespoir** se [...] disons qu'il **éclate** sur les personnes autour d'eux[33].
>
> Comme on dit, seul, **seul** le **travail**. À ce moment je me, je me suis mise à **travailler, travailler et travailler**[34].
>
> Je dois aller **trimer**, **travailler à quelque chose, négocier** certaines choses, **vendre** ou **acheter** des choses pour **gagner un peso** [...] Mais il y a aussi des gens qui viennent et, **ils se couchent** [...] arrive l'après-midi et [...] ils **ronflent encore au lit,** alors **non**. L'un doit s'aider aussi. **L'un doit faire un effort**[35].

---

32. *No, **gracias a Dios** no [he sufrido ningún robo atraco o secuestro]. Pues, yo creo que, por lo que le comento, **los mismos grupos de los barrios** se, se, o sea, ellos miran y **le cuidan a uno la espalda**. O sea miran **quienes son buenos** y **quiénes no**.*
33. *Con **educación**, con **educación** y, y (...) con **empleo** [se puede reducir la violencia domestica], porque también esa **violencia** se genera en parte por, por (...) bueno pues porque **las personas** no (...) **no son consientes** de, de, del, digamos, del **daño** que hacen y en segundo lugar porque a veces la **situación económica** como que (...) influye sicológicamente a las personas y e (...) y (...) su **desespero** se (...) digamos como que se **estalla** con las personas que están alrededor de ellos.*
34. *... como dice uno, solo, **solo trabajo**. En este momento yo me, me puse, fue a **trabajar, trabajar y trabajar**.*
35. *Tengo que irme a **bregar** a **trabajar en algo**, **negociar** alguna cosa, **vender** o **comprar** algo para **ganarme un peso** (...) Pero está la gente que también llega y, **se acuesta** (...), se llega medio día y (...) **roncando en la cama**, pues **no**. Uno tiene que reunirse también. **Tiene que hacer esfuerzo**.*

On peut percevoir dans ces énoncés « individualistes » une sorte d'accusation des victimes : « "je" ne suis pas victime de la violence car je ne cherche pas querelle à qui que ce soit ». Le présupposé de cette négation serait donc « ceux qui sont victimes de la violence le sont du fait de leur attitude vis-à-vis des autres ». De même, en énonçant le fait que l'on ne peut faire autrement que travailler, mais qu'il y en a qui ne le font pas, on rend implicitement ces personnes responsables de leur situation. Plus encore, on accepte cette contrainte au travail (pour n'importe quel salaire et dans n'importe quelle situation) comme une donnée sociale inéluctable.

Ces énoncés se trouvent pourtant en contradiction avec d'autres, qui affirment la responsabilité sociale d'une telle situation tenue pour intolérable :

> ... **personne** ne leur **donne** du **travail**, alors arrive un groupe et il les recueille et il leur offrent, je ne sais pas, ils leur donnent plein de choses, là, et ainsi, les ***muchachos*** [gars] se **détériorent**. [...] selon moi la seule forme que je vois pour qu'il ait un changement c'est ça, qu'il y ait une **meilleure qualité de vie**, **meilleures études**, **plus d'études** qu'**ils nous donnent** des **possibilités** qu'**ils leur donnent** des **possibilités aux gens pauvres**[36].
>
> Parce que, lorsque le **gouvernement** augmente le prix de l'essence, tout le reste va en augmentant. Et [...] augmente l'essence, augmente le panier [d'épicerie] familial. Et le **salaire**, **le minimum des gens pauvres qui travaillons, quand c'est possible, n'importe quel travail**, ça n'augmente jamais[37].

Cette apparente contradiction peut s'expliquer en référant à deux moments d'une seule évaluation. D'un côté, on semble reconnaître le caractère indépassable d'une situation de violence immanente (établissant des chaînes d'équivalence entre les violences domestique, économique, structurelle, délictuelle, institutionnelle, armée, etc.) qui apparaît comme intolérable mais, d'un autre côté, étant donné le caractère intolérable de

---

36. *... **nadie** les **da trabajo**, entonces **viene un grupo** y lo recogen y le ponen no se les ponen muchas cositas ahí y **así se dañan los muchachos** [...] para mí, la única forma de que yo vea que haya cambio es eso, que haiga **mejor calidad de vida**, **mejor estudio**, **más estudio** que **nos den posibilidades** que **le den posibilidades a la gente pobre**.*
37. *Porque cuando **el gobierno** pone una alza en la gasolina, todo va subiendo. Y (...), alza en la gasolina, alza en la canasta familiar. Y **el sueldo**, **el mínimo** de las **pobres personas** que **trabajamos**, **cuando se puede**, **en medio cualquier trabajo**, ese sí no sube.*

cette violence, on cherche à énoncer des solutions non seulement possibles mais effectives.

Le seul espace sur lequel ces populations semblent avoir une certaine emprise est celui de leurs décisions personnelles. Ces décisions étant prises au sein d'un contexte traversé par la violence protéiforme, elles semblent la postuler et la cautionner. Pourtant, ces décisions, ces éthiques individuelles, ce soulagement des souffrances par la référence à Dieu sont à chaque fois des rejets de cette violence. Ils constituent la preuve que l'on peut vivre, malgré la violence, dans un monde autonome et indépendant de celle-ci et permettent la projection dans un futur imaginaire au sein duquel il n'y aurait plus de violence.

Conclusion

En procédant à une analyse discursive de récits de la vie quotidienne de Colombiens paupérisés, nous avons cherché à identifier la présence d'un imaginaire social interprétable autrement que comme « manque » ou inadéquation aux critères modernes du politique. Cet imaginaire, dont on trouve les traces dans tous les récits de vie analysés, se caractérise par une représentation immanente de la violence. Bien que l'on puisse affirmer que cette représentation empêche d'établir des distinctions entre les divers acteurs et niveaux de violence, elle permet d'établir des chaînes d'équivalence et des relations antonymiques d'opposition (potentiellement antagoniques) déplaçant radicalement les frontières de l'acceptable et défiant par là l'ordre symbolique de la violence, la scène militarisée de confrontation de forces (armées). Défi de sens engendré par un *effet de violence pure* dévoilant la radicale impossibilité de nommer l'excès de sens engendré par la souffrance face à la violence protéiforme, invalidant ainsi les prétentions des protagonistes de cette scène militarisée à s'approprier le sens de la violence et du social.

Cependant, cet imaginaire ne fait pas qu'exprimer (par écarts de sens) la violence pure d'une réalité souveraine et innommable. Il procède également à une reconfiguration du sens à partir et en fonction de cette annulation ou suspension du sens. Face à cette souffrance innommable – refusant d'être nommée (pervertie) par une force « externe » – se dégage, au sein des récits de vie analysés, un autre type de violence, qui, paradoxalement, « exige » d'être nommée : une violence conservatrice de l'urgence. Une violence conservatrice qui, face à une situation « perpé-

tuelle » d'exception, exige et impose les conditions pour la préservation de l'Un. Toutefois, pour conservatrice qu'elle soit, cette violence ne tend pas à consolider le *statu quo*, pas plus qu'elle ne se confond avec un imaginaire institué. Au contraire, en exprimant la réalité comme une situation de violence immanente, innommable et intolérable, comme un état perpétuel d'exception, la préservation de l'Un et de l'ordre (mythique) doit être cherchée ailleurs que dans l'ordre établi.

Cet espace imaginaire, au sein duquel la réunification du social devient possible, est constitué, d'un côté, par une éthique individuelle du travail, de l'éducation et de la non-violence et, d'un autre côté, par l'interpellation d'un Dieu, qui juge, mais qui également console et apaise les souffrances quotidiennes. Ces deux formes de réunification sont non seulement radicalement étrangères à la conception moderne du politique, elles peuvent également sembler en opposition avec l'idée même de collectivité (du fait de leur caractère individuel) et de l'autonomie du social (du fait du caractère hétéronome de la figure de Dieu). Elles ne sont pas moins les surprenantes productions symboliques d'une société soumise à d'effrayantes contraintes, menaçant son existence même, et par rapport auxquelles elle parvient, contre toute attente, à préserver un espace de possibilité. Créations symboliques d'un imaginaire social difficilement intégrable par les sciences sociales du fait de son étrangeté vis-à-vis des catégories paradigmatiques habituelles de la scientificité, mais qui doit pourtant être incorporé à l'analyse comme forme concrète de remise en jeu et recomposition du sens social ainsi que comme défi conceptuel pour une théorisation critique du politique.

14

Virage à gauche et effets de violence dans le parler ordinaire

André CORTEN*

Dans la vie quotidienne, la population des quartiers paupérisés est immergée dans la violence ; il ne s'agit pas seulement de la violence physique ou économique mais de toutes les espèces de violence structurelle. S'y ajoute la violence des institutions, manifestée notamment dans des abus de pouvoir. Dans la vie privée, cette population est soumise à la violence familiale et à toutes les formes de désarrois liées à l'atomisation sociale. Enfin, il y a les peurs indéfinies : peur face à la mort ou face à des puissances invisibles, parfois colportées par la culture orale[1].

Dans le parler ordinaire, ces types de violence sont évoqués. Ils ne sont pas toujours identifiés comme violence, mais ils sont traités dans le discours par des marques d'énonciation. Se dégage de l'analyse de ces marques l'observation d'« effets de violence ». Dans le discours politique institutionnalisé – notamment les discours présidentiels –, des « effets de violence » s'exercent également sans que leurs locuteurs n'évoquent nécessairement la violence comme contrainte physique. Ces « effets de violence » actualisent ce qui est latent dans le processus d'institution du politique. Ils actualisent la tangence à la violence constitutive de la représentation du politique. Cinq effets de violence peuvent être distingués.

---

* Département de science politique, Université du Québec à Montréal.

1. La codification de ces types de violence fait par la suite l'objet d'une analyse. Voir Corten André, Faustino da Costa Tania « Des *pandillas* à l'insécurité personnelle : la peur change de sens », *infra*, p. 267 *sq*.

Tableau 1
Cinq effets de violence

« v1 » :	annulation ou suspension de sens ou encore manifestation pure ;
« v2 » :	effet de violence résultant de l'écart d'expression par rapport à la signification (violence de l'imaginaire) ;
« v3 » :	effet de violence fondatrice (résultant de l'instauration d'un autre ordre) ;
« v4 » :	effet de violence conservatrice (défense des intérêts, des droits acquis, de l'ordre établi) ;
« v5 » :	effet de violence résultant de l'état d'urgence, défi de sens (impression de menace ou imminence de destruction du principe d'ordre).

Ces effets, travaillés conceptuellement à partir de la problématique de Walter Benjamin[2], sont exposés plus longuement dans l'introduction de ce livre et nous partons ici de ce cadre d'analyse. Le présent texte pose une double question : est-il possible de cerner, dans les actuels « virages à gauche » de l'Amérique latine, de nouvelles configurations des rapports de forces et peut-on identifier des traces d'actualisation de la tangence à la violence (constitutive du politique) à travers les « effets de violence » ? En second lieu, quelles relations y a-t-il entre les « effets de violence », du discours du virage à gauche avec ceux qui émergent des modes d'énonciation du parler ordinaire ?

Trois pays connus pour leur « virage à gauche » (le Venezuela, la Bolivie et le Brésil) sont traités ici. Dans un premier temps, les traits du virage à gauche sont sommairement identifiés dans les discours des présidents de ces trois pays avant d'être replacés dans un contexte plus large. Dans un deuxième temps, les variations d'effets de violence, en particulier dans le passage de la sphère privée à la sphère publique, sont analysées dans le parler ordinaire recueilli en milieux paupérisés des capitales de ces trois pays. Enfin, dans un troisième temps, les tournants politiques actuels de l'Amérique latine sont évalués très brièvement en rapport avec ce qui est relevé dans le parler ordinaire. Y a-t-il dans ce parler ordinaire des tendances lourdes qui éclairent le sens à donner aux virages à gauche ?

2. Benjamin Walter, « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Folio Essais, 2000 : 210-243.

Le virage à gauche : l'institution du politique mesurée en termes de radicalisme

Dans le discours du virage à gauche, on évoque de façon constante la violence économique du néolibéralisme. Lazo-Cividades[3] présente des extraits des discours de Chávez, Kirchner, Lagos, Lula et Morales. Chávez : « *El neoliberalismo salvaje no tiene sensibilidad por la gente y es el camino del infierno* » (le « néolibéralisme sauvage n'a aucune sensibilité pour les gens ; il est le chemin de l'enfer », Kirchner : « *No existe desarrollo sustentable con desigualdad* » (« il n'y a pas de développement durable dans l'inégalité »), Lagos : « *El mercado por si solo no llega a los sectores mas pobres, se necesitan politicas publicas* » (« le marché par lui-même n'atteint pas les plus pauvres ; des politiques publiques sont nécessaires »), Lula : « *El neoliberalismo es un modelo agotado que no genero crecimiento, sino estancamiento, desempleo y hambre* » (« le néolibéralisme est un modèle épuisé qui n'engendre pas la croissance, mais au contraire la stagnation, le chômage et la faim », Morales « *El libre mercado y la competitividad estan destrozando el planeta* » (« le libre marché et la compétitivité sont en train de détruire la planète »)[4].

La présence de *négations* dans tous ces énoncés suggère qu'il existe d'autres moyens légitimes. Elle indique qu'un autre ordre est sans doute possible qui marquerait de la « sensibilité par rapport aux gens », qui n'accepterait pas l'inégalité, qui voudrait des politiques publiques en complément du marché, qui n'accepterait ni la stagnation, ni le chômage ni la faim, qui ne détruirait pas la planète. Cet ordre n'est pas totalement nouveau, il se revendique d'une légitimité basée sur les droits humains et leur reconnaissance, au moins sur le plan des principes. Il y a dans ces énoncés un mélange d'imaginaires de violence fondatrice (« v3 ») et conservatrice (« v4 »). La radicalité du contenu se trouve néanmoins dans des expressions qui qualifient le néolibéralisme d'« enfer », de « destructeur de la planète » ou simplement de « modèle épuisé ». Avec des termes comme « defender » chez Lula et « refundar » ou « revolución » chez Chávez et Morales, le contenu du discours penche, pour le premier, vers la conservation et, pour les deux autres, vers la fondation.

L'analyse des discours de Lula fait ressortir l'écart de l'expression par rapport à la signification – cet écart se caractérisant « par l'usage constant

3. Lazo-Cividades Jorge, « Luchas hegemónicas y cambio político : et avance de la izquierda suramericana en perspectiva comparada » (*non publié*, 33 p.).
4. *Ibid*.

d'expressions colloquiales de proverbes, de comparaison et de métaphores[5] ». Le discours de Lula joue, à travers ces écarts entre sens et expressions, avec la violence de l'imaginaire (« v2 »). L'analyse révèle également comment l'affect peut, à un moment donné, suspendre la communication de tout contenu précis se rapprochant de la « manifestation pure » (« v1 ») et effacer temporairement les limites habituelles entre politique d'une part, famille et religion d'autre part. Ceci à l'inverse de l'état d'urgence, où la confusion entre ces champs serait vue comme une menace au principe d'ordre (« v5 »).

On ne dispose pas d'analyse du même type pour les autres présidents. Notons que « Dieu » apparaît dans les énoncés du discours de Chávez sélectionnés par Lazo-Cividanes, par exemple dans la formule : « *Los pueblos son la expression y la voz de Dios* » (« Les peuples sont l'expression et la voix de Dieu »). Pour ce qui concerne Kirchner, dans les études lexicométriques faites par Armony[6], on n'en relève aucune trace. Par contre, selon le même auteur, « Dieu » est invoqué dans les discours de Menem.

Lula mobilise des significations sociales imaginaires instituantes[7]. Ces imaginaires instituants sont notamment relevés par le continuel écart entre signification et expression (« v2 »). Pourtant, on a tendance à placer le président brésilien dans le camp réformiste. Lautier[8] montre d'ailleurs la continuité de la politique sociale de Lula par rapport à l'héritage gétuliste[9], et surtout par rapport à la Constitution de 1988. Ainsi affirme Lautier, le programme *bolsa familia* n'est qu'un programme de transition, « qui atteindra rapidement ses limites » s'il ne se transforme pas en « droit social du citoyen[10] ». Paradoxalement, dans les discours présidentiels – en particulier ceux de Lula –, les imaginaires instituants semblent avoir pour fonction de renforcer une violence conservatrice (« v4).

---

5. Oro Ari Pedro, « L'efficacité symbolique du discours du président Lula », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 203-218.
6. Armony Victor, « L'analyse lexicométrique du discours politique : porte d'entrée pour étudier les signifiants sociaux », in Corten, Molina, Girard-Lemay (dir.), *Les frontières du politique...* : 136.
7. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975 : 351.
8. Lautier Bruno, « Les politiques sociales au Brésil durant le gouvernement Lula : aumône d'État ou droits sociaux ? », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 63, hiver 2006-2007 : 51-76.
9. Du nom du président Getulio Vargas (1930-1944 et 1950-1954). Gétulisme, terme pour désigner la forme classique du populisme brésilien.
10. Lautier Bruno, « Les politiques sociales au Brésil durant le gouvernement Lula : aumône d'État ou droits sociaux ? »... : 75.

Le virage à gauche ne se note évidemment pas seulement dans le contenu des discours officiels. Lorsqu'on parle de virage à gauche, on ne fait pas seulement référence aux termes radicaux mobilisés dans les discours présidentiels, ni même aux résultats de la transformation sociale auxquels ils sont supposés conduire. On a également présent à l'esprit un ethos qui, à partir de termes classiques et mesurés, ouvre sur autre espace. Un espace où figurent, d'une part, les immenses marches et mobilisations de rue où paupérisés et étudiants sont réunis dans une même émotion et, d'autre part, la joie délirante immédiatement consécutive au triomphe électoral. Ces deux phénomènes relèvent d'un effet de violence spécifique, l'effet de « manifestation pure » (« v1 »). Il s'agit d'un *momentum* traduisant un effet de violence particulier. Ce *momentum* reste ultérieurement présent dans les discours à travers la marque de déictique de temps : avant, après. Il se prolonge dans la mémoire, il s'y décante. On y renvoie comme à une « deixis fondatrice » (définie comme situation antérieure dont le moment actuel se donne pour la répétition et dont il tire sa légitimité) ou comme principe de revendication de droits, revendication pouvant renvoyer à la violence fondatrice ou à la violence conservatrice.

Le virage à gauche ne se limite pas au contenu plus ou moins radical des discours. Il traverse les frontières. Pensons à la victoire de Correa en Équateur[11]. Cette propagation au-delà des frontières résulte d'un processus d'hégémonie faisant que des situations parfois très différentes – le chômage au Brésil, la discrimination ethnique en Bolivie et l'épuisement du leadership politique au Venezuela – renvoient à un même terme, celui de virage à gauche, qui joue, pour reprendre Laclau[12], le rôle de « signifiant vide[13] ». Les chaînes d'équivalence qui se forment sont marquées par la même ambiguïté quant aux effets de violence fondatrice versus conservatrice. Ce n'est pas vraiment le contenu radical des déclarations qui travaille la représentation des rapports de forces, ce sont plutôt les « chaînes d'équivalence[14] » qui s'établissent dans les discours des dirigeants, le plus souvent non intentionnellement. Dans ces chaînes, l'effet de violence principal est celui de l'écart entre signification et expression (« v2 »).

---

11. Rafael Correa, candidat d'une alliance de différents partis de gauche, remporte l'élection présidentielle le 26 novembre 2006, avec 56,7 % des voix. En avril 2007, 82 % des Équatoriens approuvent la convocation d'une Constituante, en octobre 2007, 60 % des élus de la Constituante appartiennent à la coalition qui soutient Correa.
12. Laclau Ernesto, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000 : 93-107.
13. À la limite un signifiant sans signifié. *Ibid.* : 121.
14. Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialism Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985 : 134-145.

Toutefois, malgré l'émergence latérale de ces effets de violence – manifestation pure (« v1 »), écarts (« v2 ») ou défis de sens (« v5 ») –, c'est bien en termes de fondation ou de conservation que fonctionne le discours sur le virage à gauche, alors même que son contenu est construit avec un souci de retenue. C'est dès lors en termes de « radicalisme » qu'il est jaugé.

Les effets de violence dans le parler ordinaire

Alors que dans le discours politique des présidents, on observe des incursions incongrues dans le domaine privé – par exemple, lorsque Lula parle de sa nuit de noces –, dans le discours du parler ordinaire, il n'y a pas d'incursion à proprement parler : l'utilisation du NOUS permet de passer dans une même phrase du privé au public. Ce public est soit pré-politique, comme dans « nous les pauvres », soit institutionnellement politique, comme dans « notre président ».

À un moment donné, lorsqu'on parle du pays – le Brésil, la Bolivie, etc. –, le locuteur fait intervenir spontanément le nom du président. Il est « le président », « ce monsieur », ou simplement il est désigné par son nom (Chávez) son prénom (Évo) ou son surnom (Lula). L'emploi des pronoms et des embrayeurs désigne souvent un autre monde. Que se passe-t-il lorsqu'on passe de son monde de la communauté privée ou d'un JE, parfois privé de toute communauté inclusive, à celui de cet autre monde ? Comment les effets de violence du « privé » se transforment-ils lorsqu'on passe au « public » ? Y a-t-il dans ces transformations des traces d'un virage à gauche ?

La brève analyse du parler ordinaire qui suit repose sur trois entrevues tirées d'un bassin de 450 entrevues effectuées dans le cadre du GRIPAL en été 2006 dans onze pays. Trois entrevues, trois histoires dans trois pays différents, où intervient spontanément la référence au politique[15] :

– Julia (Venezuela) (102)[16] ;
– Manuel (Bolivie) (408) ;
– Marta (Brésil) (515).

15. Bien entendu, les personnes sont désignées par des prénoms fictifs.
16. À noter que la numérotation des entrevues passe de centaine en centaine selon les pays. À l'intérieur de chaque centaine, les nombres de 1 à 30 habitants renvoient à des entrevues dans des quartiers paupérisés urbains, de 31 à 60 dans des milieux paupérisés ruraux et, à partir de 60, dans des milieux étudiants universitaires.

– Julia (Caracas), 37 ans, (entrevue 102) est mère célibataire de trois enfants. Elle a longtemps été « femme au foyer », tout en faisant de la couture à la maison. Elle parle de sa grossesse comme d'une grande épreuve : « Je marchais machinalement comme quand, à cinq ans, je jouais au petit soldat ». Sa vie a été pleine de tourments, raconte-t-elle. Sa mère a été longuement hospitalisée, et est finalement décédée. Puis cela a été le tour de la madrasta (sa belle-mère qui, soit dit en passant, la frappait). Son père était correct mais absent, en revanche elle garde un souvenir enchanteur de son grand-père. Julia suit actuellement un programme accéléré d'éducation secondaire (Misión Ribas) ; elle a, par ailleurs, rejoint l'Église Universelle dont elle s'était éloignée. Aujourd'hui elle est serveuse en bikini dans un restaurant. Abus, corruption, rien à manger dans la maison, voilà à quoi se résume sa vie... Elle parle sans enthousiasme « du » président (Chavez). Par contre, elle emploie le nous à propos des « Missions[17] ». Toute son ambivalence est résumée dans le constat suivant : « les choses sont les mêmes, c'est mieux mais égal ».

En codifiant, selon la typologie présentée plus haut, les réponses du guide d'entretien à partir de la question 24 (*autres souvenirs à raconter*) jusqu'à la question 37[18] (*dans les moments difficiles, pensez-vous que ce soit juste que l'on vous aide*), on obtient la série suivante :

v5, v4, v4, v2, v2, v4, v4, v1, **v2**, v1, **v3**, v1, v4, v4, **v4/v3**

Dans cette série, est en gras ce qui, dans les réponses, correspond à la sphère publique (en l'occurrence ici politique).

– Manuel (El Alto), 38 ans, est maçon. Son père était agriculteur. Dans la remise à côté de sa maison, il a une petite entreprise de briques. Il élève aussi quelques porcs – durant l'entrevue, ceux-ci essayent continuellement de s'échapper par la porte entrouverte. Ses enfants l'aident dans ces activités d'appoint. Manuel a commencé à travailler jeune ; il n'a pas de souvenir d'enfance, dit-il. Il a travaillé très dur pour couvrir ses frais scolaires et, finalement, a pu terminer ses études secondaires. Malheureusement, il a raté son examen d'entrée à l'université technique. On meurt de faim, mais il faut aller de l'avant, « *avec l'aide de Dieu* ». Le nous, c'est parfois « *nos compagnons de travail* », mais « *seul Dieu peut*

17. Programmes sociaux mis en place par le nouveau régime chaviste principalement dans le domaine de la santé et de l'éducation.
18. Les interviewés ne fournissent pas nécessairement de réponses à chaque question ; ils peuvent également s'émanciper des questions. Cela explique la longueur différente des séquences.

vraiment m'aider », dit-il. Il est catholique, mais il ne dit pas « nous les catholiques ». Par contre, il dit « notre président » en parlant d'Evo Morales. À l'évocation des affrontements, c'est le « nous » qui réapparaît : « *nous avons été menacés à coups de fusils* ». Néanmoins, tout en parlant de lutte indigène, de paysannerie, d'ouvriers, de classe sociale, il sent la contrainte de l'action collective : « *Occupant une charge dans la communauté, dans la campagne, j'ai été obligé de sortir dans les marches* ».

En codifiant de la même façon que pour l'entrevue précédente de la question 24 à la question 37 : on obtient la séquence suivante :

v3, v1, v1, v4, v2, v4, v3, v3, v4, v2, v3, **v3**, **v2**, **v3**, v2, v3, v3, v1, v5, v1, v1

– Marta (São Paulo), 37 ans, n'a pas terminé ses études secondaires. Elle se dit catholique, mais elle fréquente une église évangélique. Elle lit la Bible, il n'y a qu'un seul Dieu ; « *n'est-ce pas alors la même église ?* », dit-elle. Elle est « femme au foyer », même si son mari a été longtemps au chômage. Aujourd'hui, électricien, il a trouvé un bon emploi. Son père était rigide, pour « notre bien ». « Notre » renvoie ici à ses frères et sœurs. Elle a perdu un enfant et a fait une dépression. Elle a même voulu se tuer. Elle est entrée dans une Église. Cela l'a sauvée ! Quand elle parle de Lula, elle est enthousiaste : « *Avec le président Lula, beaucoup de choses ont changé* ». Même si tout ne peut pas changer tout de suite : « *l'éducation, la santé, c'est vraiment mauvais, mais cela va s'améliorer* ». Et d'ajouter : « *Le gouvernement, je pense qu'il a changé, je pense que c'est le cas dans la vie de tout le monde, pas seulement dans la mienne ». « Mais il y a des gens qui n'en ont pas besoin et qui reçoivent* », se plaint-elle.

La codification donne ici la séquence suivante :

v3, v4, v4, v2/v1, v1, v1, v4, v4, **v4**, **v3**, v1, **v4**, v4, v4, v4, v4, v4

La façon dont il est fait référence dans ces trois entrevues au président : « *le président* », « *notre président* », « *Le président Lula* », relève en partie encore du contenu. Le ton est moins chaleureux dans l'entrevue faite au Venezuela que dans les deux autres. Mais lorsqu'on compare les séquences, on note une autre tendance. Dans les chaînes de séquence de Julia (Venezuela) et de Manuel (Bolivie) interviennent des imaginaires « v2 » (et son aspect instituant) et « v1 », une annulation de sens qui, en l'occurrence, est ici un cri de désolation. Par contre, dans les séquences de Marta (Brésil) la violence conservatrice (« v4 ») domine, en particulier dans le public. L'immersion apparaît plus contraignante dans l'interview brésilienne que dans les deux autres entrevues.

Violence dans le parler ordinaire : au-delà du principe de légitimité

La violence économique est une catégorie de sociologue. On la retrouve parfois dans le discours politique, et aussi de plus en plus fréquemment dans le parler ordinaire. Mais la violence économique intervient surtout dans l'interaction entre les deux effets de violence qui parcourent ces deux types de discours. Le discours du « virage à gauche » critique les excès du néolibéralisme. Il ne prétend pas se soustraire à celui-ci, mais il construit un espace qui, partant d'un imaginaire de violence économique, en dégage les effets : les effets de violence fondatrice, les effets de violence conservatrice. La critique de la violence économique soit implique l'établissement d'un autre ordre – par exemple le « socialisme du XXIe siècle » – soit exige de sévères corrections au système existant. Dans les deux cas, une intervention doit être faite qui va contrarier la volonté de certains groupes économiques. Des contraintes sont annoncées et justifiées. Le fait même d'évoquer la violence économique donne une légitimité à contraindre certains intérêts pour réduire cette violence. Les effets de violence, fondatrice comme conservatrice, reposent sur la référence à une légitimité. Celle-ci justifie de ne plus laisser aller les choses, soit pour repenser l'ordre dans lequel on vit et en proposer un autre, quitte à bouleverser des statuts acquis, soit pour mettre fin avec « violence » à des abus qui ne peuvent être tolérés dans l'ordre existant et ainsi faire respecter des droits. Se prévaloir avec « violence » de la défense de droits peut osciller entre l'effet de violence fondatrice et l'effet de violence conservatrice.

Si les commentateurs politiques mettent des étiquettes et, notamment pour ce qui concerne le virage à gauche, distinguent un camp de radicaux et un camp de réformistes, le discours politique lui-même oscille dans son contenu entre fondation et conservation. C'est là son aspect central. Il est vrai, on l'a vu, que transparaissent parfois des effets de violence relevant de la manifestation pure comme dans certains *momenta* (« v1 ») ou des effets de violence écart d'expression (« v2 ») comme dans les transgressions langagières de Lula ou lorsque le virage à gauche devient un « signifiant vide ». Le parler ordinaire, lui, n'oscille pas dans son contenu, car il est moins organisé autour du principe de légitimité.

Le parler ordinaire est caractérisé par un état d'immersion dans la violence ; les effets de violence s'y manifestent sans que des mots apparaissent pour désigner les types de violence. Alors que les discours politiques se réfèrent à des catégories juridiques pour désigner les types de violence et pour les rapporter à un principe de légitimité, le parler

ordinaire, en faisant apparaître, sans médiation, les effets de violence, donne un accès direct à l'analyse de l'institution du politique. Plus que le contenu du discours du virage à gauche, le parler ordinaire donne à voir la manière dont, à travers la violence, les gens reconnaissent ou méconnaissent un rapport de forces. Occasionnellement, ils renouent des bouts du discours politique perdus et les subordonnent à une autre logique d'effets de violence.

Le virage à gauche se trouve-t-il dès lors dans le contenu du discours politique ou au contraire dans ces effets de violence amenés par le parler ordinaire ? La bonne lecture du virage à gauche doit-elle être trouvée dans celle des commentateurs des discours présidentiels ou au contraire dans les effets de violence du parler ordinaire ? De la présente analyse se dégage ceci : au-delà de la manière de repérer dans les discours présidentiels des positions plus ou moins radicales face au néolibéralisme (« enfer », « destructeur de la planète », « modèle épuisé »), il y a des tendances lourdes qui résultent de la manière dont les effets de violence se déroulent dans l'énonciation du parler ordinaire.

Le passage de la sphère privée à la sphère publique (lorsqu'on parle de questions relevant du discours ou du personnel politique) donne l'occasion de dégager ces tendances lourdes. On constate à cet égard dans la série de séquences une différence nette entre les entrevues vénézuélienne et brésilienne. Elle ne porte pas tant sur le fait que la seconde produirait pour l'ensemble des séquences plus d'effet de violence conservatrice, mais sur le fait que, dans la première, le passage au public se manifeste par un « écart d'expression » (« v2 ») associé à un effet de violence fondatrice, alors que, dans la seconde, lors du passage au public, on se maintient résolument au niveau de l'effet de violence conservatrice (« v4 »). Pourtant, en même temps, c'est dans l'entrevue brésilienne que la manifestation pure (« v1 ») est proportionnellement la plus fréquente.

L'institution du politique s'opère dans l'entrecroisement des effets de violence fondatrice/conservatrice (« v3 »/« v4 ») et des effets de violence manifestation pure et écart d'expression (« v1 »/« v2 »). Au plan des discours officiels, cet entrecroisement existe, mais il est difficile à analyser, car l'attention se porte sur le contenu du discours, se centrant sur l'alternative violence fondatrice/conservatrice – la référence étant alors la légitimité. Au plan du parler ordinaire, on note au contraire l'importance du second couple (« v1 »/« v2 »). Cette importance met en évidence une dimension plus profonde de l'institution du politique qui rejoint, sur la base de données précises, les intuitions de Benjamin sur la « violence

pure[19] ». La tendance lourde que révèle l'analyse du parler ordinaire fait apparaître que la tangence à la violence, constitutive du politique, se note au moins autant dans cette « violence pure » que dans l'interaction violence fondatrice/conservatrice. L'interview brésilienne est de ce point de vue exemplaire car cette interaction y est pratiquement nulle. Elle fournit un éclairage sur l'institution du politique au quotidien, institution s'actualisant en dehors d'une référence au radicalisme.

Épilogue

« La vie reste difficile, mais pensez-vous que les choses vont mieux qu'avant ? » (Q. 35a). Les réponses à cette question traduisent bien l'immersion dans laquelle se trouvent les habitants des quartiers paupérisés qui ont été interviewés. « *Les choses sont les mêmes, c'est mieux mais égal* ». Ou encore « *presque la même chose, rien de plus, c'est tout* ».

Il y a un ton d'immersion dans le « un peu mieux » qui se confond avec l'« égal ». Mais si l'on prend malgré tout en compte la proportion de personnes répondant que cela va « un peu mieux », les trois pays, étudiés à travers la soixantaine d'entrevues des milieux paupérisés, se rangent dans l'ordre suivant : Brésil, Venezuela et Bolivie. La notion de « un peu mieux » est loin de celle de virage, mais elle reflète ces tendances lourdes qui marquent le parler ordinaire. Or, un peu à l'inverse de la radicalisation du discours politique, peut-on y lire un avis plus favorable pour Lula, un avis plus mitigé vis-à-vis de Chávez et un avis encore en attente vis-à-vis de Morales ?

Même s'il est dans l'immersion, le parler ordinaire est parfois déchirant. Il contient néanmoins rarement des propos tranchés sur la façon de changer les choses. Il révèle par contraste des indices dans la manière de dire les choses (c'est-à-dire sur le plan « illocutoire »). On constate par exemple un contraste entre le discours de Lula, avec des traces d'instituant (« v2 »), et le discours du parler ordinaire brésilien qui, lui, est peu instituant, même si y apparaissent de façon appuyée des éléments de manifestation pure (« v1 »). Au contraire, dans le parler ordinaire de Julia et de Manuel, la présence de « v2 » est notable, indiquant un dépassement de l'interaction violence conservatrice/violence fondatrice (« v3 »/« v4 »). Dans ce dépassement de la question de la légitimité, on peut noter que quelque chose est en train de bouger.

19. Violence pure se situant au-delà du droit et faisant exister un au-delà du droit qui est l'action politique.

15

La violence au Guatemala : le pouvoir de nommer

Martin HÉBERT*

Le présent chapitre s'intéressera à la frontière floue qui existe entre ce qui peut être nommé les usages « descriptifs » et les usages dits « polémiques[1] » du terme de violence au Guatemala. Ce pays a connu, selon toutes les définitions possibles du terme, de multiples violences depuis le milieu du XXe siècle. Au cours de cette période, non seulement la forme des actes de violence a-t-elle pu changer, mais la notion même de ce qui est « violent », telle que représentée dans le discours social[2] guatémaltèque, a subi d'importantes transformations. Certaines violences de situation, comme la violence économique ou encore l'insécurité face aux

* Département d'anthropologie, Université Laval.

1. Distinction opérée par Platt Thomas, « Emplois descriptifs et polémiques du concept de violence », *Revue internationale de sciences sociales*, n° 132, 1992 : 185-192. Dans ce texte, Platt utilise une position pragmatiste inspirée de William James dans lequel le sens « descriptif » du concept de violence est associé au sens habituel donné à ce terme dans le parler ordinaire, et son sens « polémique » est celui que donnent au mot « violence » certains activistes ou chercheurs motivés par des objectifs politiques. Comme nous le verrons dans ce chapitre, quoique la dichotomie posée par Platt puisse être utile d'un point de vue heuristique, le sens habituel du mot « violence » n'est pas un donné immuable, même s'il semble cristallisé dans les dictionnaires et les institutions civiles.
2. Le terme de « discours social » est ici utilisé comme un concept et est entendu au sens défini par Marc Angenot. Voir à ce sujet Angenot Marc, *1889 : Un état du discours social*, Longueuil, Le Préambule, 1989 ; Angenot Marc, « Interventions critiques 1 : analyse du discours, rhétorique, théorie du discours social », *Discours social/Social Discourse*, n° 9, 1991.

délits de droit commun, la maladie et la dégradation environnementale, ont pris une place grandissante dans le parler ordinaire à mesure que l'incidence de formes plus directes d'agression comme la répression militaire et la torture devenait moins quotidienne. Nous tenterons ici de mettre en évidence la manière dont cette transformation est indicatrice de mutations importantes dans le rapport au politique au Guatemala.

Violence et légitimité politique au Guatemala

La légitimité politique, au Guatemala comme ailleurs, repose souvent sur la capacité à oblitérer certaines violences du discours social. La violence fondatrice qui est à la source de la colonisation des Amériques présente certainement un exemple criant de ce fait. La décimation des peuples autochtones, pourtant condamnée par des observateurs contemporains, des hommes d'église comme Bartolomé de las Casas, est une violence largement occultée dans les discours nationaux contemporains. Les politiques d'assimilation sociale et culturelle, les expéditions militaires, les maladies à l'occasion propagées intentionnellement et autres actes d'agression commis envers les premiers occupants du territoire sont des thèmes subversifs de la légitimité des institutions publiques. Ces violences sont souvent reléguées, dans les grands récits nationaux, au statut de trames secondaires malheureuses mais, au final, dépassées historiquement. Lorsque ces violences fondatrices trouvent leur chemin dans les discours officiels contemporains, c'est très souvent sous le mode d'un regard porté vers le passé visant à prendre la mesure de « progrès » supposément réalisés dans le présent.

Nous n'ambitionnons pas ici de suivre les transformations des discours sur la violence au Guatemala depuis la Conquête jusqu'à nos jours. Pourtant, même pour comprendre l'évolution de ces derniers depuis une période aussi peu reculée que celle de la signature des accords de paix dans ce pays en 1996, il est important de saisir comment, dans les discours officiels, les violences fondatrices qui ont présidé à la mise en place de l'ordre social actuel sont souvent amalgamées en une catégorie désamorcée politiquement et présentées comme dépassées par l'ordre social présent. Un exemple récent illustre la forme que prend la mise en discours de la terreur d'État qui a sévi dans ce pays. Il s'agit d'un discours du président Alfonso Antonio Portillo Cabrera, prononcé le 29 décembre 2001 pour marquer le cinquième anniversaire de la signature des accords de paix du

Guatemala. Le président y établit une dichotomie claire entre le passé et le présent, rejetant les situations de « violence » dans un passé contrastant (dans le discours) avec l'ordre qu'il représente :

> [Nous devons nous] rappeler avec un profond respect et avec solennité les dizaines de milliers de victimes qu'a faites le conflit armé interne, ceci sera toujours nécessaire, pour préserver la mémoire des morts, des disparus, des torturés, des déplacés et des réfugiés. Il est important de connaître l'histoire récente du pays et de réfléchir sur elle, sur les luttes populaires, la souffrance, les sacrifices et l'injustice dont ont particulièrement souffert les peuples autochtones et les *ladinos* qui réclamaient de la terre et du travail, ceci est pratiquer une pédagogie essentielle à la paix et représente le meilleur vaccin pour faire en sorte que ces événements tant douloureux ne se reproduisent plus dans notre pays[3].

Nombre d'auteurs ayant traité du rapport entre l'État et la violence ont mis l'accent sur la manière dont l'État s'approprie le monopole de l'expression légitime de cette dernière. Les interprétations plus classiques conçoivent cette expression exclusivement comme un *usage* de la force. Mais le pouvoir de nommer les choses est aussi un pouvoir revendiqué par l'État moderne qui convoite particulièrement celui exercé sur l'imaginaire par la capacité de nommer la souffrance des gens et ses causes. Or cette aspiration au monopole de la nomination légitime de la violence est aussi l'un des pouvoirs les plus contestés au Guatemala aujourd'hui.

Si les gouvernements du pays visent, à travers leurs discours publics, à régir non seulement l'expression physique de la violence, mais aussi son expression verbale dans le discours social en général ou dans les mémoires, il serait erroné de penser que le récit proposé à cet égard est accepté sans conteste. À la périphérie des discours officiels, en particulier dans le parler ordinaire[4], ce monopole de l'expression discursive légitime

---

3. <http://minex.gob.gt/discursos/dispresidencia/dis2001/paz.htm>. En espagnol : *Recordar con profundo respeto y solemnidad a las decenas de miles de víctimas del enfrentamiento armado interno, será siempre necesario, por la memoria de los muertos, los desaparecidos, los torturados, los desplazados y los refugiados. Conocer y reflexionar la historia reciente del país ; las luchas populares ; el dolor, el sacrificio y la injusticia que sufrieron especialmente los pueblos indígenas y ladinos que clamaban tierra y trabajo, es practicar la pedagogía básica de la paz y representa la mejor vacuna para que esos hechos tan dolorosos nunca más vuelvan a repetirse en nuestra tierra.*
4. Nous nous attarderons ici principalement sur le parler ordinaire. Mais il convient de noter que si la prétention de l'État au monopole de l'expression discursive légitime de la violence est contestée à l'échelle locale, elle l'est aussi à l'échelle supra-étatique. Nombre d'ONG internationales, gouvernementales ou non, actives au Guatemala, dont diverses branches de l'ONU, ont également leur propre imaginaire

de la violence est souvent contesté *de facto*. Il l'est dans la mesure où non seulement on trouve dans ces discours des images de la violence qui sont distinctes de celles véhiculées dans le grand récit national d'un « avant » et d'un « après » de la violence de la guerre civile, ou encore d'une image de la « pathologie » criminelle à soigner par un surcroît d'ordre civil, mais aussi parce que l'on trouve dans le parler ordinaire la mise en discours de violences comme la violence « économique », ou la « violence de l'emploi » comme l'appellent certains de nos informateurs, qui est directement imputée dans le discours social au gouvernement en place.

L'émergence de ces usages « polémiques » du terme de violence pour parler, non pas de ce qui mine un ordre institutionnel, mais plutôt des effets de cet ordre institutionnel sur la vie des gens nous rappelle, comme l'indiquait déjà Pierre Bourdieu[5], que le monopole de la nomination légitime dans une société n'est pas un fait statique empiriquement observable, il est plutôt l'enjeu d'une lutte symbolique entre divers acteurs. De par sa force sémantique et politique, le terme de « violence » semble être un terrain particulièrement propice à ces luttes de sens. L'extension à l'échelle locale de l'usage qui est fait du mot « violence » pour parler de la réalité sociale guatémaltèque aujourd'hui, et plus précisément les transformations dans ce que ce mot peut dénoter dans le parler ordinaire, font des imaginaires de la violence de puissants révélateurs du rapport à l'ordre institutionnel, et au politique, qu'entretiennent nos répondants, qui étaient des Mayas Kakchi'kel et des métis habitant les zones paupérisées en périphérie de Ciudad Guatemala[6].

Même s'il est ici principalement question de la période contemporaine, il est impossible de parler des imaginaires de la violence au Guatemala aujourd'hui sans apporter une certaine périodisation de l'évolution de la figure de la violence dans le discours social. Même si l'on s'en tient aux violences vécues directement au cours des vingt dernières années, on retrouve des variations importantes dans ce qui est compris sous la catégorie de « violence » et le sens attribué à ce phénomène. L'histoire du Guatemala, en particulier depuis 1954, a non seulement été profondément marquée par la violence mais a également donné lieu à de nombreuses

---

de la violence, qui se trouve souvent en porte-à-faux par rapport aux discours officiels nationaux.

5. Bourdieu Pierre, « Espace social et genèse des classes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, 1984 : 3-12.
6. Ces deux groupes sont ici abordés conjointement dans la mesure où leur position sociale marginale commune semble avoir sur leurs discours une incidence au moins aussi grande que peuvent l'avoir une identification ou une inscription ethniques. Ceci est particulièrement le cas dans un pays où la proportion d'autochtones dans la population est aussi élevée que l'est celle du Guatemala. Les entrevues ont été menées entre juillet 2006 et novembre 2006.

mises en discours de cette dernière. À cet égard, le genre testimonial a été particulièrement employé pour parler du régime de terreur d'État qui s'est abattu sur les populations marginales à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt. Des figures emblématiques de témoins de violences comme Victor Montejo, Ricardo Falla, Rigoberta Menchú ou Myrna Mack[7] ont non seulement contribué à faire connaître ces violences, elles leur ont également associé des mots faisant contrepoint aux discours gouvernementaux.

On peut dire, en considérant les divers discours sur la violence présents dans les témoignages écrits et oraux que nous avons pu examiner et recueillir, que malgré d'importantes transformations dans les imaginaires au cours des vingt dernières années, certaines continuités sont notables. La lutte armée, la criminalité et la violence domestique demeurent des figures proéminentes de l'imaginaire social au Guatemala et restent les catégories les plus étroitement associées à l'idée de violence dans le parler ordinaire. Pourtant, autour de ce « noyau dur » de significations gravitent un ensemble de sens de la violence que l'on pourrait qualifier d'instituants. Ces derniers s'écartent du sens de la violence cristallisé dans des institutions comme l'armée, le code pénal ou la police, qui par définition est le sens investi par les élites du pays ; ces « 50 familles », comme les nomment nos informateurs, qui s'échangent les positions de pouvoir au pays depuis la création des grandes plantations au XIXe siècle.

De manière synthétique, nous pouvons dire qu'au Guatemala, et en particulier dans les milieux paupérisés aux abords de la capitale où nous avons travaillé, les imaginaires de la violence ont connu trois moments importants depuis une vingtaine d'années[8], que nous nommerons : 1) *la terreur d'État* (années 80) ; 2) *l'attente des accords de paix* (1996) et *l'heure des bilans* (2006). La première période est, comme son nom l'indique, empreinte d'un imaginaire fortement marqué par la terreur d'État alors vécue directement. Cette expérience immédiate de la violence

7. Montejo Victor, *Testimonio. Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*, Ciudad Guatemala, Cooperativa de consumo intergral R.L, 1992 ; Falla Ricardo, *Massacres de la Selva*, Ciudad Guatemala, Universitaria, 1992 ; Menchú Rigoberta, Burgos Debray Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y asi me nació la conciencia*, Mexico, Siglo XXI, 1998 (1982) ; AVANCSO, Mack Myrna, « ¿Dónde esta el futuro? Procesos de reintegratión en comunidades de retornados », *Cuadernos de Investigación*, n° 8, 1992. Voir aussi Carmack Robert, *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.

8. Les deux études plus anciennes seront examinées à partir des rapports publiés par leurs auteurs, alors que la troisième repose sur des données recueillies au Guatemala en 2006 dans le cadre d'une recherche comparative menée par le GRIPAL dans dix pays d'Amérique latine.

physique directe a eu pour effet de créer ce que Michael Taussig a appellé des *espaces de mort*[9], menant à vivre dans une sorte d'espace liminaire où les souffrances sociales d'origine économique ou institutionnelle sont relativisées par rapport aux violences directes de la répression et se voient souvent même rejetées hors du champ sémantique de la violence.

La deuxième période à laquelle nous nous référerons brièvement ici pour mettre nos propres données en perspective est celle de la signature des accords de paix. La signature de ces accords en 1996 devait mettre un terme à plus de quarante années d'insécurité extrême au Guatemala. Ainsi, même si les blessures infligées par la terreur d'État demeuraient profondes, les imaginaires de la violence identifiables à cette époque auprès des groupes urbains paupérisés ne présentaient plus la violence directe de la répression, des massacres et de la torture comme un horizon sémantique indépassable. Même si ces réalités demeurent sans contredit la pierre de touche de toute définition locale de la « violence », le sens de ce terme commence, au cours de cette période, à s'ouvrir pour recouvrir non plus seulement des actions, mais aussi des états et des situations. On vit, par exemple, émerger des thématiques comme la « violence environnementale » à cette époque lorsque l'activisme pour la salubrité publique fit un usage néologique de la notion de violence, alors très fortement connotée et très puissante symboliquement au Guatemala, pour sensibiliser les gens[10].

La troisième période, sur laquelle nous nous attarderons ici davantage, se démarque à la fois de la période liminaire de la terreur d'État, et à la fois de la période de la signature des accords de paix caractérisée par un certain optimisme. Notre étude, fondée sur des entrevues et des séjours sur le terrain dix ans après la signature des accords de paix, et parfois auprès de jeunes adultes pour qui l'ère de la terreur d'État relève de plus en plus de l'abstraction, met surtout en évidence des espoirs vécus, maintenus et déçus. « Pensez-vous que les choses sont mieux ou pires qu'il y a dix ans ? », avons-nous demandé à nos informateurs. La vaste majorité des personnes à qui nous avons parlé disent que les choses sont pires après dix ans de paix qu'elles ne l'étaient après quarante années de guerre. Pas surprenant que les partis politiques qui prônent la *mano dura*[11] gagnent en

9. Taussig Michael, *Shamanism, Colonialism, and the wild Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 : 3-36 ; Taussig Michael, *Law in a Lawless Land*, New York, The Free Press, 2003 : 121-144.
10. AVANCSO, Martínez Juan Carlos, « "Heridas en la sombra" Percepciones sobre violencia en áreas pobres urbanas y periurbanas de la Ciudad de Guatemala », *Textos para el Debate*, n° 16, 2000.
11. Slogan utilisé par le candidat Otton Pérez Molina, du parti chrétien, durant la campagne présidentielle de 2006.

popularité dans le pays. Pas surprenant, non plus, de constater l'émergence presque incontrôlable des *juntas de seguridad locale*, groupes para-policiers qui échappent de plus en plus au contrôle de l'État et qui entreprennent de faire leur propre loi, allant jusqu'à imposer de leur propre initiative des couvre-feux dans certains quartiers. Ces choix politiques des privilégiés répondent à une vision de « ce qui ne va pas » conséquente avec le sens institué de ce qu'est la violence au Guatemala, cette « barbarie à éviter » contre laquelle les politiciens, comme le président Cabrera dans l'extrait cité plus tôt, disent se poser en rempart. Le problème dans ce Guatemala du « post-conflit », comme on l'appelle, est, selon cette vision instituée et institutionnalisée de la violence, celui de la délinquance, de la criminalité de droit commun et de la perte de sens. La violence y est représentée comme un manquement moral individuel.

Par contre, à ce sens institué vient s'opposer un autre sens dans le discours social, un sens instituant, ou encore polémique, de « ce qui ne va pas ». Corruption des élites, insécurité économique, voire alimentaire, et mécanismes de participation démocratique souvent demeurés des « coquilles vides », sont autant de *topoi* qui s'insinuent dans le champ sémantique de la notion de violence dans les milieux marginalisés.

Après la signature des accords de paix en 1996 et après une accalmie des campagnes d'intimidation et de répression systématiques, l'appropriation d'un pouvoir de nomination sur ce qu'est ou n'est pas la « violence » devint un enjeu politique majeur dans la société guatémaltèque. Comme en témoigne le discours du président Portillo Cabrera cité plus haut, le discours public de « paix » qui s'est mis à circuler après 1996 établissait une dichotomie départageant une « ère violente », d'avant les accords d'une « ère de paix » postérieure à ces derniers.

Pourtant, avec cette ère de paix émergèrent de multiples manières de parler de violence et de mettre au jour des violences attribuables non pas à une absence d'ordre publique, mais plutôt à un surcroît d'ordre marginalisant. Dans une entrevue que nous avons réalisée, nous avons demandé à une participante habitant en milieu rural paupérisé si, selon elle, il y avait toujours de la violence politique au Guatemala. Sa réponse fut qu'une telle violence existe. Lorsque nous lui avons demandé à quoi se détectait cette dernière, elle répondit : « Il est facile de voir cette violence quand on regarde le grand nombre de familles pauvres et d'enfants mal nourris ici au Guatemala, spécialement ici dans les régions rurales autochtones[12]. »

12. « *Bueno pues principalmente se nota, así de fácil al ver la mayoría de las familias pobres y niños desnutridos acá en Guatemala, especialmente aquí en las áreas rurales de poblaciones indígenas* » (étude du GRIPAL, entrevue 809).

Selon elle, cette violence est :

> principalement liée à la discrimination, qui existe principalement à l'encontre des peuples autochtones, et aussi à l'encontre des femmes. [Elle est due] aux intérêts politiques des familles riches, qui sont environ cinquante familles. Malgré cela, ce sont elles qui dirigent notre pays et orientent les politiques publiques selon leurs intérêts économiques, idéologiques et politiques et de domination sur les autres personnes. Il existe au Guatemala une grande inégalité entre les êtres humains qui habitent ce pays[13].

Les entrevues réalisées, en particulier chez les répondants catholiques, témoignent d'une augmentation importante des usages néologiques du terme de violence à partir du moment où les accords de paix furent négociés au Guatemala. En particulier, comme l'illustre la citation précédente, il semble y avoir une mise en relief des violences perpétrées à l'encontre des autochtones, qui ont émergé comme catégorie politique d'importance dans la politique nationale depuis le début des années 90. En fait, tant nos répondants métis urbanisés qu'autochtones vivant en milieu rural ont noté cette discrimination.

Cependant, si certaines convergences dans le discours sont notables entre divers groupes marginaux, on remarque aussi des clivages qui nous rappellent que les luttes de sens ne sont pas exclusivement de nature verticale dans la société guatémaltèque. Dans les entrevues menées auprès de répondants paupérisés et/ou autochtones qui se disaient appartenir à un groupe chrétien évangélique, la violence paraît plus proche des discours officiels. Elle est associée à une faute morale et est conceptualisée comme un acte individuel. Par exemple, si nous demandons à ces répondants évangéliques s'il existe une forme de violence autre que la violence physique directe, la réponse que nous pouvons obtenir est qu'il existe « la violence émotionnelle, mais sans plus[14] ». Même lorsque questionnés directement pour savoir s'ils pensent que ne rien avoir à manger peut être considéré comme une situation ancrée dans une violence, la réponse est que « non, les (personnes) les plus affectées par cette souffrance sont

13. « *Bueno : principalmente se debe a la discriminación, que existe principalmente en los pueblos indígenas, también a las mujeres y también por los intereses políticos de aquellas familias ricas que aproximadamente son 50 familias si. Sin embargo ellos mandan en nuestro país y orientan las políticas publicas de acuerdo a sus intereses económicos, ideológicos y políticos y de domi/ de dominio sobre las demás personas. Existe en Guatemala gran desigualdad de sociales entre todos los seres humanos que habitamos acá* » (étude GRIPAL, entrevue 809).
14. « *Si la violencia emocional, solamente* » (entrevue 806).

souvent des gens qui interprètent la vie d'une manière erronée[15] », que « ces choses font partie de la vie. Si une personne travaille, elle n'aura pas à souffrir de ces choses[16] ». La violence « politique » est alors vue non pas comme un phénomène systémique, mais plutôt comme le fait de la corruption de certains politiciens qui agissent pour leur propre profit « durant le temps qu'ils sont au pouvoir ». Mais encore ici la violence, même à son niveau le plus élevé, est imaginée comme le produit d'une faute morale individuelle, qui cesse (pour autant que la société dans son ensemble soit concernée) lorsque l'individu corrompu n'occupe plus ses fonctions.

Cette distinction entre une définition élargie de la violence englobant les souffrances économiques et la discrimination et une définition plus restreinte de la violence comme un acte d'agression physique résultant d'une quelconque faute morale individuelle fait écho à des luttes de sens qui traversent la société guatémaltèque et qui portent, en définitive, sur la légitimité des institutions en place. Après le retour à un gouvernement civil, à mesure que les institutions politiques guatémaltèques se sont démilitarisées dans leur expression publique, il est devenu de plus en plus clair que la légitimité de l'État reposait non seulement sur sa capacité à exercer une violence physique directe « légitime » sur ses sujets rebelles, mais aussi sur sa capacité à déterminer les frontières sémantiques et temporelles de la violence. Au Guatemala, de par la rupture symbolique importante marquée par les accords de paix de 1996, les discours dominants établissent une dichotomie entre le temps des violences et un « après ». Pourtant, pour plusieurs Guatémaltèques pauvres et autochtones, la fin de la terreur d'État n'a pas conduit à la fin des violences politiques. Elle a marqué (et encore...) la fin de la répression ouverte. Comme des poupées russes emboîtées les unes dans les autres, la disparition relative d'une violence englobante et visible ne fait que permettre de voir les violences qui lui étaient sous-jacentes.

À cet égard, un échange que nous avons eu avec un répondant illustre particulièrement la disjonction qui existe entre les discours officiels sur la violence et les imaginaires que l'on retrouve dans certains segments de la population. Un jour, dans un échange sur les questions de violence, nous avons demandé à un homme s'il pouvait se rappeler un événement important dans l'histoire récente du pays. Devant cette question, l'homme ne parut guère inspiré et demanda des exemples de tels événements. Nous

15. « *no realmente, los mas (damnificados) son los menores que interpretaran de una forma equivocada la vida* » (entrevue 806).
16. « *Pues es algo que forma parte de la vida, pues porque si uno trabaja no sufre eso* » (entrevue 831).

lui avons suggéré qu'il pouvait s'agir d'un événement comme la signature des accords de paix, ou de la visite du pape, qui sont perçus comme marquants. « Ha oui ! », répondit l'homme, « la visite du pape ». Puis il réfléchit un moment et ajouta : « Je pense qu'il y a eu plusieurs choses, des choses que je ne peux toutes énumérer, mais je pense que oui, que des événements très importants et uniques se sont produits. Un qui me vient en tête est l'éclipse qui se produisit en 1993. Ce fut vraiment quelque chose[17]. » Ainsi, même lorsque la signature des accords de paix est explicitement suggérée à nos interlocuteurs, ils ne sont pas considérés comme une coupure marquante dans les processus de violence.

Un gouvernement qui tire une grande part de sa légitimité du fait qu'il dit poser son « ordre » social en rempart contre le retour des violences passées se trouve, de par le dévoilement des violences institutionnalisées, contesté dans sa capacité à nommer les souffrances de ses citoyens les plus marginaux. Nos informateurs les plus conservateurs diront :

> le système économique que nous avons au Guatemala ne permet pas à tous de trouver un salaire convenable. Par exemple, le panier alimentaire de base demeure encore un peu dispendieux pour plusieurs personnes et ce ne sont pas tous qui ont le luxe d'un salaire permettant de s'offrir les luxes que d'autres peuvent s'offrir[18].

Ils considèrent que les inégalités touchent surtout la consommation de luxe, mais il est tout de même important de noter que ces dernières, que nous pourrions associer à une forme de violence économique, demeurent toutefois liées à un « système économique » défectueux. Bien sûr, d'autres personnes ont un discours plus sévère, qui recoupe de manière importante les discours sur les difficultés de la vie qui ont été relevés dans les années 80 chez les réfugiés mayas tentant de s'adapter à la vie urbaine dans la capitale guatémaltèque :

> Il n'y a pas d'emploi, le panier alimentaire de base atteint un prix astronomique. Pour ce qui est des écoles... chaque jour il est plus difficile d'envoyer ses enfants à l'école et si on y parvient, c'est au prix de nombreux sacrifices. Le gouvernement fait des promesses, mais elles ne demeurent que cela, des promesses[19].

17. Entrevue 808.
18. *Ibid*.
19. Entrevue 836.

Cependant, contrairement aux discours recueillis dans les années 80, cette situation est maintenant explicitement associée à la violence, que cette femme nomme la « violence du travail » (*violencia laboral*) ; une violence associée aux emplois qui « ne respectent pas les travailleurs, les traitent mal ». En fait, le glissement de sens qui s'opère déplace la violence vers le système et les institutions pour retirer cette étiquette aux manifestations populaires contestant ce système : « NON », ces manifestations ne sont pas violentes, répond la même informatrice avec emphase, « car nous nous battons pour nos droits ».

Cette contestation, qui est un travail symbolique – « polémique » dirait Platt –, est également constituée socialement. Les sens néologiques de la violence que l'on observe aujourd'hui au Guatemala, « violence économique », « violence institutionnalisée », voire « violence environnementale », relèvent de discours et de réflexions souvent profondément ancrés dans la praxis des acteurs qui sont actifs politiquement dans la contestation de l'ordre institutionnel présent. Les imaginaires de la violence, de par les typologies élaborées ou très restreintes qu'ils font intervenir dans les discours sur la violence, sont un terrain politique sur lequel se joue cette contestation.

Nous n'avons pas prétendu, ici, identifier une quelconque « tendance » dans les transformations qui s'opèrent dans les imaginaires de la violence au Guatemala depuis une vingtaine d'années. Le jeu des aspirations au monopole de l'expression discursive légitime de la violence demeure celui des rapports politiques et, comme ces derniers, est en mouvance constance. Les tensions qui le traversent sont tant verticales qu'horizontales. L'État, qui tente d'opérer discursivement des coupures entre les violences « passées », qu'elles soient anciennes comme celles de la Conquête ou récentes comme celles de la terreur d'État, et un ordre social présent qui est fondamentalement pacifique voit son interprétation contestée par des acteurs qui mettent en discours la violence quotidienne, économique, écologique de cet ordre. Les marginalisés eux-mêmes ont diverses lectures de ces violences de situation. Un même groupe, comme les mayas catholiques réfugiés dans la capitale, a adopté des définitions de plus en plus larges de la violence depuis deux décennies. Divers groupes marginalisés, comme c'est le cas pour les catholiques pauvres et les protestants évangéliques pauvres, ont des imaginaires de la violence fondés sur des principes souvent diamétralement opposés. Ces imaginaires s'articulent entre eux, se définissent les uns par rapport aux autres, dans une logique de différenciation politique autant que dans une logique de « simple » description de ce qu'est la violence. Si nous mettons entre parenthèses les inégalités actuelles dans le pouvoir de nomination de la violence au

Guatemala et l'apparence d'objectivité que donne l'institutionnalisation de certains sens de cette dernière, utiles aux élites pour maintenir leur position de privilège, nous pourrions même aller jusqu'à dire que tous les usages du concept de violence sont polémiques et que la reconnaissance de leur valeur descriptive est essentiellement un effet de pouvoir.

16

Haïti

Imaginaire et mémoire de la violence... espoir de changement

Franklin MIDY*

« *Bay kou bliye ; pote mak sonje* »
« Donner des coups s'oublie ; en porter les marques colle à la mémoire »
Proverbe créole haïtien.

« Il s'agit d'apprendre à espérer »
Ernst Bloch, *Le principe espérance*[1].

Haïti est née d'une révolution[2]. Dans le contexte de la Révolution française et du bouleversement de l'ordre colonial esclavagiste, les esclaves de Saint-Domingue s'insurgèrent en 1791 aux cris de « *Liberté ou la mort !* », après une cérémonie de sacrifice rituel et de « pacte de sang[3] », ils conquirent la liberté en 1793. Devant la décision de Napoléon

* Département de sociologie, Université du Québec à Montréal.

1. Paris, Gallimard, 1976/1982.
2. Fick Carolyn E., *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.
3. Geggus David P., *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002. Law Robin, « La cérémonie du Bois Caïman et le pacte de sang

Bonaparte de rétablir l'esclavage, les nouveaux libres entreprirent en 1802 une guerre de « libération nationale », sous les mots d'ordre « *Koupe tèt, boule kay*[4] *!* », « *Grenadiers à l'assaut ! Point de mère, point de fils, tant pis pour ceux qui meurent !* ». Haïti indépendante naquit en 1804, du sang et des flammes, après un siècle et demi d'esclavage colonial, ouvrant du coup la voie aux révolutions anti-coloniales du XIXe siècle et donnant la main aux libérateurs de l'Amérique latine et des Caraïbes[5].

Deux cents ans plus tard, en 2003, les mêmes cris et mots d'ordre de 1802 continuaient d'être utilisés par des groupes partisans contre leurs adversaires politiques, évoquant les méthodes passées de mobilisation militante et de pacification guerrière. Mémoire de la violence du passé, tentative de la réactiver dans le présent dans l'intention de l'instituer à nouveau comme fondatrice de droit, ces efforts d'enchaînement et de surimposition d'imaginaire institué et d'imaginaire instituant de la violence donnent à penser.

Dans une société où la violence armée et rituelle fut, dans le passé, fondatrice d'un nouveau droit et d'un nouvel ordre social, où elle continue aujourd'hui d'être un référent et un opérateur dans l'explosion et la pacification périodique de conflits politiques, quelle peut être la part de la mémoire et de l'imaginaire ? Ou, plus précisément, comment ces deux fonctions s'entretiennent-elles et se nourrissent-elles mutuellement[6] ?

L'imaginaire institué de la violence en proverbe

À première vue, le proverbe haïtien en exergue renvoie à l'idée d'une conjonction de la mémoire et de l'imaginaire de la violence : « *Bay kou bliye ; pote mak sonje* », « *Donner des coups s'oublie ; en porter les marques colle à la mémoire* ». Dans un raccourci frappant, ce proverbe, qui cristallise un imaginaire institué de la violence, articule les deux fonctions, la mémoire et l'imaginaire de la violence. À travers l'articulation des fonctions ou, mieux, le jeu dialectique des processus de

---

dahoméen », in Hurbon Laënnec (dir.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue, 22-23 août 1791*, Paris, Karthala, 2000 : 149-167.

4. « Décapitez, incendiez ». « Grenadye alaso ! Nan pwen manman, nan pwen pitit ; sa ki mouri, zafè a yo ».
5. Geggus David P., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.
6. Bastide Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Année sociologique*, 3e série, 1970 : 87.

mémoration et d'imagination de la violence, il renvoie symboliquement à ce qui se passe au cœur de la société. L'imaginaire de la violence actuelle puise dans la mémoire de la violence passée et s'en nourrit. À son tour, il alimente cette mémoire et la réactualise, en tentant de justifier la violence actuellement exercée (*pote mak sonje*).

Je pars de l'idée suggestive du proverbe créole d'une conjonction de la mémoire et de l'imaginaire de la violence pour explorer l'imaginaire politique de la violence aujourd'hui actif dans la société haïtienne. L'exploration s'appuie sur les données d'une enquête sur la vie quotidienne et le sentiment d'insécurité, menée aux mois d'avril-mai 2007 en Haïti en milieux populaires et dans le monde étudiant. L'objectif de l'exploration est de faire émerger, dans le champ de l'imaginaire, le sens des manifestations et du sentiment de violence persistants dans la société haïtienne.

À partir de la mémoire de la violence passée et de l'imaginaire institué de la violence, tel que cristallisé dans le proverbe créole, et en rapport avec la situation actuelle de violence, on peut tenter de dévoiler la visée du proverbe. De signification imaginaire radicale, ce proverbe ferait allusion à la situation d'extrême violence des époques d'esclavage et de post-esclavage. Sa relecture en contexte dirait ceci : l'imaginaire de la violence actuelle se nourrit de la mémoire de la violence révolutionnaire passée, qu'il tente de réactualiser, en donnant à la violence actuelle qui s'y réfère la même signification ancienne de violence fondatrice de droit et d'ordre social nouveau. Selon cette lecture, le proverbe, appliqué à la situation de violence actuelle, signalerait la permanence dans certaines couches sociales du pays[7], mues aussi par le ressentiment[8], de l'imaginaire instituant de la violence qui donna sens en 1791 au mouvement d'émancipation et d'autonomie[9] des esclaves. L'imaginaire actuel de la violence renverrait au rejet de l'ordre social violent qui survécut à l'esclavage colonial.

Bay kou bliye, pote mak sonje : on serait porté à oublier la violence qu'on fait subir aux autres et à se souvenir de celle que l'on subit soi-même. Autrement dit, ce ne serait pas tant les coups de la violence dont on

7. Proverbe créole, élaboré au sein de la culture et des couches sociales populaires. Celles-ci furent ré-asservies par le nouvel ordre social post-esclavagiste et post-colonial, qui fut institué au lendemain de la proclamation de l'indépendance du pays en 1804. Blancpain François, *La condition des paysans haïtiens. Du Code noir aux Codes ruraux*, Paris, Karthala, 2003. On peut remarquer qu'en général le proverbe donne un accès privilégié à l'imaginaire et au parler populaire.
8. Angenot Marc, *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ, 1996.
9. Imaginaire politique spécifique, éclairant la praxis politique et la visée de l'autonomie. Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975 : 113.

garde mémoire que les marques ou les traces qu'elle laisse inscrites sur le corps et dans l'âme[10]. Il se dégage de la lecture de cet imaginaire institué que la violence, c'est avant tout les « coups » reçus, qui marquent longtemps, qui sont vécus et ressentis comme tels, intériorisés. La violence est d'abord signifiante pour le sujet la subissant, de son point de vue de sujet agressé ; sujet individuel ou collectif : individu, groupe, communauté, nation. De ce point de vue, la violence est *coup*[11], qui frappe et marque : « Aïe, ça fait mal ! ». Douleur et colère tout ensemble, pouvant être ressenties et exprimées par un individu, un groupe, une communauté, une nation, et dans certains cas, par tous ces différents sujets en même temps[12]. Ainsi, dans le cas d'un *coup*, d'une « attaque » extérieure contre une nation, tous cultivent le « Je me souviens », apparemment sans fin.

La violence est un *coup* contre le sujet en tant que tel. Si l'on se place dans la perspective de Castoriadis, on peut dire alors qu'elle le frappe et le marque dans sa qualité de sujet et son essentielle visée d'autonomie. À proprement parler, la violence assujettit. On peut noter trois conséquences importantes de cette observation, dans les cas de recherches empiriques sur la violence.

Tout d'abord, une conséquence méthodologique : l'observation invite à aborder la violence du point de vue du sujet qui l'a subie et en reste marqué. Elle recommande d'accorder une attention spéciale au « vécu » des sujets ayant reçu les *coups* ou subi la violence, à leurs récits et à leurs

---

10. L'objectif de la torture, de toute forme de torture, physique ou morale, est de faire des *coups* violents comme autant de signes graphiques sur le corps et l'âme, qui les laissent marqués à jamais.
11. Dans l'imaginaire collectif haïtien, la marque de la violence et sa signature, c'est le coup. Ce mot qui définit la violence forme toujours un syntagme avec le mot désignant le moyen de la violence. Ainsi, *kout pwen*, *kout fwèt*, *kout kouto*, *kout zàm*, *kout ponya*, *kout lang*, *kout poud* (coup de poing, coup de fouet, coup de couteau, coup d'armes, coup de poignard, coup de langue, coup de poudre). Noter le « *kout lang* » (calomnie qui tue, synonyme du « *caracter assassination* » anglais) équivalant au « coup d'armes » ; le « *kout ponya* » (prêts usuraires) équivalant au « *kout kouto* » ; le « *kout poud* » (poudre magique préparée par un hougan), qui a la double efficacité du symbolique et du matériel. En somme, le « coup » est la métaphore générale de la violence. Ce qu'il importe de souligner, c'est le dévoilement de la violence assassine, laquelle apparaît embusquée dans toutes les pratiques expressives : quotidiennes, politiques, économiques, langagières, culturelles, magiques. On verra plus loin une autre sorte de coup qui tue, le « jouman » (injures) qu'on assène lors des disputes quotidiennes. Le parler populaire cache tout un arsenal de coups violents, toujours prêts à frapper « l'ennemi » du moment. Dans les grandes marches populaires de protestation de la diaspora, qui suivirent le coup d'État militaire de septembre 1991, les manifestants à Miami, New York, Montréal reprenaient en chœur, comme un défi au général putschiste : « Sedras, o ! kou a fè nou mal... » (Cédras oh ! Qu'il nous a fait mal, le coup...). Le « coup » d'État dans l'imaginaire collectif est l'équivalent de tout autre « coup » de violence.
12. Angenot, *Les idéologies du ressentiment*...

propos. Pour les sujets affectés, en effet, la violence n'est jamais d'abord un geste extérieur vide d'affects, qui recevrait ensuite une signification sociale déterminée, ni non plus, à aucun moment, un geste vide de sens. Elle est toujours déjà, du point de vue du sujet, une réalité signifiante, pénétrée de sens et investie par la signification imaginaire. C'est pour les sujets qui l'ont subie et en sont marqués qu'avant tout elle compte. Sinon, elle n'existe pas, l'imaginaire instituant seul pouvant la faire exister[13] (Castoriadis 1997)[14].

Une conséquence épistémologique, ensuite : vers une recherche plus fructueuse du vrai, vers une connaissance plus grande de la réalité, l'observation invite aussi à prendre plus au sérieux le point de vue des victimes de la violence que celui des auteurs de la violence, s'il est fondé que « donner des coups s'oublie[15] ». Les auteurs, les partisans ou les responsables d'actes de violence ciblant des individus particuliers ont tendance à banaliser leur violence, si ce n'est pas la violence tout court, à rester indifférents devant les souffrances des victimes[16]. On les retrouve en général plus du côté de la violence conservatrice du droit institué et de l'ordre établi, à moins que ce soit aussi du côté de cette violence indistincte, caractéristique de la violence de la police définie par « l'absence ici de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui le conserve[17] ». À privilégier leur point de vue ou à lui accorder

13. Castoriadis Cornelius, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997 : 228.
14. « C'est parce qu'il y a imagination radicale et imaginaire instituant qu'il y a, pour nous, "réalité tout court" et telle réalité », explique Castoriadis. Pour une explicitation de la même idée, voir la note 18 ci-dessous.
15. Sur l'expulsion jusqu'à tout dernièrement de l'esclavage colonial de la mémoire collective française, voir l'effort de Françoise Vergès pour comprendre les conditions et causes de cet oubli. Vergès Françoise, *La mémoire enchaînée : questions sur l'esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006.
16. Voir le récit imaginairement fort de Patrick Lemoine, un rescapé de la prison des Duvalier, de sa descente aux enfers à Fort-Dimanche. Il a tenu à « mettre par écrit cette inoubliable expérience dans le but de dire à nouveau NON ! contre l'oubli des crimes des Duvalier ». Lemoine Patrick, *Fort-Dimanche, fort-la-mort*, Port-au-Prince / Montréal, Regain / CIDIHCA, 1996, voir notamment la préface.
17. Benjamin Walter, « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000 : 223. Sur la fonction de la violence policière, il convient de distinguer dans la ligne de Benjamin entre la violence fondatrice de droit nouveau universel instituant un nouvel ordre social et culturel et la violence fondatrice de nouveaux droits exceptionnels, arbitraires, émis par décrets à côté ou au-dessus des lois promulguées, opérant sous les motifs d'assurer la « sécurité intérieure », la « sécurité nationale » ou de garantir « la loi et l'ordre ». On est ici en face de la violence du souverain, qu'on pouvait trouver en opération dans les monarchies absolues, les dictatures de gauche ou de droite, voire les démocraties tentées par l'État d'exception, comme actuellement sous l'administration républicaine du président George W. Bush, *ibid.* : 224.

un poids égal, on risquerait de ne pas voir ou de sous-estimer une partie de la réalité, notamment le mouvement de l'imaginaire de la violence.

La troisième conséquence est d'ordre moral. Parce que la violence est un *coup* qui fait mal à la qualité de sujet-acteur-auteur de ses victimes, sa critique s'efforcera de correspondre au « faire politique » et à la praxis de l'autonomie[18], au sens de Castoriadis. Elle se fera, au plan des principes philosophiques, en rapport au droit et à la justice[19]. En recherches empiriques, elle se fera aussi en rapport aux droits de l'homme, tels qu'ils sont définis dans les politiques étatiques internationales. La violence étant un *coup* contre la visée d'autonomie humaine des sujets, la visée de la critique de la violence sera conséquemment le développement de l'autonomie subjective de tous les sujets humains ou, dans la perspective d'Alain Touraine, le développement de la capacité de subjectivation de chacun[20].

Imaginaires de la violence en Haïti

> La situation en Haïti a quelque chose d'imprévisible. Le matin, vous vous levez, vous pensez qu'il n'arrivera rien. Quelque temps après, je ne sais trop, quelqu'un décide de chauffer le pays, comme on dit ici. Et voilà que tout bouge. Je pense pour ma part qu'on ne peut pas sans hésiter déclarer que ça va mieux ou que ça va bien. C'est qu'il y a des choses qu'on saisit difficilement. (Répondant étudiant)

La violence d'État a marqué toutes les périodes de l'histoire d'Haïti. À ce niveau de la réalité, on peut montrer que la société haïtienne, instituée au départ comme un ordre violent, a été depuis toujours frappée par l'état d'exception et marquée par la violence du souverain. Le régime oligarchique haïtien a toujours été contraint d'opérer, de par sa nature même, comme un État d'exception. Mais nous reviendrons plus loin à la question de la nature de l'ordre social haïtien et de son régime politique. En lien avec la remarque d'ordre épistémologique faite plus haut, je

18. Toute violence déclarée telle se reconnaît astreinte à la justification, se sentant obligée de rendre compte de sa raison et de son fondement. La violence n'existe que déclarée, dans un discours performatif. C'est la déclaration comme violence d'un acte particulier qui le fait être comme une violence. Mais cet acte particulier reconnu comme une violence l'est toujours sur la base d'une justification. Déclaration et justification font et fondent la violence imaginaire.
19. *Ibid*. : 210.
20. Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

considère tout d'abord les cinquante dernières années et les faits de violence qui les caractérisent.

Faits et formes de violence

Durant cette période particulièrement violente, tous les participants à l'enquête ont fait à un moment ou l'autre l'expérience de la violence. Leurs réponses au questionnaire puisent dans du vécu, en plus d'évoquer des souvenirs récents. Si tous n'en ont pas été victimes, chacun d'eux a entendu ou lu des récits de violence de la dictature des Duvalier et de ses « tontons-macoutes » (1957-1986)[21]. Tous ou presque ont vécu le règne violent des militaires qui ont remplacé au pouvoir le président à vie Bébé-Doc (1986-1990). Tous, sans exception, sont contemporains du putsch militaire sanglant contre le président démocratiquement élu et du règne de terreur de l'armée[22] revenue au pouvoir (1991-1994). Le retour au palais présidentiel de l'élu de 1990 sur les ailes d'une flotte étatsunienne d'intervention a chassé les putschistes, non la violence paramilitaire : les « *chimères* » d'Aristide allaient prendre la place des « *tontons-macoutes* » de Duvalier et des « *sans-manman* »[23] du CNG et du FRAPH[24]. Il est donc important de prendre en compte l'expérience et les souvenirs des répondants pour la lecture de leurs récits de la violence. Chaque fois, on a eu affaire à l'état d'exception (État d'exception) et à la violence du souverain.

Si maintenant on regarde la société haïtienne comme ordre social et régime étatique, on se rend compte que la caractéristique de société violente lui convient bien : l'ordre social établi, incarné dans un pouvoir

21. Lemoine, *Fort-Dimanche...*
22. Midy Franklin, « Reconciliation, Impunity and justice: Human Rights in Haiti », *Essays on Human Rights and Democratic Development. Campaign Against Impunity: Portrait and Plan of Action*, Montréal, International Centre for human rights and democratic development, janvier 1997 : 115-142.
23. Nom chargé de signification imaginaire sociale et puisé dans la mémoire historique. Halbwachs Maurice, *La mémoire collective* [1950], Paris, Albin Michel, 1997. Il fait allusion au mot d'ordre guerrier de l'armée des insurgés de Saint-Domingue combattant en 1802-1803 le corps d'armée français expédié dans l'île par Napoléon Bonaparte en vue du rétablissement de l'esclavage : « *Nan pwen manman, nan pwen pitit* ».
24. Le CNG (Conseil national de gouvernement), composé de militaires et dirigé par l'armée, a continué *mutatis mutandis* la dictature des Duvalier (1986-1990 ; 1991-1994). Le FRAPH (Front révolutionnaire d'action patriotique d'Haïti) a été le bras paramilitaire de terreur des putschistes au pouvoir en 1991-1994.

oligarchique souverain, est fondé sur la violence et conservé par la violence du souverain. Société d'exclusion massive et État prédateur qui transforment la paysannerie majoritaire en périphérie marginale, en « *Pays en dehors* »[25]. Dans un tel état d'exception permanent, il ne fait pas de doute, pour paraphraser Judith Butler, que le « fonctionnement central et crucial du pouvoir souverain [haïtien] soit la capacité à suspendre les droits d'individus ou de groupes, ou à exclure ceux-ci d'un mode de gouvernement[26] ». Et dans pareil état, le premier mode de gestion des rapports de forces et de résolution des conflits qui vient à l'esprit de tous, c'est la violence. Peu importent l'aspect du social-historique considéré, la structure sociale ou la gestion gouvernementale des rapports de pouvoir, on découvre que l'habitant d'Haïti a toujours été forcé de vivre dans un univers de violence. Il est donc également important, pour l'examen des imaginaires, de prendre en compte ce contexte sociopolitique permanent de violence, resté d'ailleurs vivace dans la mémoire[27]. C'est en effet de l'intérieur de cet univers de violence que les participants à l'enquête imaginent et signifient, qu'ils construisent leurs récits de la violence, et non d'une position distanciée, du point de vue de Sirius.

Nous avons déjà souligné, lors de la lecture du proverbe créole, que dans l'imaginaire collectif la violence renvoie au coup qui marque et assujettit. Les récits de la violence des participants à l'enquête déploient une variété de formes de violence. On peut classer ces formes de violence selon quelques critères simples reliés à l'imagination de la violence comme « coup ». On obtient alors ce portrait d'ensemble :

---

25. Les habitants des campagnes sont ainsi péjorativement désignés – *moun andeyò*, gens d'en-dehors – victimes de violence symbolique. Ils sont en dehors de la Ville et de l'attention de l'État, ne comptant point à leurs yeux. Ils sont en dehors de la *res publica*. À proprement parler, ils ne sont pas citoyens. Ils ne comptent socialement qu'en tant que sources et « cultivateurs » de rente foncière. Barthélemy Gérard, *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors*, Paris, L'Harmattan, 1990. Midy Franklin, « "Il faut que ça change !" : l'imaginaire en liberté », in Hector Cary, Jadotte Hérard, *Haïti et l'après-Duvalier : continuités et ruptures*, Port-au-Prince / Montréal, Henri Deschamps / CIDIHCA, 1991 : 75-98. Blancpain, *La condition des paysans...*
26. Butler Judith et Spivak Gayatri C., *L'État global*, Paris, Payot, 2007 : 40-41.
27. Contexte réactivé dans la mémoire sous les mots d'ordre anciens de lutte contre l'esclavage, repris aujourd'hui pour des luttes contre « *Leta kraze zo* » (État répressif) et la « *sosyete bourik travay chwal galonnen* » (société exploiteuse), ou encore sous le mot d'ordre nouveau appelant à faire « la seconde indépendance », cette fois-ci contre la nouvelle forme d'esclavage nationalisé instituée au lendemain de l'indépendance du pays. En un certain sens, l'histoire de l'Haïti postcoloniale et post-esclavagiste, c'est l'histoire de la lutte entre une majorité ré-asservie et exclue et une oligarchie appuyée sur un pouvoir souverain arbitraire s'efforçant de conserver le nouvel ordre asservissant issu de la violence révolutionnaire fondatrice.

En gros plan, la violence physique (enlèvement, viol, vol) et psychologique ou morale ou symbolique (parole dépréciative du père sévère contre son garçon difficile, mépris du conjoint pour sa conjointe, « *joure* » diffamant à l'adresse l'un de l'autre entre voisins en chicanes), dépendant de la cible chez la victime (le corps, l'esprit, la valeur ou l'image de soi) spécialement visée par le coup porté.

En plan d'ensemble, la violence familiale (coups à la femme, aux enfants) ou économique (faim, chômage) ou politique (violences inter-partis) ou militaire/policière (coup d'État militaire, répression policière) ou sociale ou culturelle (absence de services publics en santé, en éducation), dépendant du domaine dans lequel le coup est porté.

À l'arrière-plan, la violence structurelle (chômage, émigration forcée) ou institutionnelle (État irresponsable, révocation arbitraire, impunité) ou environnementale (insalubrité de l'habitat, promiscuité des bidonvilles) ou magico-religieuse (maléfices contre ceux à qui on veut du mal), dépendant de la médiation par laquelle le coup porté atteint la victime.

Toutes ces formes de violence dégagées du matériel d'enquête correspondent aux espaces et types de violence analysés dans les travaux des chercheurs en sciences humaines.

Fonctions de la violence

Pourquoi le recours à la violence ? À quoi sert-elle ? Quelles fonctions remplit-elle dans la société ? Peut-on les repérer dans le corps d'entrevues réalisées sur le terrain ? Tentons-le à partir de la « critique de la violence » entreprise par Walter Benjamin dans la perspective de la philosophie de l'histoire. Dans son analyse, Benjamin distingue la *violence fondatrice de droit* opposée à la *violence conservatrice de droit*. Le droit dont il est ici question renvoie au pouvoir dans le champ des rapports de forces, et est associé à des autorités ou des groupes organisés et encadrés dans un ordre social national ou international. Appelons-le un « droit-pouvoir[28] », que

28. Originairement, la violence est un pouvoir qui assujettit ; c'est le point de vue de W. Benjamin : « La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence... Le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit. Benjamin, « Critique de la violence »... : 236. Voir aussi Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1994 (1976) ; Dreyfus Hubert L., Rabinow Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984.

des acteurs en lutte, sociaux ou politiques, cherchent à fonder ou à conserver. Il y a également les droits individuels universels, promus sous le nom de *droits de l'homme*. Ces droits subjectifs sont associés aux libertés humaines fondamentales. Marquons cette association sous l'expression « droits-libertés ». Ils sont très souvent l'objet de violations, pas seulement de la part des ayants droit ou ayants pouvoir dominants, mais aussi de la part d'autres individus parmi lesquels on retrouve des sans pouvoir. Pour repérer cette violence interindividuelle, où la relation de violence oppose un donneur et un receveur de coups, il convient d'ajouter au couple *violence fondatrice de droit* / *violence conservatrice de droit* (droit-pouvoir), le couple *violence annulatrice de droits* / *violence réparatrice de droits* (droits-libertés)[29]. La violence exercée entre individus à ce niveau des droits-libertés ne poursuit pas des buts communs, mais vise plutôt des objectifs personnels, comme l'imagine une répondante : « on utilise la violence pour régler ses propres affaires personnelles ». C'est en particulier dans le domaine des droits humains subjectifs qu'on peut mieux observer des déplacements ou glissements de sens de l'imaginaire en ce qui regarde la violence, dans la mesure où cette idée de déplacement de sens a quelque valeur heuristique. Combien d'actes, d'attitudes ou de comportements contraignants ou limitatifs pour d'autres personnes, jusque-là non perçus comme violents, ont été par la suite reconnus et déclarés tels, alors que ce qui a été forcé, réprimé ou ignoré chez les autres a été reconnu et déclaré droit humain fondamental. La *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 n'a cessé depuis de s'enrichir de nouveaux droits, et aucun signe ne laisse entrevoir aujourd'hui que la liste sera bientôt fermée[30]. Le matériel d'entrevues donne à voir plus d'un exemple de déplacement de sens de l'imaginaire de la violence, comme l'usage du fouet pour la correction des enfants, longtemps consacré par la tradition, mais déclarée aujourd'hui violence par un secteur social, en raison du droit fondamental de l'enfant à son intégrité.

En outre, l'examen du matériel d'entrevues fait apparaître deux autres fonctions de la violence, que je nommerai *violence liminale* et *violence*

L'exemple de Toussaint Louverture transformant son pouvoir souverain en droit constitutionnel est fort éclairant à ce propos. Dévoilant la signification de sa constitution de 1801, il confia : « J'ai pris mon envol dans la région des aigles : il faut que je sois prudent en regagnant la terre. Je ne puis plus être placé que sur un rocher, et ce rocher doit être l'institution constitutionnelle qui me garantira le pouvoir tant que je serai parmi les hommes ».

29. Violer les droits des autres revient à les annuler, provisoirement au moins, jusqu'à ce que ces droits soient restaurés, en principe par l'intervention de l'État qui dispose du monopole de la violence légitime, mais parfois par l'action réparatrice des individus lésés, qui devancent l'intervention de l'État ou ne lui font pas confiance.
30. Meyer-Bisch Patrice, *Voies et impasses de la démocratisation*, Paris, CNRS, 1996.

destinale. Ces deux fonctions ne sont pas dans une relation d'opposition, comme le sont les couples *violence fondatrice / violence conservatrice de droit* et *violence annulatrice / violence réparatrice de droits*. Plutôt dans une relation d'association. Elles forment, pourrait-on dire, une paire, en ce sens que l'une et l'autre s'exercent en dehors de la volonté des agents qui les commettent, dans leur dos en quelque sorte. Précisément, ceux-là sont plus des agents involontaires de la violence que des sujets, auteurs libres d'actes de violence. La *violence liminale* renvoie à la violence originaire, indéterminée, antérieure à la décision du libre arbitre des personnes qui la commettent et qui sont comme tels plutôt ses agents d'exécution. La *violence destinale*, elle, évoque la violence mythique, dont on peut être involontairement coupable[31], comme dans l'antique tragédie. Les agents auteurs involontaires de telles violences appellent moins la condamnation que la pitié au sens de la philosophie grecque. Ils apparaissent plutôt comme des victimes subissant les coups du destin ou de la prédestination !

Les six fonctions de la violence qui viennent d'être classées deux à deux sont toutes nettement repérables dans le matériel d'entrevues. La responsabilité des faits de violence donnés en exemples par les répondants est en dernier examen toujours attribuée à l'État, qu'on juge politiquement « irresponsable » ou « criminel » ou « corrompu » ou « flibustier » (*violence conservatrice de droit*). Cet « État irresponsable » ne fait rien pour protéger les droits des citoyens contre les voleurs, les violeurs, les kidnappeurs (*violence annulatrice de droits*), de sorte qu'il ne reste aux victimes que la seule possibilité de se faire justice soi-même (*violence réparatrice de droits*). Pour être libérés de l'insécurité permanente entretenue ou tolérée par l'État pour la conservation de l'ordre établi, ils justifient tous les manifestations et autres formes de lutte contre le pouvoir en place, qu'ils jugent légitimes (*violence fondatrice de droit*). Voici un exemple de *violence destinale* : un répondant considère la décision d'émigrer de nombre de finissants d'universités comme une violence, puisqu'ils privent le pays des « cerveaux » dont il a besoin pour la formation de la jeunesse et le développement national[32]. Mais ce

31. Ces fonctions d'imaginaire s'exerçant en dehors ou malgré le libre arbitre des sujets sont en résonance avec l'idée de St-Augustin selon laquelle « nul ne fait le mal volontairement », ou de St-Paul se plaignant de faire le mal qu'il ne veut pas et de ne pas faire le bien qu'il veut. Il pourrait bien s'agir là d'un imaginaire archétypal récurrent. Durand Gilbert, « Structures et récurrences de l'imaginaire », in Le Goff Jacques *et al*., *Histoire et imaginaire*, Paris, Poiesis, 1986 : 128-147.
32. Le répondant : « Je suis obligé d'utiliser le mot, car je ne trouve pas un autre pour le dire... je ne peux pas l'adoucir ; nous disons [noter le passage du *je* au *nous*] que c'est une violence contre le pays, quand par exemple des cadres formés pour le pays, qui sont des fils du pays – puisque l'État ne prend pas ses responsabilités – sont obligés de partir chez le voisin pour lui vendre leurs services, d'autant plus

répondant ajoute dans un même souffle : « c'est une violence involontaire », puisqu'ils sont forcés de partir, la dégradation de la situation intérieure ne leur laissant aucun autre choix. Quant à la *violence liminale*, elle est inscrite en filigrane dans l'imaginaire collectif et l'idée de l'inéliminabilité de la violence : au commencement était la violence, on ne pourra pas l'éliminer, sauf « si Dieu le veut », croient la plupart des répondants[33]. Elle est commise, comme la violence destinale, en dehors de la volonté de ses agents. Comment ne pas évoquer dans ces cas, la violence mythique analysée par Benjamin[34] ; elles semblent relever l'une et l'autre de son univers. C'est en cela qu'on peut les rapprocher par association en une paire de violences équivalentes.

Modes d'opération ou dynamique de la violence

Comment les répondants imaginent-ils la façon dont fonctionne la violence ? Comment, dans leur imaginaire, perçoivent-ils ses modes d'opération ou sa dynamique ? Les récits en laissent apparaître trois.

Premier mode d'opération, la violence opère en solo, si l'on peut dire, n'impliquant qu'une fonction à la fois. Par exemple, un répondant raconte qu'il a été victime de vol (*violence annulatrice de droits*), un autre d'abus de pouvoir policier (*violence conservatrice de droit*), une troisième comprend les manifestations de rue pacifiques comme une « forme de réplique » légitime (*violence fondatrice de droit*). Dans les trois exemples, le récit raconte le fait immédiat, sans pousser l'examen au-delà.

Deuxième mode d'opération, on a affaire à des chaînes de violences accumulatives de même fonction, comme dans l'exemple suivant : l'*État irresponsable* appelle le chômage qui appelle la faim qui appelle la promiscuité. Ou bien cet autre exemple : *État irresponsable* dit justice corrompue qui dit impunité. Une suite de situations violentes s'enfile une par une en une chaîne de fonctions de violence conservatrice de droit. Le récit relie, par des relations causales linéaires, un ensemble de situations à effets de violence de divers niveaux, donnant ainsi lieu à une accumulation imaginaire de violences.

---

qu'ils reçoivent là-bas une formation complémentaire en plus d'être payés normalement [...]. Mais, c'est là une violence involontaire de leur part... ».

33. Pour un autre cependant, étudiant d'université et critique d'une telle croyance religieuse, la violence est inéliminable, parce qu'inhérente à l'organisation du vivre ensemble.
34. Benjamin, « Critique de la violence »... : 236-238.

Le troisième mode d'opération met en scène un enchaînement de violences de fonctions différentes, qui produit des effets de violence dans une causalité circulaire. Voici comment un répondant imagine le phénomène du « kidnapping » : les enlèvements augmentent chaque jour, mais l'*État irresponsable* ne fait rien pour stopper les bandits, encourageant par son inaction l'impunité et la violence. L'inaction de l'État pousse certains citoyens à se faire justice eux-mêmes par divers moyens, dont le lynchage, et d'autres à contester publiquement un tel *État irresponsable* (manifestation de rue réclamant le départ des gouvernants). L'enchaînement de violences (cause-effet-cause) se donne ainsi à entendre : « L'*État irresponsable* » (*violence conservatrice de droit*)[35] « cause » la violence des kidnappeurs (*violence annulatrice de droits*), qui place certaines victimes en position de légitime défense (*violence réparatrice de droits*) et pousse d'autres à manifester légitimement contre un pareil « *État irresponsable* » (*violence fondatrice de droit*).

Le troisième mode d'opération est le plus présent dans les récits des répondants. Dans ce mode d'enchaînement de violences, chaque fait de violence est renvoyé en dernier lieu, de chaînon en chaînon, à l'État et à l'ordre social établi, la cause fondamentale de longue durée des violences de la conjoncture.

Imaginaire politique de la violence

Des modes d'opération ou de la dynamique de la violence il ressort clairement que l'imaginaire de la violence influe sur la représentation du politique. Mais avant de le déployer, commençons par dégager des récits

35. Pour les répondants, l'État est « *irresponsable* » en ce qu'il n'assume pas ses obligations et responsabilités publiques envers la nation et les citoyens. Concrètement, ils dénoncent, d'un côté, son absence ou son indifférence dans les domaines du développement économique, de l'éducation, de la santé, de l'insécurité publique, et, de l'autre côté, sa toute-puissance et son omniprésence comme pouvoir. En clair, l'État existe comme pouvoir souverain pour lui-même, occupé à sa reproduction et sa conservation, et non pas comme service et fonction publique. Un répondant étudiant raconte : « Tous les gouvernements que j'ai vu passer, il m'est difficile de voir ce qu'ils ont fait au regard des attentes de la population ; ils ont toujours réglé leurs propres affaires : on ne peut leur faire confiance ». Un autre va jusqu'à affirmer qu'au regard de ses responsabilités publiques inaccomplies, « l'État n'existe pas ». Les occupants de l'appareil étatique ne sont là, juge-t-il, que pour pressurer et extorquer les « *malheureux* ». État prédateur en vérité. Voir l'opinion d'un autre répondant plus loin à la note 43.

des répondants l'ensemble des imaginaires de la violence qui les structurent.

Moins fréquent que d'autres registres d'imaginaire, mais toujours présent, on trouve l'imaginaire religieux. Ce niveau d'imaginaire renvoie à Dieu comme l'origine même de la violence, pour justifier la confiance qu'on croit devoir aux autorités ou pour croire à une possible élimination de la violence. « Tout ce qui est vient de Dieu, y compris toute autorité, explique un répondant. C'est Dieu qui veut la violence d'État, c'est Dieu qui jugera les autorités, il faut éviter la vengeance. C'est à Dieu qu'il faut recourir pour résoudre les conflits », lui qui est notre « refuge » dans les situations difficiles. Même dans les cas des gouvernements élus, « seul Dieu peut changer la situation du pays ». Une répondante répète : « Dieu a créé la nature, il a créé l'autorité ». Selon elle, la violence rôde tout autour, latente, pouvant à tout moment frapper : « l'inquiétude habite mon esprit, j'ai peur, je ne dors pas... Je n'en ai jamais été victime ; mais là, je ne sais plus... Je mets Dieu en avant ». Car, « on ne pourra pas éliminer la violence, sauf si Dieu le veut ». Et ainsi de suite... Face à sa propre impuissance, on recourt au Dieu Refuge ! Cependant, aucun des répondants ne conclut de sa position de foi qu'il faut s'en remettre à la providence divine. Ils invoquent plutôt le conseil : « Aide-toi et le ciel t'aidera ». Et ils gardent, quoi qu'il arrive, témoignent-ils, l'espoir de changement : ils continuent de participer, malgré leur croyance, à l'action politique de mobilisation collective.

À première écoute, l'imaginaire religieux de la violence ne semble donc pas éloigner du politique. Il paraît l'approcher autrement, en cultivant le scepticisme sur le seul pouvoir des hommes de changer le monde ; en prenant en tout cas sa distance d'une certaine vision prométhéenne illusoire de l'action humaine[36]. De plus, la croyance en Dieu préviendrait le découragement dans les durs moments et maintiendrait vivant « *le principe espérance* » étudié par E. Bloch[37]. Dans la situation de plus en plus dure de la vie en Haïti – « vivre devient chaque jour plus difficile[38] », raconte une répondante paysanne – la religion serait devenue

36. Noter que les trois répondants, dont il est ici question, ont dit avoir participé à des manifestations en 2003 et 2004 pour la démission du président Aristide. Des trois, l'un est protestant baptiste, un autre évangéliste et la troisième catholique.
37. Bloch, *Le principe espérance*... Sur les inconvénients d'une révocation en pays de chômage chronique, un autre répondant témoigne : « Je ne me laisse jamais décourager ; je ne m'en fatiguerai jamais... Ce que Dieu a mis de côté pour vous, lavalas (crue) ne l'emportera jamais... » (Proverbe créole haïtien : « *Sa Bon Dye sere pou ou, lavalas pap pote li ale* »). Même si on reconnaît en même temps que perdre son emploi dans un pays comme Haïti, c'est tout un « choc ».
38. « *Lavi a vin pi di chak jou* ».

le médiateur privilégié du travail de l'espoir[39]. C'est du moins ce que suggère un répondant paysan chômeur, questionné sur le phénomène de la floraison des cultes en Haïti :

> « Trop d'églises, trop de cultes ? On pourrait peut-être le penser à première vue. Mais à prendre en compte la situation du pays, qui ne cesse de dégénérer et d'empirer chaque jour, *nous*[40] continuons de croire que la multiplication des églises répond au besoin de trouver une autre façon de faire pour améliorer la situation ; c'est une voie choisie pour la changer[41] ».

Les récits abondent aussi en exemples d'imaginaire philosophique ou métaphysique de la violence. Sous cette désignation je range les fonctions de violence destinale et liminale. Cette violence qu'on est comme poussé à exercer malgré soi, dans des situations où l'on paraît dépassé, qui ne vous laissent aucune autre voie de sortie que le recours à la violence. Ces situations favorables à l'apparition inattendue, non voulue, de la violence, pour ne pas dire génératrices de violence, tiennent à l'environnement où l'on se retrouve en quelque sorte pris, enfermé. Les récits dévoilent trois environnements d'enfermement différents favorables à l'apparition de « violence involontaire ».

D'abord, l'environnement économique de chômage et de misère qui force certains, non équipés et non préparés à y faire face, au vol ou au kidnapping ; qui pousse d'autres au contraire, qualifiés mais sans débouchés chez soi, à émigrer à l'étranger. À ceux-là il ne resterait d'autre recours que la « violence involontaire », ainsi qualifiée par un répondant de milieux urbains paupérisés.

L'environnement social de promiscuité ensuite, qui rend un vivre ensemble pacifique presque impossible dans les bidonvilles de misère. Une répondante étudiante de Port-au-Prince, fille de fonctionnaire, raconte, en réponse à la question des causes de la violence dans le pays : « Moi, je remarque... Vous savez, dans la société haïtienne, nous vivons en famille. Ce qui veut dire que mère, père, cousins, cousines, on peut le

---

39. Comme le pense Bloch : « Aussi longtemps que l'homme sera en mauvaise posture, l'existence tant privée que publique sera sillonnée de rêves éveillés, des rêves d'une vie meilleure... ». *Ibid.* : 11-12.
40. Souligné par moi et soulignant le fait que le locuteur se représente comme un collectif.
41. La religion, une autre voie vers le changement social ! Mais le même répondant reconnaît aussi et dénonce, derrière le pullulement des sectes, un certain trafic de la religion, une industrie nouvelle des églises, dont il rend d'ailleurs l'État responsable en partie pour n'avoir pas défini les règles du jeu en la matière. Assisterait-on dans le pays, à l'instar des « écoles bòlèt » (loterie populaire non réglementée), à une prolifération « d'églises bòlèt » ?

voir, sont réunis tous dans la même maison. D'où la violence [...] Oui, justement, problème de promiscuité [...] Ils n'ont d'autres recours que la violence[42] ».

Troisième environnement d'enfermement producteur de violence destinale, involontaire, l'environnement religieux de magie maléfique. Un répondant paysan raconte qu'on vit dans une société remplie de malfaiteurs, qui se servent de sortilèges pour régler leur compte à leurs présumés ennemis. Le récit concerné réfère à la croyance fort répandue que quelqu'un peut se mettre à commettre des actes, comme voler, contre sa volonté, sous l'effet de maléfices. Aussi chacun, peu importe son rang et son statut, doit-il garder à l'esprit la possibilité qu'il tombe dans la violence, même s'il ne l'a jamais voulu[43].

Comme l'imaginaire religieux, l'imaginaire métaphysique n'opère pas loin du politique. En fait, il se meut dans son sillage, il se déplace en parallèle avec lui. En effet, on trouve les trois imaginaires fonctionnant chez les mêmes répondants, mais en des temps différents. Autrement dit, chez un même répondant, l'imaginaire peut opérer tantôt dans le registre du religieux, tantôt dans celui du politique, tantôt dans le registre métaphysique. L'imaginaire religieux s'exprime en posant Dieu comme l'alpha et l'omega des situations violentes. C'est ce Dieu qui laisse exister ces situations, c'est lui seul qui permettra de les changer. Aussi est-il attendu, espéré, invoqué comme le premier acteur du changement. L'imaginaire métaphysique s'exprime à travers des chaînes de violences cumulatives,

---

42. La répondante poursuit : « Vous arrivez dans un bidonville, la maison peut compter jusqu'à 10, 11, 12, 13 personnes. Le père n'a pas d'occupation, la mère ne fait rien, tous sont « *chimè* » (partisans violents de l'ex-président Aristide). Vous comprenez, ils sont tous « *chimè* » : ils se lèvent le matin, ils n'ont rien à manger. La cousine est là, le cousin est là, tandis que dehors tout le monde s'active. Alors, dans cette maison, tout le monde est chimérique ; c'est la violence dans la famille. Ok, ils n'ont d'autres recours que la violence ».
Un répondant paysan confirme : « Dans une seule pièce exiguë servant de maison, règne une mère, avec sa nombreuse progéniture de 10 à 15 enfants. C'est là une violence, une violence familiale. Un enfant qui n'est pas éduqué, qui n'est pas allé à l'école, qui n'a pas de formation, ni de guides, que peut-il faire ? Il est *obligé* de prendre la rue, d'aller voler, de kidnapper » (souligné par moi).
43. Le répondant raconte : « Quand le feu prend à la barbe de *ton* ami, fais tremper la *tienne* (proverbe créole). Sache que ce qui lui est arrivé peut aussi *t*'arriver... *Tu* vois qu'on frappe un voleur, ne vas pas, *toi* aussi en courant, le frapper... Demain, si Dieu le veut, *je* peux moi-même devenir aussi un voleur. Demain, si Dieu le veut, *ton* fils ne peut-il pas devenir un voleur ?... C'est que *nous* vivons aujourd'hui dans une société tellement malfaisante ; *tu* peux être poussé au vol sous l'effet de maléfices » (souligné par moi et soulignant le va-et-vient significatif du tu au je et au nous). Ici, les points de suspension n'indiquent pas un saut de passages fait par moi ; ils font partie du récit. Ils indiquent une pause dans la parole vive du récitant, un changement de sens dans le mouvement de l'imaginaire.

qui adviennent, surgissant du sein de situations violentes objectives et surprennent littéralement les habitants, s'emparant d'eux pour en faire leurs agents de production de violence, menaçant de les entraîner dans un cycle infini et un cercle parfait de violence mimétique[44].

Quant à l'imaginaire politique, il apparaît comme un imaginaire instituant, qui se manifeste dans l'action d'enchaînement de violences qu'on cherche à comprendre et à résoudre, en mettant au jour la relation causale qui lie actes de violence, situations matérielles, institutions sociales et régime politique. Il s'agit donc de découvrir les causes et les mécanismes des violences subies, en vue du changement de l'ordre institué violent ou de l'institution d'un nouvel ordre social. Ainsi sont reliés l'imaginaire politique et l'imaginaire de changement.

Voyons maintenant de près comment se déploie l'imaginaire politique en lien avec l'imaginaire du changement. Parler d'imaginaire politique de la violence dans le cas étudié, c'est non seulement référer à l'imagination des répondants rapportée au rêve général de changement pour Haïti, mais aussi à la façon dont opère cette imagination face aux situations productrices de violence et destructrices du lien social, donc défavorables au vivre ensemble.

Dans l'imaginaire des répondants, le présent, comparé au passé récent, c'est l'enfer sur terre[45]. La situation n'arrête pas d'empirer, de sorte que « vivre devient chaque jour plus difficile ». Elle a dégénéré à un point tel qu'elle est devenue comme naturellement génératrice de violence, accoucheuse de gens violents. La violence, tel un fantôme, habite désormais la société et rôde autour de ses habitants, prête à tout moment à s'emparer d'eux, à les habiter pour les forcer à la manifester en actes violents, en violence destinale ou liminale, situation qui a empiré jusqu'au mal extrême. L'empire du mal (maléfices, mal social, mal politique) s'est étendu sur le pays. Désormais, seul Dieu peut changer la situation ou aider à la changer... « Il faut que ça change ! », se rappellent et répètent certains répondants[46]. Ils croient au changement, ils l'espèrent, avec l'aide de

44. Girard René, *Les origines de la culture*, Paris, Hachette, 2004.
45. « Maintenant, pour un centime on vous fait mal. On monte à Port-au-Prince, on engage trois quidams ; ils viennent, ils vous tuent. Pour un centime, vous entendez ! Vous pourriez être multimillionnaire, peu importe. Pour un centime aujourd'hui quelqu'un vous détruit. Eh bien, l'enfer, c'est ici qu'il est ; c'est pas au ciel... Ne laissez personne vous mettre dans la tête que l'enfer est au ciel » (répondant paysan).
46. Midy, « "Il faut que ça change !" : l'imaginaire en liberté »... : 76-77. « *Il faut que ça change !* », mot d'ordre du mouvement social apparu en Haïti au début des années 1980. C'est la formulation militante de la résolution du mouvement catholique inspiré par la théologie de la libération de s'engager directement dans la lutte contre la dictature à vie des Duvalier pour la démocratie, la justice, l'égalité.

Dieu, malgré la répression du pouvoir souverain, malgré la contrariété des forces adverses du mal, malgré la désunion à surmonter des opposants à l'ordre établi[47]. L'imaginaire du mal croissant semble aller de pair avec l'imaginaire du changement désirable.

Mais comment y arriver, face à tant d'obstacles ? On sait en tout cas que, « pour changer Haïti, il faudra un bouleversement de fond en comble », imagine un répondant paysan. Et que, pour un autre, un partisan déçu de l'ex-président Aristide, on n'arrivera à un tel changement que par le dialogue, en faisant converger les désirs de changement jusqu'ici dispersés, en vue de la reconstruction du lien social. C'est apparemment dans la recherche active des voies du changement qu'intervient en direct l'imaginaire politique de la violence.

Des modes d'opération de la violence mis au jour à partir des récits il ressort que l'État est la source première ou la cause dernière des situations violentes qui condamnent tout le monde à exercer ou à subir la violence. Car, selon la plupart des répondants, on est « mal pris » avec un *État irresponsable* – serait-ce là une expression consacrée ? – à tous les niveaux et dans tous les domaines, économique, politique, social, culturel, environnemental. Quel que soit le problème considéré, on vous renvoie à l'irresponsabilité de l'État, comme le fait ce répondant paysan chômeur :

> « Le plus gros problème auquel est confronté le pays, c'est, pour les "*malheureux*", de se trouver à manger. Il y en a parfois que la faim tue. Qui devrait y penser ? Où est votre gouvernement ? Où montre-t-il qu'il pense à vous ? L'école d'Haïti fonctionne mal, qui devrait penser à vous ? Quand monte en flèche le prix des aliments, qui y voit pour vous ? Personne... Chaque jour plus, la faim s'enfonce, la misère s'étend... C'est une immense violence arbitraire. Mais l'État ne fait rien »... « Point de dirigeant qui pense pour vous, qui pense à vous, voilà la cause de la violence ».

Résolution adoptée au *Premier symposium de l'Église catholique* en décembre 1982. En visite pastorale en Haïti en mars 1983, le pape reprendra et consacrera la décision antérieure de l'assemblée chrétienne.

47. L'imaginaire du changement exprimé publiquement pour la première fois dans l'assemblée catholique de 1982 a connu jusqu'à aujourd'hui un mouvement de flux et de reflux, sans jamais disparaître. Après le sommet atteint en novembre 1987 avant l'écrasement par l'armée des premières élections démocratiques, le mouvement pour le changement reflua, puis connut un nouvel essor jusqu'aux élections réussies de décembre 1990, pour refluer à nouveau après le coup d'État militaire de septembre 1991. Et ainsi de suite, continuent le flux et le reflux du mouvement pour le changement, de 1995 à aujourd'hui, ce dernier perdant après chaque reflux un peu de son énergie inspiratrice et de sa force mobilisatrice.

L'image de l'État dans les récits est totalement négative, comme cela ressort d'un exercice d'association de mots. Au mot *gouvernement* on associe *irresponsable*, *marionnette*, *inexistant*, *indifférence à l'endroit des malheureux*, etc. Au mot *autorité* sont associés *mépris des petits malheureux*, *irresponsable*, etc. Au mot *chef* sont associés *pouvoir arbitraire*, *c'est moi qui commande*, *arrogance et indifférence*, etc. Au mot *armée* on associe *répression* ou *anarchie*, à *police* les mots *criminelle* ou *corps d'assassins*. Quant au mot *violence*, lui sont associés *coup*, *bâton*, *joure* (injurier), *agression sexuelle*, *faim*, *chômage*, *crime*, *injustice*, etc.

L'*État irresponsable* étant à la source des situations violentes, c'est par lui qu'il faut partir pour les changer. On demande donc un *État responsable*, qui s'occupe d'emploi à créer, de chômage à vaincre, de misère à résorber, d'insécurité à chasser, de droits de tous à garantir : il faut défaire la chaîne de violences et rompre l'enchaînement des violences. La demande d'État social[48] est soutenue par un appel à la mobilisation des premiers concernés : « Pour que le pays puisse sortir de la situation où il se trouve, on doit tous se mettre ensemble pour réfléchir et trouver ensemble une solution... », pense un répondant de milieux urbains paupérisés. « Nous demandons aux autorités concernées de nous aider à y réfléchir », affirme un autre répondant chômeur. En somme, « les choses peuvent changer en Haïti. Mais, pour que ça change, il nous faut des hommes, des hommes qui veulent le changement, des hommes qui travaillent pour le changement », conclut un troisième.

Identification des problèmes de la société, surtout ceux du lien social et du vivre ensemble, critique du mode de gestion de la *res publica*, appel aux citoyens à se mobiliser et à participer à la solution des problèmes, formulation de demande de représentation politique adressée à l'État, nous sommes là bel et bien en présence d'un imaginaire politique instituant, qui structure un triple rapport imaginaire : rapport de la population à son pays, rapport des citoyens acteurs entre eux, rapport des citoyens mobilisés à leurs dirigeants et représentants. Tout cela revient à instituer dans l'imaginaire un nouvel ordre inclusif, en opposant la violence fondatrice de droit universel à la violence conservatrice de droits particuliers exclusifs que se donne un État paradoxalement souverain et irresponsable à la fois.

L'espace restreint accordé dans un livre collectif ne permet pas de traiter plus en profondeur la relation entre l'imaginaire de la violence et l'imaginaire du changement, une problématique qui s'est imposée après

48. « L'État doit assumer ses responsabilités, se convertir en un État responsable. Il doit reconnaître qu'il y a un ensemble de services qu'il doit offrir, un ensemble de droits humains à garantir. La constitution a prescrit bien des services publics auxquels la population veut avoir effectivement accès » (étudiant d'université).

coup. En effet, la recherche a été ouverte par une question, celle de la relation qui existerait entre la mémoire et l'imaginaire de la violence. C'est l'enquête qui a mis au jour une autre relation, non entrevue au départ, une relation dynamique entre l'imaginaire de la violence et l'imaginaire du changement. Les récits des répondants laissent voir que les préoccupations face à la violence quotidienne font intervenir les trois dimensions du temps, le passé, le présent, l'avenir, par le biais du travail de la mémoire et de l'imaginaire : conjonction de la mémoire et de l'imaginaire de la violence, mais également relation forte entre l'imaginaire de la violence et l'imaginaire du changement. Ce dernier imaginaire, on le sait, a été l'énergie créatrice et le sens du mouvement social apparu au début des années 1980 sous le mot d'ordre : « *Fòk sa chanje !* », « Il faut que ça change ! ».

Reste à relier le proverbe témoin de la conjonction de la mémoire et de l'imaginaire de la violence et le mot d'ordre témoin de l'imaginaire du changement. Mettre au jour le lien entre le « *Bay kou bliye, pote mak sonje* » et le « *fòk sa chanje !* » nous renvoie à un travail ultérieur, faute d'espace suffisant ici. Il ne fait cependant aucun doute, les récits en témoignent, que les partisans du changement justifient spontanément leur lutte par le refus du règne permanent de la violence au pouvoir dont ils gardent un vif souvenir, à l'instar de cette répondante étudiante qui voit dans « les chefs du pays (d'aujourd'hui) les héritiers des flibustiers » (d'hier).

Épilogue par une répondante paysanne

Dans le récit suivant, qui nous servira d'épilogue, on trouve conjugués l'adversité au quotidien, la dégradation des conditions de vie, les pratiques d'extorsion par l'État, la peur de l'insécurité, l'entretien de l'espoir malgré tout ou à cause de tout cela. S'y retrouve le lien entre l'imaginaire de la violence et l'imaginaire du changement.

> Papa était un paysan, très occupé au travail de la terre. Mais il a beaucoup fait pour moi. Il m'envoya à l'école et prit soin de moi. Mais, depuis la mort de papa, nous vivons seules avec maman. Tout a changé depuis. Nous avons été laissées un peu à nous-mêmes. Nous sommes devenues mères, sans être mariées. Nos filles aussi sont devenues mères, sans être mariées. Et puis, vivre est devenu plus difficile. Car une femme

sans mari, qui devient mère, c'est elle seule qui prend soin des enfants ; le père parfois se décharge de toute responsabilité envers l'enfant. C'est vous la femme qui bossez en tout, partout : apporter le panier, le sac au marché, jusqu'à risquer votre vie dans un accident. Et pourtant, c'était mieux autrefois... Ce n'est plus vivable aujourd'hui... du tout, du tout, du tout. Vous n'amenez [au marché] qu'un sac de rien [de marchandise] et vous payez [des taxes] pour le sac, vous payez pour vous-même, vous payez pour tout ce que vous apportez à Port-au-Prince. Je connais des femmes qui se sont retirées de ce commerce, qui ont tout laissé tomber... Et puis, on vit dans la peur. Mais la peur, ça ne produit rien du tout. Eh bien, on est bien obligé de continuer de vivre. Nous avons des enfants aux études ; il faut payer l'école, payer l'université. Si "malheureuse"[49] qu'on soit, il faut faire des efforts, on ne doit pas laisser aller les choses, laisser vivre les enfants n'importe comment ».

« *Depi se moun ou ye, ou dwe viv ak espwa* »

« Homme-femme obligé à l'espoir de par sa condition d'être humain ».

Et Ernst Bloch de corroborer : « Maintenant, sans plus tenir compte des artisans de la peur, c'est un sentiment plus digne de nous qu'il est temps d'apprendre. Il s'agit d'apprendre à espérer[50]. »

49. Pauvre sans reconnaissance et sans pouvoir social.
50. Bloch, *Le principe espérance...* : 9.

17

Des *pandillas* à l'insécurité personnelle : la peur change de sens

André CORTEN
et Tania FAUSTINO DA COSTA*

Les *pandillas* – gangs ou bandes réalisant des actions violentes – renvoient à l'image standard de la peur. Mais, même lorsque la présence des *pandillas* se manifeste de façon tangible dans les récits, la peur ne se maintient pas à ce seul niveau qui est néanmoins celui qui prédomine, et influence l'institution du politique, par des renvois de signification. En effet, les *pandillas* actualisent le questionnement autour de la violence et de son impact sur la délimitation du politique. Ce texte vise à cerner, à partir de quatre entrevues où la violence des *pandillas* est explicite, comment la peur se maintient, mais change de sens, à travers des renvois de signification.

Alors que, dans la recherche dont ce livre est le résultat, un intérêt particulier est accordé aux « effets de violence » résultant de la *manière* de raconter et d'énoncer les événements et les expériences de vie, dans ce texte par contre, les violences sont rangées en fonction de leur *contenu*. Il s'agit d'un processus de codification visant à ranger toutes réponses obtenues dans leur contenu à l'intérieur de catégories. Dans ce travail de sociologie empirique, on reste, malgré tout, tributaire des typologies existantes de Weber, Galtung ou Bourdieu. Quatre grands types de significations de violences, dont la grille détaillée figure en annexe, ont été distingués : I) violence structurelle, II) violence institutionnelle, III) violence

* Département de science politique, UQÀM.

privée, IV) répulsions et peurs impalpables. À l'intérieur de ces types, plusieurs significations ont été à leur tour distinguées : I. ex. A1 violence physique (assauts à main armée), A2 violence économique (faim, chômage) ; II. ex. A6 abus de pouvoir ; III. ex. A10 violence familiale, A13 dépression psychologique ; IV. ex. A17 intervention de forces occultes. D'un côté, cette codification permet de toucher du doigt – à travers le glissement de A1 vers B2 par exemple – ce qu'on entend par « renvoi », notion constitutive du concept d'imaginaire[1]. De l'autre côté, mobilisées dans des séquences précises de récit, ces significations sont investies de sens. Ces sens se déplacent sur un axe qui va d'une connotation négative à une connotation positive : A : événement de violence ; nonA : violence non actualisée ; nonB : intégration passive à l'ordre existant ; B : position à contre-courant. La mise en évidence de cet axe tente de relativiser, en le nommant, le caractère presque toujours normatif du terme de violence. Elle veut souligner le fait que du point de vue de la violence, l'opposé extrême à la violence de la misère n'est pas la richesse, comme l'opposé extrême de l'agression physique n'est pas la tranquillité.

Aperçu quantitatif : une atmosphère de violence

Sur les quatre entrevues examinées dans le présent texte, deux sont les témoignages de victimes de gangs armés (un Nippo-Brésilien et un Péruvien) et deux ceux de compagnes de *pandillero* (membre d'une *pandilla*) ou d'ex-*pandillero* (une Colombienne et une Chilienne). Ces quatre entrevues vont d'abord être analysées en prenant chacune comme un tissu unique qu'on peut alors comparer avec les autres. Chaque entrevue a été codée, segment par segment, en fonction de la codification évoquée plus haut. On peut les comparer quantitativement, comme on le voit dans le tableau 1 :

1. « Nous ne pouvons la [signification] décrire que comme un faisceau indéfini de renvois interminables à autre chose que (ce qui paraîtrait comme immédiatement dit) ». Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975 : 359.

Tableau 1
Variation sur l'axe « violence négative-positive » et nombre de catégories[2] présentes dans chaque entrevue

	PÉROU		BRÉSIL		COLOMBIE		CHILI		MOYENNE	
A	24 %	7	33 %	5	31 %	9	22 %	9	27,5 %	8
nonA	45 %	9	25 %	6	38 %	12	39 %	8	36,8 %	9
nonB	24 %	10	41 %	8	20 %	10	26 %	9	27,8 %	9
B	7 %	6	1 %	1	11 %	8	13 %	5	8 %	5
	100 %		**100 %**		**100 %**		**100 %**			

A : événement de violence
NonA : violence non actualisée
NonB : intégration passive à l'ordre existant
B : position à contre-courant.

Quantitativement, deux tiers des réponses renvoient à un imaginaire de la violence comme événement (A) ou de violence latente, non actualisée (nonA). Les entrevues de la Colombie et du Pérou sont marquées par la proportion la plus élevée (70 %) de violence « négative » (que ce soit A ou nonA), alors que dans les deux autres entrevues, elle atteint 60 %. Le récit du Brésilien est celui qui compte par ailleurs le plus de violence comme événement actualisé, A, mais il s'agit presque exclusivement de A1 qui correspond à l'agression physique dont il a été victime. À noter que c'est également celui qui a le plus d'intégration passive à l'ordre existant (nonB). Dans la violence événement (A), le récit de la Colombienne arrive en seconde position, mais la diversification des types de signification de violence y est très grande. Son entrevue est à cet égard très significative. Il est aussi, avec celui de la Chilienne, celui qui exprime le plus de violence positive. Sur ce point, son récit se distingue nettement de celui du Brésilien.

À relever la tendance commune aux quatre entrevues : c'est l'atmosphère de violence non actualisée (nonA), plus que l'événement de violence lui-même, qui est rapportée. Ainsi et, sauf en ce qui concerne le récit du Brésilien, ce n'est pas la peur paranoïaque face aux gangs armés qui domine, mais une atmosphère d'insécurité diffuse.

2. Ne sont pas retenues les catégories qui n'interviennent qu'une seule fois.

Entrevues comme tissu unique : les imaginaires de la violence comme tensions

L'examen qualitatif des entrevues comme tissu unique offre d'autres perspectives d'analyse. Revenons sur les deux premières entrevues. Celles-ci sont faites en milieu rural, l'une au Brésil, l'autre au Pérou. Dans l'entrevue réalisée au Brésil, on analysera le retour obsessif sur l'agression traumatisante. L'homme et sa sœur ont été ligotés avant d'être dévalisés de toutes leurs économies, mais ce qui ressort du récit c'est finalement une certaine sécurité économique (nonB2). Il s'agit d'un Nippo-Brésilien âgé (appelons-le Saito) et de sa sœur. Ils sont établis dans une zone maraîchère de São Paulo et considèrent leur vie comme réussie – ils ont pris le risque de migrer très jeunes[3] et bien qu'ils travaillent 12 heures par jour, ils se sentent accomplis.

> Saito (Brésil) : *« Non, des moments difficiles, hum, vraiment difficiles, pour le moment… aujourd'hui nous sommes bien, tout est bien… ».*

L'autre entrevue est particulièrement intéressante car l'agression, réalisée par des malfrats qui ont également ligoté toute la famille avant de disparaître avec la récolte de laitues, est surdéterminée par des souvenirs de l'organisation maoïste du Sentier Lumineux. À la lumière de ces souvenirs, l'interviewé (appelons-le Fernando) se sent comme un paysan pauvre injustement pourchassé.

> Fernando (Pérou) : *« après mes quatorze ans, bon, de cette façon, bon, il nous est arrivé un peu de malheur ».*

Ainsi, bien que cette entrevue réalisée dans un milieu rural proche de Lima raconte l'histoire d'un paysan qui n'est pas vraiment miséreux (il n'a pas de terre en propre, sauf le lopin autour de sa maison, mais il dispose d'une camionnette, comme c'est d'ailleurs aussi le cas du Nippo-Brésilien), la violence (agression physique : A1) est ici conjuguée avec le sentiment de précarité (violence économique non actualisée : nonA2).

---

3. Ils ne sont donc pas à proprement parler des *Nissei*. *Nissei* en japonais signifie deuxième génération. Ceux-ci, avec les *Issei* (première génération) – « *Nikkei* » est le terme générique pour les générations passées et futures – sont environ 1,5 million dans la région de São Paulo.

Fernando (Pérou) : *« ...ils m'ont enlevé toutes mes verdures, ils m'ont laissé sans rien, j'avais un demi hectare et ça c'était pour, comment ça se dit, pour payer la location de cette terre, pour payer d'autres choses, je me suis vu sans argent quand ils m'ont volé… »*

Malgré les ressemblances du point de vue de la situation, se dégagent deux figures très différentes, qui peuvent être caractérisées d'un côté par le renvoi de signification entre d'un côté agression physique (A1)/ intégration au marché (non B2) et de l'autre entre agression physique (A1)/ précarité économique (nonA2), tout en rappelant que la violence physique (A1) renvoie, dans le cas péruvien, à un double référent, la violence des malfrats et celle de Sentier Lumineux. La famille, obligée de quitter son village dans la sierra amazonienne à cause du Sentier Lumineux, fait du retour dans sa région d'origine un horizon qui pourrait lui assurer une stabilité économique : intégration au marché (nonB2), voire éventuellement des revenus garantis par une lutte (B2). Mais le récit pourrait également renvoyer à une sécurité normalisée (nonB1) ou un sentiment de confiance en la communauté (B1). Quoi qu'il en soit, cet espoir de retour reste un horizon hypothétique.

Fernando (Pérou) : *« moi, en réalité j'aimerais retourner à la selve, parce que là-bas c'est plus tranquille qu'ici et là, là il y a assez de terres, là-bas il y a des collines pour planter le café, le cacao et toutes ces choses, même les oranges et les mandarines, non ? La banane, le manioc se plantent, en réalité là-bas, la vie est meilleure ».*

Ces deux renvois de signification forment la toile de fond sur laquelle les interviewés configurent leur univers de violence. Les renvois donnent un sens à la violence et ce sens est parfois imprévu : sortir des formes habituelles et sentir que, ce faisant, on se fait quelque part violence à soi-même et que cette violence est en fin de compte positive.

Pour le premier, la violence physique est d'autant plus frustrante qu'il a réussi l'aventure de la migration internationale à partir du Japon et qu'il s'est taillé une petite place dans le tissu brésilien.

Saito (Brésil) : *« Pendant soixante-six ans rien n'est arrivé, tout a été bon ».*

Il s'est assuré une certaine rentabilité dans sa petite exploitation et il s'accroche à l'idée d'un îlot de sécurité tout en sachant que la société brésilienne est violente.

Saito (Brésil) : *« Même la police n'est pas capable d'y faire face, non ? Les bandits dominent déjà ».*

Pour le second au contraire, il y a un lien entre la violence physique et la grande précarité économique. Sur la base de cette toile, au cours de l'entrevue surgissent des nouvelles valeurs de sens donnés aux mots ou aux expressions. Les lents changements de sens s'exercent avec une sorte de pesanteur.

Le premier est pris par le respect des lois (en général la catégorie nonB, en particulier nonB6 : lois respectées) et il va rarement à contre-courant en faisant violence à cet ordre.

Saito (Brésil) : *« Je crois qu'on doit faire confiance, il s'agit de la plus grande autorité du pays, non ? Il faut respecter, non ? ».*

Il rêve d'un monde où sa sécurité ne sera plus menacée, mais cette perspective apparaît comme un moyen de guérison du traumatisme. Même si la menace affleure constamment dans son récit, il est par principe confiant car, dans sa mentalité bouddhiste, le malheur n'est pas quelque chose dont on est responsable, c'est une épreuve qu'il faut surmonter. L'ensemble du récit ne laisse que très faiblement transparaître une tendance à l'autonomie. On se fie plutôt à l'ordre existant.

Chez le second, la précarité, qu'il vit à tous les niveaux et qu'il assume entre autres par un rigorisme moral (évangélique) nourrit, mais limite aussi sa capacité de projection dans des situations de violences qu'on assume à contre-courant. L'aide mutuelle (B7) fait violence *au chacun pour soi* qui teinte la précarité.

Fernando (Pérou) : *« nous les Péruviens, nous sommes très égoïstes, il n'y a pas, comment ça se dit, on ne s'aide pas mutuellement, on ne s'aide pas, par contre je vois ici cet homme, qui a son petit élevage, il est une bonne personne, une bonne personne, malgré qu'il n'est pas péruvien, mais il est une bonne personne, on voit le pont qu'il a bâti ici ».*

Se dessine une sorte de politique au quotidien, qui s'articule notamment au mythe, déstabilisateur dans une société d'injustices, d'« une force collective pour faire respecter les droits humains » (B4).

Fernando (Pérou) : *« En réalité, on a le droit, le peuple a le droit de protester, non ? Par exemple, ici un maire a été nommé et, ce village où on ne voit pas d'amélioration, s'il ne s'en occupe pas, nous on veut que*

notre village, on veut que le maire pense à ça, non ? Au moins le maire, non ? Non qu'il fasse tout, mais qu'il installe une agence de la poste, n'est-ce pas ? C'est à ça qu'on s'attend ».

On a le contrôle de soi (B13), sans compter trop sur la famille (B10).

Fernando (Pérou) : *« quand il y a de la violence dans la famille, le mieux c'est de s'en aller. S'en aller dès lors de la famille qui est… un peu mauvaise, non ? C'est mieux, pour éviter des problèmes ».*

On se sent maître de sa vie et c'est pourquoi on peut penser à l'avenir et, quand les enfants seront grands, retourner dans la sierra, reprendre possession de sa terre.

Fernando (Pérou) : *« Ils sont déjà grands, bon, déjà ils vont rester ici et moi, je partirai. Donc, je dois le chercher ailleurs, il n'y aura pas de vie ici plus tard ».*

Dans la tension qui existe entre les violences subies (A, notamment A1 et nonA2) et les positions à contre-courant (B), la violence du Sentier Lumineux donne un relief qui confère un sens au politique et cela au quotidien.

Fernando (Pérou) : *« L'année 92 a été, comment ça se dit, à cause des "senderistes"* [guérilleros de Sentier lumineux] *il y a eu pas mal de meurtres, plusieurs innocents sont morts là-bas, beaucoup de bagarres, c'est pour ça que nous avons abandonné la terre qu'on avait dans la région forestière, on est arrivé ici comme ça. Et maintenant d'autres personnes sont les propriétaires, depuis que je suis venu ici, je ne suis jamais retourné là-bas. Je reste ici, c'est tout ».*

Les deux autres entrevues ont été choisies en raison de la proximité personnelle des interviewées avec le phénomène de la violence physique, puisqu'il s'agit de compagnes de *pandillero* ou d'ex-*pandillero* : (Chili : *« pour mon mari, car lui, il a des antécédents criminels »*). Donnons-leur des noms : Carmen et Cécilia. Le choix d'aborder les récits de deux femmes, alors que les deux premières entrevues rapportent les récits d'hommes, n'est pas un effet du hasard. Les hommes racontent leur histoire en tant que chefs de famille qui, dans ce court moment d'une agression, ont en quelque sorte perdu leur statut d'autorité. Les femmes, elles, concentrent plus leur récit autour de la famille et ne cachent pas la

violence dont elles sont l'objet. Pour l'une, cette violence est celle d'un mari brutal et dont la violence de *pandillero* se répercute sur le foyer :

> Carmen (Colombie) : *« chaque fois qu'il me frappe, chaque fois qu'il me jette à la porte, chaque fois qu'il se mêle de mes enfants, chaque fois... Ça, c'est comme tous les jours. Des fois je me dis que j'aimerais bien dormir pour jamais me réveiller, penser que tout a été un cauchemar ».*

Pour l'autre, la violence provient de sa mère, violence qui, sans être physique, devient une contrainte insupportable :

> Cécilia (Chili) : *« je ne pensais pas de la même façon que ma mère, nos opinions se heurtaient. Par exemple, j'aimais fréquenter des garçons et elle ne m'a jamais permis, elle ne m'a même jamais permis d'avoir des amis, donc ça a été terrible pour moi, car j'ai sauté une étape ».*

Les deux femmes donnent à cette souffrance une dimension institutionnelle. Elles raisonnent en termes d'abus de pouvoir et de lois respectées.

> Carmen (Colombie) : *« Une fois, il m'a frappé tellement fort, mais tellement fort, que j'ai eu une hémorragie et je suis allée comme ça le dénoncer, mais ils n'ont pas accepté ma dénonciation. Donc, l'autorité ne sert à rien, on dit à la télévision qu'il faut aller dénoncer si nous sommes maltraitées, qu'il faut le dénoncer, mais si on le fait, rien se passe. Moi j'ai un reçu de ma dénonciation qui ne sert à rien ». « Je vois qu'il y a beaucoup de corruption parmi les autorités, on voit beaucoup d'escroqueries. D'habitude on doit respecter l'autorité, mais ils ne nous respectent pas ».*

> Cécilia (Chili) : *« Si la mairie nous aidait ça serait excellent, mais rien n'est fait pour nous ». « Des fois quand ils renvoient quelqu'un de son poste, s'ils veulent le renvoyer et n'ont pas de raisons pour le faire, ils peuvent inventer un vol ou quelque chose du genre ». « Quand ils arrêtent quelqu'un, ils ne traitent pas le cas comme il faut. Ils tournent en rond et finissent par oublier la raison, cela n'aboutit à rien ».*

Notons dans ce qui est rapporté ici que l'abus de pouvoir ne renvoie pas directement à la mère, mais l'intérêt du présent instrument de recherche consiste justement à faire apparaître les renvois de signification comme inscrits dans un tissu unique. Les renvois de signification ne sont

pas ceux faits explicitement dans chaque réponse, mais ceux qui se font dans la texture de l'entrevue prise comme un tout.

Le renvoi de signification vers de nouvelles catégories est général. La Colombienne se distingue ici de la Chilienne. La première, tout en soulignant la violence physique par de nombreuses occurrences dans son récit, diversifie ses références à un point tel que presque toutes les catégories prévues par la codification sont évoquées dans son entrevue, tandis que la Chilienne évite de parler de violence physique et s'oriente plus vers des violences spécifiques : la violence économique, les abus de pouvoir, la dépression (ou violence affective) et bien sûr la violence familiale qui, comme on l'a dit, est en rapport avec sa mère.

Carmen est véritablement écrasée par la violence de tout type. Si on la compare avec Saito, le Nippo-Brésilien, on observe un renvoi massif de significations. Au contraire, Saito est quasi enfermé dans la violence physique (l'agression dont il a été l'objet). Les renvois de signification que Carmen fait, opèrent au plan de la violence actualisée, mais également au plan de la violence non actualisée. Elle met en évidence la violence entre voisins, l'intolérance et le jugement de ceux-ci. Elle va aussi la prendre sous un autre angle : l'aide mutuelle est une bouée dont elle a besoin.

> Carmen (Colombie) : *« Bon, comme l'occasion se présente et vous me parlez de ma vie, donc… » « À partir de maintenant on commence à faire les choses d'une meilleure façon, avec cœur. Si on change, les gens vont changer avec nous ».*

Notons que Cécilia souffre également de ce rigorisme moral. Comme Carmen, elle est dans la précarité économique et elle se sent jugée sans appel par ses proches. Elle vit dans une sorte de cabanon et elle peut se sentir montrée du doigt. Autre violence non actualisée du même type, on sent qu'on ne compte pour rien pour les autorités. Elle y fait référence notamment au sujet de l'absence d'aide pour se mettre à son compte comme petite entreprise de couture.

Cécilia vient d'avoir quarante ans ; elle s'est littéralement « séparée » de sa mère. Elle se retrouve, comme on vient de le dire, dans une situation de grande précarité économique et en couple avec un ex-*pandillero*. Mais l'insécurité latente (nonA1) et la précarité économique (nonA2) dans lesquelles elle se trouve, se justifient car elles résultent d'un choix pour échapper à un abus de pouvoir (A6). La référence à une violence économique n'est pas surprenante puisque l'échantillon de personnes interviewées est un échantillon de paupérisés urbains – notons néanmoins

que la référence intervient bien ici au plan de l'imaginaire. Elle renvoie à une violence physique, mais non actualisée. Cécilia, on l'a vu, vit avec un ex-*pandillero* qu'elle croit en voie de réhabilitation, mais de façon latente et bien plus encore que chez les autres interviewés (on a vu plus haut que c'était effectivement une tendance générale dans les quatre entrevues), intervient, dans son récit, l'expression d'un sentiment d'insécurité. Et cette insécurité n'est pourtant pas le fait d'un quartier particulièrement dangereux. On relève aussi une peur de forces occultes et parfois la référence à un monde magique. Peur banale de l'obscurité, mais peur insistante :

> Cécilia (Chili) : *« J'ai toujours eu peur de l'obscurité, je n'aime pas sortir et, à des endroits peu éclairés, ça me fait peur, voilà la peur que j'ai »* (nonA17).

Cette peur fait-elle partie de cet univers de violence latente ? Quoi qu'il en soit, toute l'entrevue est animée par une grande confiance en soi : le nombre de segments de phrase entrant dans une position à contre-courant (B) est élevé : la première renvoie à l'initiative sans trop compter sur la famille (B10), puis au contrôle de soi (B13), compter sur ses propres forces et ne pas avoir peur de forces surnaturelles (B9) et l'idée de renaissance (B15). Cécilia est convaincue d'avoir fait le bon choix, même si elle se trouve exposée, pour cette raison, à la violence de la vie.

Comment expliquer que Carmen manifeste encore plus intensément que Cécilia une position à contre-courant du contexte de violence physique et de violence presque généralisée dans lequel elle vit ? C'est notable dans de nombreux segments de phrase ; ceux-ci sont parfois, il est vrai, des expressions de regrets ou des velléités. Elle croit, nous l'avons vu, à l'entraide mutuelle, elle envisage d'être indépendante par rapport à la famille – cela évoque sans doute aussi une volonté d'échapper à la tutelle de sa mère qui la soutient face à la violence conjugale, mais qui la tient sous son contrôle, essayant notamment de l'attirer dans son église. Mais Carmen, là aussi, manifeste son penchant à aller à contre-courant et son désir de prendre sa vie en main. Carmen sent qu'elle doit s'en sortir et se faire violence à elle-même – oser. Moins que les autres, elle ne peut se laisser prendre par les apparences du monde respectable de l'ordre existant. Le recours plus fort chez elle est celui de la croyance en un Dieu auquel elle pourra s'adresser (nonB9). Chez Carmen, il y a une véritable polarisation entre la violence destructrice du monde qui l'entoure, d'une part, et la violence faite à elle-même qui lui permettrait de trouver son indépendance. Cette polarisation ne se situe pas au plan de la volonté

puisque la codification repère l'évocation de thèmes sans prendre en considération s'ils sont ou non assumés. La polarisation se trouve au plan des imaginaires et nous offre une nouvelle perspective. Elle éclaire la position à contre-courant de Carmen.

Les réponses : microcosmes des règles de fonctionnement des imaginaires

Revenons un moment sur la méthode de codification. Chaque réponse a été découpée en segments pour autant qu'une signification apparaissait comme entrant dans la grille de codification. Jusqu'à présent, les renvois de signification ont été notés à travers leur distribution dans l'ensemble de l'entrevue (tableau 1), l'objectif étant notamment de repérer ce qui produisait un changement de sens (entendu comme passage d'une violence « négative » à une violence « positive »). Un autre angle d'analyse des renvois de signification est l'examen des glissements de signification tels qu'ils interviennent dans le fil de chaque réponse. La piste (ou au moins une des pistes) continue à être l'observation de changements de sens. On a relevé à cet égard cinq types de renvois de signification.

Reproduction du tissu unique dans une question

Plusieurs réponses reproduisent assez exactement, dans leur glissement interne, les renvois de signification relevés dans les entrevues prises comme tissu unique. Bien que les locuteurs à l'intérieur d'une réponse ne soient pas nécessairement conscients des glissements de signification qu'ils opèrent, en relevant la correspondance entre l'entrevue comme tissu unique et une réponse dans son fil immédiat, on constate que les renvois de signification sont directement à la portée du locuteur dans sa propre énonciation. Les imaginaires qui résultent de ces renvois, y compris dans le tissu unique, ne relèvent donc pas nécessairement d'une sorte d'inconscient. C'est consciemment que les locuteurs puisent dans le « magma » de significations imaginaires sans que soit imposée ce que Castoriadis appelle la logique de la détermination, qui se spécifie selon les cas comme relation de cause à effet, de moyens à fin ou d'implication logique[4].

4. Castoriadis, *L'institution imaginaire…* : 261.

Fixation sur une même signification de même niveau

Un certain nombre de réponses ne laissent pas apparaître de renvois de signification. Si on s'en tient à une définition stricte d'imaginaire comme renvoi et glissement de signification, il ne devrait pas y avoir dans ce cas de production d'imaginaires. Or l'analyse de trois cas, très différents, montre que d'autres considérations entrent en ligne de compte.

A. Il peut s'agir d'une répétition. Dans ce cas, l'analyse du discours peut montrer que cette répétition produit ce que nous avons appelé dans l'introduction un « écart d'expression » (« v2 ») ou même une « suspension de sens » (« v1 »), générateurs d'imaginaires. Par ailleurs, la répétition peut découler de l'incapacité de passer d'une violence négative à une violence positive. Comme dans le cas de la plainte, c'est la fixation sur un même niveau de sens qui empêche la diversification des significations.

B. La fixation sur une même signification peut conférer à une réponse un caractère particulièrement imagé. Cela donne l'occasion de souligner qu'imaginaire et imagé ne coïncident pas. Par rapport au magma au-dessus duquel peuvent toujours affleurer de nouvelles significations, l'image peut être définie comme l'instance capable de retenir suffisamment l'attention pour ne pas être distraite par une nouvelle signification. Elle est impression pure, sans renvoi à une signification extérieure.

> ***Parlons un peu de vos souvenirs d'enfance. Lequel est le souvenir le plus lointain que vous avez de votre papa ?***
>
> Cécilia (Chili) : *« De mon papa, quand il arrivait du travail, quand il allait travailler, quand il s'apprêtait pour sortir et, son sac à dos, sa gamelle, par exemple, parce qu'il y a des gens qui travaillent dans la construction qui ont une façon de ranger leurs choses. Il mettait un petit papier autour pour que la bouffe ne tombe pas. Une chose que mon papa faisait, c'était des bonnets de papier, comme les capuchons qui se portaient pour travailler, je me souviens de ça, je me rappelle qu'il m'asseyait sur ses genoux pour regarder la télé, on regardait comme ça la télévision. Je me rappelle qu'il se mettait à travailler chez nous, c'est pour ça que je connais les outils qu'un charpentier a, comme la scie à main, le marteau, les niveaux (de maçon), les fils de plomb. Je connais tous ces outils car il nous montrait comment ils s'appellent et à quoi ils servent ».*

En codifiant les segments de phrases selon la grille, présentée plus haut et reprise en annexe, on obtient la séquence suivante :

(10)[5] + nonB2 + nonA10 + nonA10 + nonA10 + nonA10 + nonA10 + nonB10 + nonB10 + nonA10 + nonB10 + nonB10 +nonB10

C. Lorsque le locuteur s'engage dans un récit, il reste longtemps dans la même signification avant d'introduire une évaluation. Celle-ci est le canal par lequel passe le renvoi de signification. Le suspens que suscite un récit bien mené et concentré sur un même thème met en relief la valeur qui justifie la mise en récit. Si le Nippo-Brésilien raconte en détail, dès le début de l'entrevue, l'agression dont il a été l'objet (A1), c'est pour dire sa malchance (nonA13), lui qui était parvenu, à force d'efforts, à se donner une tranquillité économique (nonB2).

Grande diversification de significations avec très faible changement de sens

Parce que la notion d'imaginaire porte en elle celle d'imaginaire instituant, elle laisse penser que, s'il y a renvois de signification – en particulier s'ils sont nombreux – il y a une possibilité de donner un nouveau sens et une nouvelle impulsion à l'action. L'analyse permet de montrer que l'imaginaire comme renvoi de signification peut, au contraire, bloquer tout passage à un autre sens. Comme dans l'exemple du Pérou cité plus haut, où il était question du Sentier Lumineux en 1992, la multiplicité des violences auxquelles est soumis le paysan interviewé bloque l'horizon de ses projets.

Réponse qui commence par « A » : plus grande exposition à d'autres « A »

Ce cas est presque une variante du précédent. Le fait de commencer par un segment de violence actualisée expose le locuteur à s'exprimer au cours de toute la réponse en termes de violence actualisée.

> ***Est-ce que vous connaissez quelqu'un ou un groupe qui a été victime d'un abus de pouvoir ?***
>
> Fernando (Pérou) : *« Ici, oui, il y a eu, une fois ils sont venus, comment ça se dit, plusieurs, pendant la nuit, avec des passe-montagnes, avec des armes, ils sont venus chez moi, même pendant la journée ils viennent voler avec des autos, ils sont entrés dans la petite maison de ma belle-sœur, ici*

5. Entre parenthèses : catégories dans lesquelles pourrait entrer la question et dont la signification se propage à la réponse.

en face, ils se sont faufilés, comme ça, pendant la journée, il n'y a plus de respect pour rien ».

(A6) + A6 + A5 + A1 + A1 + nonB10 + A1 + A1

Réponses qui finissent par un nonB et un B

Plusieurs réponses se terminent par un nonB ou un B. Procédure importante qui ramène, après des expressions très négatives, à des formules de soumission passive à l'ordre existant, allant parfois même à contre-courant.

Qui pourrait vous aider de la meilleure façon dans les moments difficiles ?

Cécilia (Chili) : *« Je crois que ça serait Dieu. Oui, je me suis déjà trouvée d'un coup comme angoissée, et je le dis, Dieu, je parle avec lui et je lui demande, je suis toujours en manque, mais il me manque juste pour quelques moments, pas plus que ça, grâce à Dieu il me manque un peu et après je me trouve dans l'abondance, j'ai plus que ce qu'il me faudrait ».*

(B7, nonB10, nonB12) + nonB9 + A13 + nonB9 + nonB9 + A2 + nonB9 + A2 + nonB2

Par contre – et c'est à nouveau la Colombienne qui présente un bel exemple – lorsque la réponse se termine par un B, il y a une sorte d'évasion hors de la fatalité des choses. Ces deux finales éclairent de façon saisissante le fonctionnement des imaginaires dans la production de sens.

Dans les moments difficiles, il faut rester tranquille ou être prêt à changer les choses ?

Carmen (Colombie) : *« Puis grâce au fait que ma mère qui est à côté, elle, une chrétienne, j'ai appris à tolérer un peu et à savoir comment gérer la situation, n'est-ce pas ? On a besoin des fois de conseils, on a besoin que quelqu'un vienne et dise, soyez patiente, car la préoccupation et le désespoir… Jusqu'à il n'y a pas longtemps j'ai appris que je ne tire rien de bon du désespoir et de l'angoisse, et je vais maltraiter psychologiquement mes enfants s'ils me voient fâchée ou déprimée, donc dernièrement j'ai choisi de ne pas prendre les choses au sérieux, de me calmer et de rire des mauvaises choses… »*

(nonB13, B13) + nonB10 + nonA8 + nonB13 + nonB13 + nonB10 + B13 + A10 + A13 + A13 + B13

Conclusion

L'imaginaire est fait de renvois et de glissements de signification donnant aux acteurs un sens nouveau à leur comportement. Dans ce texte, à la différence de plusieurs autres textes de cette partie du livre, ce sont les significations elles-mêmes qu'on a tenté d'identifier dans une approche originale dans la manière de prendre comme unité d'enregistrement les segments de phrase et par ailleurs de traiter l'entrevue comme un tissu unique. Glissements de signification mais surtout tensions : c'est en cela que peut se résumer la présente analyse. L'identification de ces tensions permet de dégager des profils très différents d'imaginaires de la violence. On relèvera les différences remarquables entre le cas du Nippo-Brésilien et celui de la Colombienne. Dans la dernière partie, l'analyse du fil de chaque réponse ainsi que les exemples présentés donnent l'occasion de mettre le doigt sur les variantes de glissements de signification et de changements de sens constitutives du phénomène d'imaginaire.

ANNEXE

Catégories pour la codification des entrevues

Définition générale

A : événement de violence.
nonA : violence non actualisée.
nonB : intégration passive à l'ordre existant.
B : position à contre-courant.

Violence structurelle

A1 : assaut à main armée, assassinat, violence physique, offense verbale (menace explicite), bagarre, viol.
nonA1 : insécurité latente (menace implicite).
nonB1 : sensation d'être protégé alors qu'en général règne l'insécurité.
B1 : sentiment de confiance entre les membres d'une communauté engendrant une sensation de sécurité.

A2 : violence économique : indigence, pas de revenu, faim, chômage, licenciement, brutalité de la situation économique présente, travail des enfants dans des conditions insupportables, cambriolage sans menace physique.
nonA2 : précarité économique, déficience de revenu, nutrition précaire, petits boulots, préoccupation pour le futur ; travail des enfants avec les parents, exposition aux vols ; la situation présente est néanmoins minimalement supportable.
nonB2 : être assuré d'un revenu suffisant à partir de l'intégration au marché.
B2 : s'assurer d'un revenu satisfaisant ou de droits sociaux grâce à une action commune.

A3 : interdiction ou impossibilité de sortir/entrer dans un pays/ville, en raison de critères discriminatoires d'acceptation des migrants.

nonA3 : migration possible, mais au prix de mauvaises conditions de vie ou de traitements. Migration quasi-forcée.
nonB3 : migration avec amélioration des conditions de vie, mais regrets d'avoir dû partir.
B3 : migration comme accomplissement personnel ou social ou au contraire rester dans son pays/ville comme accomplissement de soi-même.

Violence institutionnelle

A4 : violence de l'État : assassinat, disparition, expulsion, violation des droits humains.
nonA4 : menace d'être assassiné, disparu, expulsé ou privé de ses droits.
nonB4 : il n'y a pas de menace, mais les droits ne sont pas garantis.
B4 : force collective pour faire respecter les droits humains.

A5 : guerre civile, mafias ou organisations criminelles.
nonA5 : actions de foules (stades de football, etc.).
nonB5 : lynchage.
B5 : violence politique, concentrations, guérilla, grèves.

A6 : abus de pouvoir, corruption.
nonA6 : être ignoré par l'autorité.
nonB6 : lois respectées.
B6 : poser des gestes pour la justice.

A7 : violence entre pairs.
nonA7 : jalousie ou tension entre pairs, refus d'aider.
nonB7 : l'absence de conflits permet d'être fonctionnel.
B7 : aide mutuelle.

A8 : violence religieuse, criminalisation des sectes, destruction d'objets de culte.
nonA8 : rigorisme moral, athéisme, prosélytisme.
nonB8 : ignorance ou indifférence à l'égard d'autres religions ; point de vue laïc.
B8 : tolérance vis-à-vis d'autres groupes religieux.

A9 : châtiment de Dieu.
nonA9 : peur de Dieu, préparation pour la fin du monde.
nonB9 : amour de Dieu, intervention divine ; Dieu au-dessus de tout.
B9 : compter sur ses propres forces.

Violence privée

A10 : violence familiale.
nonA10 : absence *dans* ou *de* la famille, se limiter aux pures obligations familiales.
nonB10 : amour familial, préoccupation pour les membres de sa famille.
B10 : affirmer son autonomie en relation à sa mère, son père, son conjoint ou conjointe ou d'autres membres de la famille.

A11 : viol (pratiqué par quelqu'un de connu).
nonA11 : harcèlement.
nonB11 : conformité à la morale sexuelle.
B11 : liberté, émancipation sexuelle.

A12 : souffrir de solitude.
nonA12 : tension dans les relations sociales.
nonB12 : être bien accompagné.
B12 : se sentir bien dans une vie indépendante.

A13 : dépression psychologique, auto-mutilation.
nonA13 : problème existentiel, mais en restant fonctionnel ; sentiment de ne pas avoir de la chance ; peur de sa propre mort ; mécontent de sa vie.
nonB13 : se considérer chanceux.
B13 : sentiment de contrôle sur soi-même et/ou sur sa vie.

A14 : séparation, mort.
nonA14 : problème affectif.
nonB14 : sécurité affective.
B14 : surmonter une crise, faire un deuil et se sentir fort.

A15 : maladie propre ou d'une personne chère.
nonA15 : épuisement physique ou mental.
nonB15 : absence de maladie.
B15 : guérison de maladie, idée de renaissance.

Répulsions et peurs impalpables

A16 : répulsion ou peur de voir un mort ou un fantôme.
nonA16 : voir une dépouille mortelle.
nonB16 : respect pour les funérailles.

B16 : croyance en des contacts positifs avec les morts ou des êtres fantastiques.

A17 : intervention négative de forces occultes (surnaturelles ou sociales, mauvais esprits, mafias, etc.)
nonA17 : peur de l'obscurité ou de forces maléfiques.
nonB17 : miracle, bon événement inattendu.
B17 : il n'y a pas de miracle, mais on peut compter sur ses propres capacités.

QUATRIÈME PARTIE

VIOLENCES COLLECTIVES DANS LES DISCOURS PRÉSIDENTIELS

18

Venezuela

Entre « *hordes chavistas* » et « *opposition terroriste* »

Ricardo PEÑAFIEL*

Depuis l'élection du président Hugo Chávez (1998), la scène politique vénézuélienne se présente comme un espace extrêmement polarisé. Jugée en fonction des critères de bonne gouvernance et de stabilité politique qui caractérisent une grande partie des « sciences » politiques contemporaines, cette polarisation apparaît comme immédiatement problématique. Le conflit ou l'antagonisme n'est alors considéré que de manière péjorative, comme la source même du problème[1]. Pourtant, comme nous chercherons à le montrer au cours de ce chapitre, le problème de la polarisation de la scène politique vénézuélienne ne réside pas tant dans l'antagonisme ou le conflit que dans la dénégation du conflit ou, plus précisément, dans le refus d'accorder à l'Autre un statut d'adversaire ; et ce, tant par le chavisme que par les forces de l'opposition, et précédemment par le *puntofijismo*.

---

* IEDES, Paris.

1. Par exemple, Lozada Mireya, « El otro es el enemigo : Imaginarios sociales y polarización », *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 10, n° 2, mayo-ago. 2004 : 195-209 ; voir également Lander Luis, López Maya Margarita, « Referendo revocatorio y elecciones regionales en Venezuela : geografía electoral de la polarización », *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 11, n° 1, ene.-abr. 2005 : 43-58.

L'analyse que nous déploierons ici cherchera d'abord à montrer brièvement la « violence » contenue dans l'énoncé du déni de la violence caractérisant les scènes politiques vénézuéliennes issues du Pacte du Punto Fijo (1958). Nous verrons ensuite comment la crise de solvabilité du *puntofijismo* dans les années 1980 entraînera de sérieuses modifications à ce système de gestion des conflits, sans pour autant remettre en question le tabou énonciatif de la violence ou la contrainte du consensus. Au sein de cette trame historique, le chavisme se présente alors comme une forme d'ouverture, permettant de re-politiser l'espace public en « nommant » le conflit et de résoudre la crise du *puntofijismo* grâce à une projection imaginaire antagonique ou contre-hégémonique[2]. Loin d'être considérés comme des problèmes en soi, le conflit ou l'antagonisme sont ici considérés comme les conditions de possibilité d'un changement de langue politique[3].

Cela ne signifie pas pour autant que l'opposition manichéenne ou la diabolisation de l'adversaire, caractérisant la scène politique contemporaine du Venezuela, ne constituent pas des problèmes colossaux limitant les possibilités pour l'instauration d'une scène politique *agonistique*[4]. Le

---

2. Peñafiel Ricardo, « Le discours d'Hugo Chávez au Venezuela. Imaginaire populo-paupériste et suture d'un système politique disloqué », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 139-155.
3. « Langue politique » est ici utilisée dans le sens développé par André Corten à partir d'une interprétation du concept de Jean-Pierre Faye. La langue politique peut ainsi être considérée comme la « syntaxe qui règle les opérations discursives distribuant les actants d'une société en rapports de forces politiques et qui, par là, dit ce qui est acceptable et inacceptable, ce qui est énonçable et non énonçable ». Corten André, « Imaginaires de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel », *Cahiers des imaginaires*, vol. 1, n° 1, octobre 2004 : 1. Voir également Corten André, « Discurso e Representação do Político », in Indursky Freda, Leondro Ferreira Maria Christina (coord.), *O múltiplo territorio da análise do Discurso*, Porto Alegre, Sagra Luzzatto, 1999 : 37-52. Version originale, en français, « Discours et représentation du politique » ; <http://www.gripal.ca/content/view/60/59>.
4. Le concept de démocratie agonistique a été développée par Chantal Mouffe en opposition à ce qu'elle appelle la « démocratie délibérative » ou consensuelle, qui ne reconnaît pas la légitimité du conflit ou de l'antagonisme au nom d'un soi-disant danger totalitaire. Mouffe oppose à ce juridisme consensuel l'idée d'une démocratie agonistique, qui reconnaisse le caractère constitutif du conflit, pour le politique autant que pour la démocratie, permettant alors l'apparition de positions antagoniques se reconnaissant mutuellement comme adversaires, sans pour autant chercher à s'annihiler mutuellement. Voir à ce sujet Mouffe Chantal, « The "end of Politics" and the Challenge of Right-wing Populism », in Panizza Francisco (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres / New York, Verso, 2005 : 50-71 ; voir également *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 ; ou encore « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism », *Political Science Series*, Vienna, Institute for Advanced Studies, n° 72, Dec. 2000 ; ainsi que *Le politique et ses enjeux*, Paris, MAUSS / La Découverte, 1994.

problème, comme nous le disions plus haut, ne réside pas tant dans le conflit ou l'antagonisme en tant que tel que dans un type de mise en discours, non pas du conflit mais de l'annihilation de l'adversaire, qui n'est plus alors considéré en tant qu'adversaire mais plutôt en tant que mal politique. Que ce soit l'opposition, qualifiant d'« hordes chavistes », de fascisme ou de totalitarisme toute action issue des forces bolivariennes, ou alors le gouvernement décriant toute opposition comme une manipulation de l'impérialisme, un acte de terrorisme, un complot ou une tentative de putsch : d'un côté comme de l'autre, il n'existe pratiquement aucun terrain commun de confrontation. Dans les deux cas, on énonce une Vérité – « démocratique » ou « révolutionnaire » – dans laquelle l'Autre est exclu.

La violence de la dénégation de la violence

Les discours présidentiels vénézuéliens ont été marqués par une récusation systématique de la violence. Ce rejet de la violence ne concerne pas seulement un rejet de la lutte armée – notamment au début des années 1960 – mais s'étend à toute forme de conflit social, ainsi qu'à la prétention d'un groupe à s'approprier de manière hégémonique le système politique. Paradoxalement, ce rejet ostentatoire de la violence a servi à justifier tout autant le coup d'État de 1945 contre le monopole du pouvoir exercé par le président Medina que le coup d'État de 1948 contre l'« hégémonie[5] » exercée par le Parti Acción Democrática sur la scène politique après son écrasante victoire électorale de 1947 avec 78 % des voix.

À partir de 1958, cette tendance générale au rejet de l'*hégémonie* et du conflit se voit codifiée et érigée en « système politique » au sein de ce qui s'est appelé le pacte du Punto Fijo. L'importance historique de ce pacte électoral signé par les trois principaux partis politiques du Venezuela (AD, COPEI et URD) ne réside pas tant dans l'engagement de ces trois partis à constituer un gouvernement d'unité nationale indépendamment du gagnant des élections, que dans l'esprit de ce « pacte » constituant ce que Fernando

5. Notons que, dans le discours politique vénézuélien de l'époque, le qualificatif « hégémonique » est directement catégorisé de manière péjorative. Par exemple : « *Cumplido el hecho militar de rescatar el mando de las manos* ***sectarias*** *y* ***hegemónicas*** *de Acción Democrática el proceso iniciado el 18 de octubre de 1945 sólo será llevado a feliz termino cuando el poder vuelva en forma sincera a las manos del pueblo, para que a través de elecciones verdaderamente limpias las coloque en mandatarios...* » (COPEI, *Comunicado ante el golpe del 24 de noviembre*, 1948 : 4).

Coronil[6] appelle un « pacte sur les pactes », c'est-à-dire un engagement à produire systématiquement des pactes et des « consensus » sociaux, jugés essentiels à la consolidation démocratique. Cet esprit de « consensus pluraliste » a pourtant conduit, en avril 1960, à l'expulsion du Parti Acción Democrática (AD) d'une série de dirigeants syndicaux de gauche et à la formation subséquente du MIR par ces dirigeants exclus. Il conduira également à l'exclusion du Parti communiste du Pacte du Punto Fijo et favorisera la radicalisation « guévariste » de celui-ci.

Cette contrainte du consensus, constitutive du discours puntofijista, se double d'un institutionnalisme ou d'un procéduralisme fétichisant la démocratie, allant jusqu'à faire du respect de la Constitution et des lois l'objectif suprême et suffisant du gouvernement : « Faire **respecter la Constitution** et les **lois** est en soi un ambitieux programme de gouvernement[7]... ». Cette image du système démocratique comme une réalité précaire constituant l'objectif en soi et pour soi de la société, au nom de laquelle les acteurs sociaux et politiques doivent contenir leurs aspirations, va s'institutionnaliser en fondement même de la démocratie vénézuélienne et se perpétuer au cours des quarante années du *puntofijismo*[8].

Toutefois, dans le milieu des années 1980, ce même discours puntofijiste connaîtra un profond changement de référent. Devant la baisse des prix du pétrole combinée à l'augmentation et la complexification des engagements économiques et sociaux de l'État[9], le modèle populo-consociationniste entre dans une crise de solvabilité, qui s'accompagne, au niveau discursif, d'une remise en question des fondements idéologiques de l'État vénézuélien. Tout en proclamant la même nécessité de consensus sociaux et politiques, les moyens pour atteindre cet objectif, eux, sont

6. Pour plus de détails sur cette période, voir Coronil Fernando, *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago, Chicago University Press, 1997 : 201-235.
7. « *Hacer* ***cumplir la Constitución*** *y las* ***Leyes*** *es* ***en sí mismo*** *un* ***ambicioso programa de gobierno***... ». Dr Leoni Raul, « Alocución Presidencial pronunciada ante el Congreso Nacional, luego de haber prestado el juramento constitucional como Presidente de la República », *Congreso de la República de Venezuela*, art. 166, vol. 16, 1964-1969 (1964) : 119.
8. Pour une analyse de cette contrainte énonciative du consensus constitutive du discours présidentiel puntofijista, voir Peñafiel Ricardo, « L'éternel retour du peuple : Le passage du populo-consociationnisme au populo-paupérisme dans la représentation du politique au Venezuela », *L'Événement discursif paupériste, Lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique latine : Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006)*, thèse de doctorat, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 2007.
9. Les revenus *per capita* liés au pétrole sont passés de 1 631 $ en 1981 à 529 $ en 1993. Kornblith, Miriam, « La Crisis del sistema político venezolano », *Nueva Sociedad*, n° 134, nov.-dic. 1994 : 142-157.

transformés. Alors que, de 1958 à 1984, la réponse par l'État aux demandes populaires se présente comme une clé de la stabilité et une arme dans la lutte contre les tentations de la violence et du communisme[10], à partir de la présidence de l'*adeco* Jaime Lusinchi (1984-1989), ces mêmes demandes corporatistes se transformeront en cause principale de la surchauffe du système politique et économique, et en menace pour la reproduction stable du système :

> Il ne s'agit certainement pas de chercher le **bien-être** à travers un **incessant gaspillage des dépenses publiques** dans de fugaces expériences, car **l'État paternaliste** a contribué à la **déformation de la société** ainsi qu'à la **corruption de ses principes moraux** [...] Substituons l'aliénant consumérisme par **l'authentique satisfaction des besoins de base**[11].

Un des éléments-clés permettant d'assurer cette transmutation des valeurs du « consensus » réside dans l'introduction dans le discours puntofijista d'un discours techniciste international[12] fondé sur la recherche de la stabilité politique, économique et sociale, la bonne gouvernance et la lutte contre la pauvreté qui, comme nous l'avons montré ailleurs[13] se

---

10. Par exemple : « *Estamos obligados a **combatir el comunismo** porque somos sinceros al no profesarlo y lo combatimos con procedimientos **lícitos** y además **eficaces**...* » [Nous sommes obligés de combattre le communisme parce que nous sommes sincères en ne le professant pas, et nous le combattons avec des procédures légales qui, de plus sont efficaces]. Gallegos Rómulo, « Alocución del Presidente Constitucional de los Estados Unidos de Venezuela. Congreso Nacional, Sesión Especial y Solemne del día 15 de Febrero de 1948 », *Diario de Debates, Sesiones Extraordinarias*, n° 1-5, 1948 : 279. Cet énoncé anti-communiste, se trouve en relation dialogique vis-à-vis des accusations portées par l'opposition de droite contre l'AD, comme on peut le constater dans cette déclaration du COPEI : « *El origen **comunista** de los principales dirigentes del Partido [AD], se reflejó en la continua **propaganda de la división y del odio social*** » [L'origine communiste des principaux dirigeants du Parti [Action démocratique], se reflète dans leur perpétuelle propagande de la division et de la haine sociale].
11. « ***No se trata** por cierto de buscar el **bienestar** a través de **incesante dispendio del gasto público** en experiencias fugaces, pues el **Estado paternalista** contribuyó a **deformar la sociedad** y a **corroer** sus **principios morales** [...] sustituyamos el **alienante "consumismo"** por la **satisfacción genuina de las necesidades básicas*** ». Lusinchi Jaime, « Discurso de Toma de Posesión », *Congreso de la República de Venezuela*, vol. XX, rubrique 271, 1984-1989 (1984) : 17.
12. Peñafiel Ricardo, « Analyse du discours de lutte contre la pauvreté émanant de la Banque mondiale », in Campbell Bonnie (dir.), *Gouvernance, reconceptualisation du rôle de l'État et émergence de nouveaux cadres normatifs dans le domaine social, politique et environnemental*, Montréal, Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CEDIM), 2000 : 97-126.
13. Peñafiel, *L'Événement discursif paupériste*...

caractérise par l'établissement d'une opposition entre pauvres et non pauvres rendant « acceptable » le retrait de l'État de toutes les sphères de la vie publique ne « favorisant » pas les plus pauvres. C'est ainsi que, dans l'extrait ci-dessus, on peut apprécier comment la « corruption des principes moraux », la « déformation de la société » et « l'aliénant consumérisme » sont attribués à « l'État paternaliste » ainsi qu'à « l'incessant gaspillage des dépenses publiques » et opposés à la « légitime satisfaction des nécessités de base ».

Ainsi, indépendamment du contenu du « consensus » – qu'il soit consociationniste[14] ou techniciste international –, on constate le même mécanisme d'exclusion frappant avec « violence » les positions contraires au dit « consensus ». Alors que le « consensus » puntofijista impliquait une mise à l'écart du PC de même que des pratiques politiques de la base syndicaliste *adeca* (militants du Parti Action démocratique) s'appuyant sur une « trop grande » conflictualité sociale, le « consensus » paupériste, de la bonne gouvernance ou de la *Stable Democracy*, lui, exclut les demandes sociales et l'interventionnisme étatique jadis considérées comme les piliers de la stabilité démocratique. Dans les deux cas, par ailleurs, on constate une profonde contrainte pour l'autolimitation des aspirations des partis politiques et des acteurs sociaux. Au sein de ces consensus « pluralistes », il n'existe pas de place pour les réfractaires substantialistes. Au nom d'un danger totalitaire ou « hégémonique » contenu dans les prétentions d'un groupe à représenter l'ensemble, on impose, avec la même violence que n'importe quelle utopie substantialiste, une logique soi-disant « immanente », indépassable et non questionnable, à laquelle tous doivent se soumettre. Une violence conservatrice exacerbée, une violence de l'urgence, d'une situation d'exception institutionnalisée, qui limite la capacité énonciative des adversaires en les considérant comme des dangers pour la reproduction de l'ensemble.

La contrainte du consensus anti-conflictuel peut, par ailleurs, se montrer singulièrement tolérante vis-à-vis de la violence lorsque celle-ci se présente comme une nécessité à la préservation de la « paix » sociale. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, sans considérer la peur des masses

14. Lipjhart Arend, « Consociational Democracy », *World Politics*, vol. 21, n° 2, 1969 : 207-225 ; voir également Peeler John A., *Latin American Democracies: Colombia, Costa Rica, Venezuela*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985 : 143-144. Le concept de Consociationnisme désigne un système politique dans lequel les élites politiques s'entendent pour établir des règles visant la stabilité du régime politique à travers l'incorporation, dans l'appareil d'État, des dirigeants des groupes sociaux considérés comme significatifs, tels l'Église, les militaires, le patronat, les syndicats, etc.

« déchaînées » inscrite au sein du discours puntofijista[15], on s'explique mal comment la brutale répression du *Caracazo* (1989), laissant un bilan de plusieurs centaines de morts, n'a pas entraîné immédiatement la destitution du président Carlos Andrés Pérez.

Antagonisme et suture d'un ordre symbolique disloqué

Au moment où surgit la candidature d'Hugo Chavez aux élections présidentielles de 1998, le système politique vénézuélien se trouve plongé dans une profonde crise de légitimité[16]. Les tentatives de résolution à partir d'un discours modernisateur prônant d'« impératives » réformes de l'État n'ont fait qu'approfondir les facteurs de dislocation en rendant irrecevables les demandes ou aspirations frustrées à l'origine de cette crise.

Le projet émancipateur d'une révolution fondée sur le « rôle protagoniste du peuple » se présente alors comme l'horizon ou la toile de fond sur laquelle se projettent une myriade d'aspirations ou de frustrations que l'ancienne langue politique ne parvenait pas à nommer ou, pour être plus exact, qu'elle interdisait de nommer au nom du consensus, de la stabilité ou de la paix sociale. Ce n'est pas Chavez qui invente la division sociale ou le conflit, il lui donne simplement un sens, une forme, et permet de

15. Comme on peut le constater dans le réquisitoire de Caldera contre le décret d'État de siège proclamé par Pérez après la tentative de coup d'État du 4 février 1992 : « *Venezuela era algo como la vitrina de exhibición de la democracia latinoamericana.* ***Esa vitrina la rompieron en febrero de 1989 los habitantes de los cerros de Caracas que bajaron enardecidos****. Ahora, la han roto la culata de los fusiles y los instrumentos de agresión que manejaron los militares sublevados* ». [Le Venezuela était pour ainsi dire la vitrine de la démocratie latino-américaine. Cette vitrine a été fracassée en février 1989 par les habitants des montagnes de Caracas [quartiers populaires] qui en sont descendus enragés. Elle vole à nouveau en éclats sous les coups de crosse et les instruments d'agression qu'ont manipulés les militaires soulevés]. Caldera Rafael, *Discurso en la sesión conjunta del Congreso de la República*, 4 février 1992 : 4. Nous pouvons constater dans cet extrait que ce n'est pas la répression sanglante des masses en 1989 qui aurait brisé l'image démocratique du Venezuela, mais les émeutes en tant que telles. Il est d'ailleurs symptomatique que Pérez ait été destitué pour des charges de corruption plutôt qu'à cause de sa responsabilité dans le massacre.
16. Voir par exemple Kornblith, « La Crisis del sistema político venezolano »... : 142-157 ; Schuyler George W., « Perspectives on Venezuelan Democracy », *Latin American Perspectives*, vol. 23 n° 3, summer 1996 : 10-29 ; Arenas Ender, « Política, legitimidad y democrácia en una sociedad en transición : Las viejas y nuevas representaciones de política, partidos políticos y sociedad civil bajo el impacto de la crisis social venezolana (Notas para una discusión) », *Espacio Abierto*, vol. 10 n° 2, abr.-jun. 2001 : 187-200.

nommer « positivement » ce qui n'était jusque là qu'un ensemble hétérodoxe de frustrations. Ce faisant, il donne une « identité[17] » et un rôle historique à un secteur de la population inexistant sémantiquement auparavant : le peuple pauvre[18].

Sans cette mise en discours, sans cette narration du conflit, le « consensus » décrété aurait pu perdurer par la force ou l'inertie pendant un temps indéfini. Cependant, en permettant à une série interminable de frustrations de s'inscrire dans une trame historique concrète, Chávez rend possible le dépassement de ce qui apparaissait indépassable, la remise en question d'un pacte qui s'imposait comme l'objectivité même du social. Si Chávez a été perçu comme une sortie viable et souhaitable à la crise du *puntofijismo*, c'est qu'il a été en mesure de se présenter comme une rupture radicale et authentique. Ce faisant, le chavisme se construit comme une force *antagonique*[19], c'est-à-dire une force souveraine, antinomique avec ses opposants. Il n'est pas un acteur de plus s'inscrivant dans les règles du jeu puntofijista, il impose de nouvelles règles du jeu. Il est le nouveau cadre de référence, qui par définition ne peut cohabiter avec l'ancien.

Aussi il est vain de juger le chavisme en fonction d'un critère prétendument abstrait ou universel « exigeant » le consensus, la stabilité et la bonne gouvernance dans la mesure où, sans cette remise en question de l'ancien régime, sans cette frontière antagonique entre ce qui fut et ce qui serait en train d'advenir, le chavisme n'aurait simplement pas existé. Sans la force illocutoire engendrée par le discours rédempteur bolivarien, il n'aurait pas été possible pour cette nouvelle force politique de se présenter comme une alternative face au système politique en crise. Il n'y aurait donc pas eu de dépassement de cet ordre symbolique disloqué.

Diabolisation de l'adversaire et annihilation de la scène de confrontation des forces

Le discours et les pratiques chavistes peuvent difficilement être assimilés à des incitations à la haine. Au contraire, ce qui caractérise ce

17. Laclau Ernesto, *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000.
18. Peñafiel, « Le discours d'Hugo Chávez au Venezuela : Imaginaire populo-paupériste et suture d'un système politique disloqué »...
19. Laclau Ernesto, « Populismo y transformaciones del imaginario político en América latina », *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n° 42, junio, 1987.

discours serait plutôt des interférences diaphasiques[20] faisant intervenir un discours religieux sur l'*amour du prochain* au sein d'un discours politique républicain :

> Nous sommes peut-être **laids**, nous pouvons avoir des **verrues**, nous pouvons être **noirs**, mais nous sommes tout aussi **vénézuéliens** que vous, et nous ne sommes aucunement des **barbares** ; nous nous plions au **commandement de Dieu** et nous vous **aimons** aussi, vous, compatriotes, nous **aimons** vos enfants, nous **aimons** cette terre sur laquelle vous vivez, nous **aimons** votre existence et nous vous souhaitons longue vie ; et ce que nous voulons c'est que tous ici nous vivions **comme des frères**, qu'il n'y ait pas une **élite de très riches** [...] et une **immense majorité de pauvres et d'exclus** ; nous voulons une **patrie**, de **l'égalité** et de la **justice**, nous voulons de la **fraternité**, nous voulons vivre dans une réelle **terre de frères, comme dirait Bolivar**[21].

En plus de ces éléments « étrangers » au genre des discours politiques modernes (comme Dieu ou l'amour), on peut également constater une relation dialogique implicite avec les dénigrements en fonction desquels l'opposition cherchait à discréditer Chávez en le traitant de « mono » [singe], de « negro » [noir] ou simplement de « feo » [laid], qui dans les critères esthétiques classistes de la société vénézuélienne signifie, pauvre, indien, métis, bref originaire de la populace (*Nous sommes peut-être **laids**, nous pouvons avoir des **verrues**, nous pouvons être **noirs**...*). En nommant l'implicite de l'insulte, en élargissant – à travers l'usage du « nous » – le spectre de l'insulte à toute la masse populaire se voyant ainsi méprisée, Chávez parvient à renverser la haine raciale et sociale manifestée contre lui par l'opposition et à consolider l'alliance fusionnelle que son discours cherche à engendrer entre le peuple (populace) et le président, autour d'une lutte de plus en plus concrète contre l'élite.

---

20. Le concept d'interférence diaphasique désigne la présence, dans un discours donné, d'unités relevant d'un autre type de discours. Maingueneau Dominique, *L'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1991 : 143.
21. « *Nosotros podemos ser **feos**, podemos tener **verrugas**, podemos ser **bembones** pero somos tan **venezolanos** como ustedes y no somos ningunos **bárbaros**, **cumplimos el mandato de Dios** los **amamos** también a ustedes compatriotas, **amamos** a sus hijos, **amamos** la tierra en donde viven, **amamos** su existencia y les deseamos a ustedes larga vida, y lo que queremos es que todos aquí **vivamos como hermanos** y que no haya una **élite** de **muy ricos** […] y una **gran mayoría de pobres y excluidos** queremos **patria, igualdad y justicia**, queremos **fraternidad**, queremos vivir de verdad en una tierra de **hermanos** como diría Bolívar* ». Chávez Hugo, « Gran concentración "Día del pueblo heroico" », *Presidencia de la República Bolivariana de Venezuela*, 13 de abril de 2003.

Cependant, la stratégie ne repose pas tant sur un discours haineux que sur une mise en évidence de la haine et le mépris de l'élite ou de l'« oligarchie » vis-à-vis des pauvres. La même stratégie est utilisée pour répondre aux diffamations touchant lesdites « hordes chavistes » :

> ...je fais un appel à la **classe moyenne** pour qu'elle ne se laisse pas utiliser par ceux qui l'ont déjà pratiquement détruite ; ne vous laissez pas manipuler par ces campagnes médiatiques qui cherchent à vous inculquer la **peur** ; c'est du **terrorisme** dirigé contre la classe moyenne ; ce n'est pas juste, ce qu'ils disent au sujet des **hordes de Chávez**..., en se référant aux **pauvres**, ces **nobles gens d'ici**[22]...

Dans ce dernier exemple, en plus de récuser les accusations portant sur les hordes chavistes en les traitant comme des insultes à l'entièreté des pauvres, paraphrasés en tant que « ces nobles gens d'ici », Chávez tente un rapprochement avec la classe moyenne, comme il le fait ailleurs avec les entrepreneurs, les travailleurs, les croyants, les militaires et ainsi de suite :

> Vous pouvez compter avec notre appui, **tous les producteurs nationaux** [...] **tous les vrais entrepreneurs nationaux** qui veulent travailler avec le **gouvernement** et avec le **peuple** afin de relever l'économie vénézuélienne, affin de mettre de l'avant le développement du Venezuela[23].
>
> Je dois dire [...] au Venezuela, à **tout le peuple vénézuélien**, qu'il peut compter sur ce **gouvernement révolutionnaire**, avec ses **travailleurs**, avec ses **soldats**, avec ses **hommes** et ses **femmes**, avec notre **amour**, avec notre sens et nos sentiments **chrétiens** ; parce que **Dieu** est aussi avec nous ; mais bien entendu qu'il est avec nous, puisque nous luttons pour la **justice**, la **paix**, pour **l'égalité** et **l'équité** dans ce monde d'inégaux[24].

---

22. « *...yo le hago un llamado a esa **clase media** para que no se vaya a dejar utilizar por los que ya casi la destruyen a la propia clase media, que no se vaya a dejar manipular por esas campañas mediáticas que están tratando de meterles **miedo**, es un **terrorismo** que le tienen a la clase media, eso no es justo que estén diciéndole que si las **hordas de Chávez, refiriéndose a los pobres, a esta gente noble de aquí*** ». Hugo Chávez, *Aló Presidente*, 4 de agosto de 2002.
23. « *Cuenten con nuestro apoyo todos los **productores nacionales** […] todos los **empresarios nacionales verdaderos** que **quieran trabajar junto al gobierno** y **junto al pueblo** para levantar la economía venezolana, para poner adelante el desarrollo de Venezuela* ». Chávez Hugo, « Discurso en San Carlos, Estado de Cotejes, 10 de enero del 2003 », *Aquí está en juego la vida de la patria*, La Havane, Plaza, 2003 : 105.
24. « *Debo decirle […] a Venezuela, que cuente, todo el pueblo venezolano, con este gobierno revolucionario, con sus **trabajadores**, con sus **soldados**, con sus **hombres***

Si Chávez divise à ce point la société vénézuélienne, ce n'est pas tant en fonction d'un quelconque contenu haineux promu par son discours ou par les pratiques qui lui sont liées. La principale division sociale mise de l'avant par le chavisme ne concerne qu'une infime minorité de la population, à laquelle on se réfère de manière allusive en tant qu'oligarchie. Il s'agit surtout d'une division « politique » concernant l'ancien régime, profondément discrédité aux yeux de l'ensemble de la population : le *puntofijismo*, la *partidocracia* [partitocratie], les *Cúpulas*, les *cogollos* [élite] ou les bureaucraties liées à l'ancien système de cooptation, l'impérialisme étasunien, etc. Ce qui divise d'une manière aussi irréconciliable la société vénézuélienne serait plutôt ce que nous avons appelé précédemment la « violence du déni de la violence », qui s'abat maintenant sur les nouveaux exclus du « consensus ».

En s'attribuant avec véhémence l'appui du peuple tout entier, Chávez retire à l'opposition (et même aux partis qui lui sont alliés) un terrain neutre au sein duquel pourrait se dérouler une confrontation entre positions antagoniques. La classe moyenne, les entrepreneurs, les travailleurs, les croyants, les prêtres, les partis politiques, les étudiants, etc., sont dans la raison ou dans le tort, ils sont avec le peuple (gouvernement) ou contre lui, ils ne sont pas considérés comme des concurrents à part égale, possédant les mêmes capacités pour établir ce que serait le bien, le juste ou le peuple, mais sont considérés comme des maux politiques, exclus de la scène de confrontation des forces légitimes, exclus de la patrie, externes au peuple.

C'est ainsi que les étudiants manifestant contre la fermeture de Radio Caracas Televisión (RCTV) en mai 2007 ou contre les réformes constitutionnelles de décembre de cette même année seront traités comme « violents », « terroristes », « fascistes », etc. : « [L'opposition] prend généralement le chemin de la **violence** et du **fascisme**, ils s'attaquent aux **lois**, au **peuple**, et cherchent constamment l'aide du **Pentagone**, de **généraux de pacotille** et de **gorilles** pour qu'ils fassent le travail de **terrorisme**[25] ». De la même manière, Chávez et les chavistes traitent leurs

---

*y sus **mujeres**, con nuestro **amor**, con nuestro sentido y sentimiento **cristianos**, porque **Dios** también está con nosotros, pero por supuesto que está con nosotros porque estamos luchando por la **justicia**, por la **paz**, por la **igualdad** y por la **equidad** en un mundo de desiguales como el que vivimos* ». Chávez, « Discurso en el acto de homenaje a los trabajadores de PDVSA y marinos mercantes »... : 13-14.

25. « *[Ellos, la oposición] toman generalmente los caminos de la **violencia** del **fascismo** y arremeten contra las leyes, contra los pueblos y andan siempre buscando el **Pentágono**, buscando **generalotes y gorilas** para que les hagan el trabajo del **terrorismo*** ». « Violencia fascista hay en Venezuela: Chávez », *El comercio*, 10 de noviembre de 2007 ; <http://www.elcomercio.com/noticiaEC.asp?id_noticia=149803&id_seccion=5>.

opposants, internes ou externe[26], d'oligarchie fasciste, de hordes de la terreur, de *vendepatria* [vendeurs de la Patrie], de diable (ou qui a vendu son âme au diable), d'anti-vénézuéliens, etc.

Cependant, cette phraséologie manichéenne n'est pas exclusive à Chávez ou au chavisme, elle dérive du type de confrontation qu'il a eu avec l'opposition qui l'a traité, avant même son élection, comme menace à la démocratie, en tant que putschiste, dictateur, autoritaire, totalitaire, mono (singe) zambo (métis, noir et indien), etc. Il n'a jamais été question pour l'opposition de négocier quoi que ce soit avec les divers gouvernements chavistes élus, mais simplement de « derrocar al tirano » [renverser le tyran].

Dans les premières années, Chávez ignorait et méprisait cette attitude : « s'ils veulent ramper comme des serpents, nous, nous avons choisi la hauteur des aigles[27] ». Il se contentait d'exposer son projet révolutionnaire sans attaquer, de manière trop agressive ou directe, l'opposition autrement que comme vestige du passé. Cette absence d'agressivité et ce mépris vis-à-vis des insultes de l'opposition n'étaient pas moins une manière d'enterrer les contre-positions dans le cimetière de l'Histoire. L'opposition appartenait au passé. À quoi bon parler avec les morts ?

Cependant, loin d'être morte et enterrée, cette opposition s'est montrée capable de disputer la *rue* au régime, notamment lors des manifestations de rejet des 49 décrets-lois promulgués par Chávez en 2001[28], parmi lesquels figure la loi des hydrocarbures en fonction de laquelle on accusera Chávez de vouloir s'approprier de manière patrimoniale la richesse de la nation.

La langue politique manichéenne que connaît actuellement le Venezuela trouve ses racines en 1998, avant même l'élection de Chávez, lorsque les partis politiques traditionnels (AD et COPEI) retirent leurs

---

26. Nous ne pouvons traiter ici les dimensions internationales de cette opposition manichéenne. Contentons-nous de rappeler que l'administration Bush a accusé Chávez de faire partie de l'axe du mal et d'appuyer les terroristes avant que celui-ci ne réponde en traitant Bush de « diable » (à l'Assemblée générale de l'ONU, à New York) et en qualifiant son gouvernement de terrorisme impérialiste. Plus récemment, Chávez a traité de fasciste l'ancien président espagnol José María Aznar lors de la cérémonie de clôture du XVIIe Sommet Ibéro-américain, le 10 novembre 2007, en relation à sa prompte reconnaissance de l'éphémère gouvernement *de facto* de Pedro Carmona et à son appui au coup d'État du 11 avril 2002.
27. « *Si ellos quieren andar como las serpientes, nosotros hemos escogido la altura de las aguilas* ». Cité dans Castro Aniyar Daniel, « Hugo Chávez : Una descripción antropológica de lo contemporaneo », *Espacio Abierto*, vol. 9 n° 1, marzo 2000 : 41.
28. En fonction d'une loi habilitante, obtenue grâce à la majorité de plus de deux tiers qu'il détenait au parlement, lui donnant le pouvoir de gouverner par décret pendant un an.

candidats respectifs au poste de président afin d'appuyer la candidature d'Henrique Salas Römer pour tenter de faire face à la « menace contre la démocratie » que représenterait une éventuelle élection de Chávez. Cependant, c'est autour de la tentative de coup d'État du 11 avril 2002 que se structure la lutte hégémonique entre deux versions narratives[29] cherchant à assigner son sens à cet événement, distribuant ainsi, et encore aujourd'hui, les places et les fonctions de la scène politique vénézuélienne.

Dans un brillant article analysant en détail la dimension symbolique de ce 11 avril, Fernando Coronil[30] souligne la manière dont le putsch a cherché à se légitimer en attaquant Chávez simultanément sur les deux piliers de l'imaginaire politique vénézuélien, ou ce que Coronil appelle les « deux corps du Venezuela » : soit, son *corps matériel*, le pétrole (et le tabou de l'usage patrimonial de celui-ci par un individu ou un groupe politique particulier) et son *corps social*, le peuple. En effet, le coup d'État du 11 avril se justifiait en mettant en circulation la version narrative selon laquelle Chávez avait non seulement violé le principe de la méritocratie – en modifiant la loi sur les hydrocarbures et en nommant des directeurs de la compagnie pétrolière étatique PDVSA pour des motifs politiques plutôt qu'en fonction de leur compétence technique –, mais qu'il avait surtout brisé le lien entre l'État et le corps social de la nation en « tirant sur le peuple désarmé ».

Magistralement montée, notamment sur le plan médiatique – en passant en rafales un montage montrant des chavistes tirant « sur la foule » –, la version narrative justifiant le « coup d'État » – désigné par euphémisme comme une réaction spontanée face à un « vide du pouvoir » – semblait s'imposer. Avec l'annonce de la démission de Chávez – jamais confirmée mais encore crue par un certain pourcentage de l'opinion publique – et son arrestation ultérieure, le pouvoir « charismatique », concentré en la figure de ce chef, s'effondrait avec lui.

Au-delà des nombreuse fautes commises par Pedro Carmona, le président intérimaire – resté dans l'histoire non officielle du Venezuela comme « Pedro le bref » en fonction de son court règne de 48 heures –, c'est la mise en circulation d'une autre version narrative des faits qui passera en quelques heures de la clandestinité à l'hégémonie qui permettra le retour au pouvoir de Chávez à l'aube du 14 avril. Parmi ces fatales erreurs commises par « Pedro le bref », mentionnons le fait qu'il s'auto-

29. Faye Jean-Pierre, *Théorie du récit. Introduction aux « Langages totalitaires »*, Paris, Hermann, 1972.
30. Coronil Fernando, « Estado y nación durante el golpe contra Hugo Chávez », *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 62, n° 1, ene.-junio 2005 : 87-112.

proclame président, qu'il destitue sur le champ l'Assemblée nationale (qu'il réhabilitera le lendemain en un geste désespéré face à son manque patent de légitimité), qu'il destitue également des gouverneurs et des dirigeants municipaux élus, ainsi que le Tribunal suprême de justice, le Procureur général, le Défenseur du peuple (Ombudsman), et qu'il nomme un cabinet exclusivement formé de « blancs » de l'élite économique, trop directement identifiés à COPEI et l'Opus Dei (laissant de côté l'immense spectre de partis et de positions socio-économiques soutenant ou acceptant jusque-là la destitution de Chávez).

Une nouvelle version narrative accusant Carmona d'avoir *violé la légalité* pourra alors se déployer, circuler et construire l'histoire au quotidien – voire en accéléré ou en instantané. Évidemment, personne ne s'attend à ce que la loi soit respectée lors d'un état d'exception qui suspend l'ordre légal afin de mieux le préserver. Cependant, du fait de ses actions, Carmona dévoilait de manière trop évidente qu'il ne cherchait pas à restituer l'ordre légal mais à se l'approprier pour l'usage exclusif d'un groupe et d'une classe, ce qui constitue un des principaux tabous de l'imaginaire politique vénézuélien, forgé au cours de la Révolution d'octobre (1945) contre l'appropriation exclusive de l'État par les gomecistes, du coup d'État de 1948 contre l'hégémonie *adeca* (du parti Acción Democrática), du pacte du Punto Fijo et de toute la période puntofijista du populo-consociationnisme, au cours de l'ascension du chavisme et de sa lutte contre la partitocratie, et même au cours de la lutte contre le chavisme au nom de son appropriation patrimoniale de la PDVSA.

C'est dans ce contexte qu'a pu circuler, avec une rapidité et une massivité vertigineuse, une autre version narrative voulant que Chávez n'avait pas démissionné mais qu'il avait été séquestré par une conspiration putschiste et qu'il n'avait pas ordonné de tirer sur la foule mais avait au contraire préservé la population d'un bain de sang en se laissant arrêter plutôt que de permettre un bombardement du Miraflores (Palais présidentiel) alors entouré de milliers de manifestants. Le 13 avril, les militaires menaçaient, encore une fois, de bombarder le Miraflores mais cette fois-ci pour déloger les conspirateurs et usurpateurs ; les rues remplies de centaines de milliers de manifestants anti-chavistes le 11 avril se repeuplaient le lendemain mais cette fois-ci par la marée rouge de sympathisants de Chávez ; et l'Assemblée nationale – convoquée par Carmona pour chercher à donner à son éphémère gouvernement un verni de légalité – se réunit effectivement mais pour rétablir l'ordre constitutionnel bolivarien.

Bien que les événements se soient résolus en faveur de Chávez, la scène de représentations des forces constitutive de la scène politique

vénézuélienne se structure encore autour de la confrontation entre ces deux versions narratives irréconciliables. L'opposition cherche encore à présenter Chávez comme un usurpateur, un dictateur répressif, un castriste totalitaire, de la même manière que le chavisme dépeint toute forme d'opposition comme faisant partie d'un complot fasciste, vendu à la terreur impérialiste, visant à renverser le gouvernement démocratique et populaire d'Hugo Chávez.

Pour ne donner que quelques exemples, le refus de renouveler le droit d'antenne à la chaîne RCTV s'explique en tant que représailles vis-à-vis de son rôle dans le montage légitimant le « *golpe mediático* » (coup d'État médiatique). Ce non-renouvellement n'est certes pas illégal. En fonction de l'implication directe de cette chaîne dans la politique, de ses manquements au code déontologique du journalisme, de ses appels répétés à la subversion et même au magnicide, cette « fermeture » peut même être considérée comme « légitime ». Par contre, les velléités du gouvernement quant à l'illusion de neutraliser complètement l'opposition en lui retirant l'une de ses principales tribunes, et leurs conséquences quant à la consolidation de la rupture irréversible entre le gouvernement et l'opposition, peuvent être considérées profondément néfastes en ce qui a trait à la possibilité de voir surgir une scène agonistique de confrontation de forces.

De même, l'opposition s'évertue constamment à réactiver le scénario du 11 avril, en cherchant à montrer le « vrai visage répressif » de la « tyrannie chaviste[31] » ou le caractère « totalitaire » des réformes de la Constitution[32]. Face à quoi, le gouvernement Chávez rétorque en renforçant le parallèle :

> Si nous avons à déployer un **nouveau 13 avril** [2002], ce sera moi qui le commanderai. Nous ne pouvons pas nous permettre de sous-estimer notre adversaire, ce serait une grave erreur. Ils ont décidé de se lancer avec

31. Par exemple : « *Al fin, ya no hay coartadas ni cortapisas que valgan para no denunciar la **tiranía chavista**, que como en todo **régimen de terror**, el **dictador** se ha **quitado la careta** y ha comenzado con la **represión brutal** del movimiento estudiantil que protestaba contra su **omnímodo poder**.* » [Enfin, il n'y a plus de prétextes ni d'obstacles qui vaillent pour ne pas dénoncer la **tyrannie chaviste** qui, comme dans tout **régime de terreur**, le **dictateur** s'est démasqué et a **réprimé brutalement** le mouvement étudiant qui manifestait contre son **pouvoir absolu**]. Ongoso Ricardo, « Chávez se quita la careta, camino hacia la dictadura », *Iniciativa Radical y Democrática Europea*. <htttp://www.iniciativaradical.org/web/2007/10/25/chavez-se-quita-la-careta-camino-hacia-la-dictadura/>.
32. Ocando Castro, « La reforma chavista, garantía de poder total », *El Nuevo Herald*, domingo el 11 de noviembre del 2007 ; <http://www.elnuevoherald.com/213/story/115286.html>.

> toute leur force et nous, nous serons là pour les recevoir, alertes dans les « barrios » [quartiers populaires] afin de défendre la révolution contre cette **nouvelle agression fasciste** [...] Messieurs de Globovisión, prenez un calmant, car [...] le Chávez permissif est resté en 2002 ; alors, mesurez bien jusqu'où vous allez vous rendre, mesurez bien vos actes et assumez vos responsabilités et, après n'allez pas dire que je ne vous avais pas avertis[33].

Conclusion

Indépendamment du fait que l'on accuse Chávez d'être dictatorial, autoritaire, répressif, voire totalitaire, ou qu'à l'inverse celui-ci accuse toute manifestation de l'opposition de n'être rien d'autre qu'une nouvelle tentative de coup d'État ; au-delà des menaces de l'administration Bush traitant Chávez comme un allié des terroristes et une partie intégrante de l'« axe du mal » et des « contre-attaques » de Chávez soutenant jusque devant l'Assemblée générale des Nations unies la thèse selon laquelle les États-Unis (et leurs alliés internationaux comme l'Espagne, Israël ou l'Angleterre) seraient les plus grands terroristes au monde, ce qui se dégage de ces accusations croisées n'est qu'une seule et même langue politique manichéenne, structurée autour des thèmes (invectives) du terrorisme, du totalitarisme, du fascisme, etc., engendrant l'annulation du statut d'adversaire.

Il ne s'agit pas ici d'établir à qui incombe la responsabilité de cet état des choses, mais seulement de constater que la scène politique vénézuélienne peine à se constituer en un terrain de confrontation des forces, non pas en fonction de la présence de discours antagoniques mais bien au contraire en fonction du fantasme d'une société apaisée, au sein de laquelle il n'existerait plus de conflit, plus de dissension, plus d'opposition... bref, plus de politique.

---

33. « *Si tenemos que lanzar otro **13 de abril**, yo lo comandaré. No podemos menospreciar al adversario, sería un grave error. Ellos han decidido venirse con todo y los estamos esperando alerta en los barrios [...] para defender la revolución de esta **nueva arremetida fascista*** ». « *Señores de Globovisión, tomen un calmante, porque [...] **el Chávez permisivo se quedó en 2002**, así que midan bien hasta donde van a llegar, midan sus actos y asuman sus responsabilidades, y después no digan que no se los avisé* ». Propos du président Chávez en relation aux manifestations d'opposition à la « fermeture » de RCTV recueillis par García Jaime L., « Dictadura Venezuela : Chávez alerta contra las "arremetidas fascistas" », *El Mundo*, miercoles el 30 mayo del 2007.

19

Violence et démocratie dans le discours présidentiel chilien entre 1990 et 2005

Marie-Christine DORAN*

Depuis 1990, le Chili semble être un des seuls pays d'Amérique latine à l'abri de la violence, ceci au prix toutefois d'un discours stigmatisant la violence populaire. Cette contribution propose de mettre en lumière quelques éléments qui fondent des rapports entre violence et démocratie dans le discours présidentiel chilien, en suivant l'évolution de ces rapports depuis le retour à la démocratie en 1990 jusqu'à la crise politique de l'automne 2005. Lors de cette dernière, le président Ricardo Lagos s'opposera à une partie du Congrès pour défendre les politiques gouvernementales fondées sur l'amnistie des violations passées en matière de droits humains.

Depuis ses débuts en 1990, l'utilisation politique d'un discours sur la violence de masse collective et populaire constituait un élément important du dispositif de légitimation du projet politique de la nouvelle démocratie dirigée par la coalition de la Concertation des partis pour la démocratie[1]. Cette définition particulière de la violence permettait de justifier la continuité, à plusieurs égards, du nouveau système politique démocratique avec le régime autoritaire antérieur. En effet, le système politique issu de la transition se fonde sur l'incorporation de la Constitution dictatoriale de

* École d'études politiques, Université d'Ottawa.

1. Le terme abrégé de « Concertation » sera utilisé dans la suite du texte pour désigner cette coalition de partis au pouvoir depuis 1990 [*Concertación de Partidos por la Democracia*].

1980 et, avec elle, de la loi d'amnistie pour les violations en matière de droits humains commises durant les années les plus dures du régime militaire chilien (1973-1976)[2]. Il commande également toute une architecture politique, pensée dans le cadre d'une conception de la démocratie limitée par la peur d'un excès de demandes sociales. La loi électorale favorisant la surreprésentation de la droite[3], loi imposée par le régime militaire dans sa négociation avec les secteurs démocratiques après le plébiscite de 1988, ainsi que la désignation des sénateurs et la nomination des juges de la Cour suprême[4] avant la passation des pouvoirs par Augusto Pinochet, constituaient les piliers de cet arrangement institutionnel centré sur l'atteinte de la stabilité. En évitant de recourir au plébiscite présidentiel après le retour du pays à la démocratie[5], réaffirmant plutôt le caractère

2. Le décret-loi d'amnistie (DL 2.191) de 1978 couvre les assassinats, enlèvements ou tortures durant la période du 11 mars 1973 au 10 mars 1978.
3. La loi électorale dite binominale (article 109 de la Constitution de 1980) définit, pour l'élection des députés, un système électoral majoritaire où, plutôt que d'élire un seul représentant par district, il s'agit d'en élire deux. Pour que la liste majoritaire soit en condition de faire élire ses deux candidats, il est nécessaire que le vote allant au deuxième candidat soit supérieur à celui des deux autres candidats réunis. Ce système assure que la représentation de la droite restera très proche du 50 % et ce indépendamment du fait que son poids électoral ait été de l'ordre de 35 % ou de 45 % (selon les années).
4. Des réformes constitutionnelles, adoptées 15 ans après le retour à la démocratie en juillet 2005, ont permis de dépasser les principales entraves à la représentation au niveau du pouvoir législatif, tandis qu'une loi de 1997 réformait partiellement la nomination des juges de la cour suprême, passant désormais par une négociation entre l'opposition officielle de droite et la Concertation. La demande d'une réforme de la loi électorale, portée depuis la fin du mandat du président Ricardo Lagos, par des secteurs de centre-gauche (parlementaires et extra-parlementaires), est toujours sans résultats.
5. Huit mois avant l'élection de décembre 1989 qui allait mettre fin à la dictature, des négociations eurent lieu entre la Concertation (en faveur de la démocratie) et les acteurs politiques favorables à la dictature pour proposer quelques modifications à la Constitution, soumises ensuite à plébiscite en juillet (six mois avant la fin de la dictature). Les ententes conclues menaient à quelques modifications d'articles qui restreignaient trop ouvertement le caractère démocratique du régime à venir. On obtint notamment la garantie de la pleine liberté d'expression, de même qu'une augmentation du nombre des sénateurs élus (de 26 à 38), tempérant symboliquement le legs autoritaire des sénateurs désignés par Pinochet. Voir Andrade Geywitz Carlos, « La reforma constitucional del año 1989 al inciso 2º del artículo 5º de la Constitución. Sentido y Alcance de la Reforma. Doctrina y Jurisprudencia », *Ius et Praxis*, vol. 9, n° 1, 2003 ; ainsi que Del Pozo José, *Le Chili contemporain. Quelle démocratie ?*, Montréal, Nota Bene, 2000 : 154. Lors du plébiscite tenu le 30 juillet 1989, 91,25 % des votants approuvèrent les modifications contre 8,74 %. Ce taux d'approbation n'empêchait pas la majorité des opposants à Pinochet d'espérer voir des réformes plus importantes proposées si la Concertation et l'option démocratique emportaient l'élection de décembre 1989. Cela ne fut toutefois pas le cas, la Concertation une fois élue refusant d'avoir recours au plébiscite qui aurait pu l'aider à imposer la nécessité de réformes à la Constitution à l'opposition de droite.

fondateur[6] de la Constitution et de la légalité dictatoriale[7] qui lui est attachée, les dirigeants politiques de la nouvelle démocratie refusèrent de pallier son déficit de légitimité.

Ainsi, malgré des limites évidentes à la représentation et à l'État de droit, ce système politique fut accepté et légitimé, non seulement par les secteurs politiques de la droite, favorables à la préservation de « l'héritage autoritaire », mais aussi par l'ensemble des partis politiques démocratiques. L'étude du champ discursif de la légitimation démocratique au Chili[8] entre 1990 et 2005 montre le rôle central du discours présidentiel et gouvernemental dans ce processus, où l'attribution de la responsabilité de la violence d'État aux secteurs sociaux joue un rôle important. Ainsi, à partir de 1990, la nouvelle démocratie fut présentée comme étant en rupture, non pas avec la dictature, mais avec une « mauvaise forme » de démocratie favorisant le conflit social et l'instabilité, ces derniers menant à la dictature. La tradition du parlementarisme chilien[9], accusée de favoriser une trop grande idéologisation et l'éclatement des grands partis politiques, ne fut pas épargnée dans ce rejet de la mauvaise démocratie. La

6. La position de la Concertation quant à la Constitution de 1980 apparaît clairement dans cet extrait, où le gouvernement justifie sa décision de ne pas recourir au plébiscite pour faire passer des réformes : « Nous avons un engagement très clair. L'an dernier, nous avons accepté explicitement le fait que des réformes ultérieures à la Constitution devaient passer par la réalisation de certains types de consensus et de pré-requis, et que le plébiscite n'est pas envisagé dans la Constitution. Nous n'allons adopter aucune conduite qui soit contraire à la norme politique en vigueur parce que nous croyons que cela établirait un précédent négatif pour la bonne entente démocratique future », traduction libre de : Ministre Edgardo Boeninger, entrevue réalisée par Gre Jaime, « Edgardo Boeninger, Secretario General de la Presidencia : Al límite de la negociación », *Página abierta*, Quincena del 29 de octubre al 11 de noviembre de 1990 : 4. [*Nosotros tenemos un compromiso muy categórico. El año pasado aceptamos explícitamente que para reformas ulteriores a la Constitución se requerían ciertos tipos de consensos y procedimientos y el plebiscito no está considerado en la Constitución. No vamos a adoptar ninguna conducta que sea contradictoria con la normativa política vigente porque creemos que significaría un precedente muy destructivo para la convivencia democrática futura*].
7. La Constitution de 1980, qui prévoit toutes les dispositions entourant un retour progressif et une mise en œuvre de la « démocratie protégée », témoigne de la volonté du régime dictatorial de se situer dans la « légalité ». Voir à ce sujet l'analyse de Hales Jamarne Alejandro, « La Constitution de 1980 et la période de transition précédant le retour de la démocratie au Chili, », in Tapia Valdés Jorge, *et al*., *Chili, La force contre le droit. Critique de la légalité du système chilien*, Paris / Bruxelles, L'Harmattan / Vie ouvrière, 1989 : 69-86.
8. Cette étude est présentée dans Doran Marie-Christine, *Le réveil du Chili. Frontières changeantes de la démocratie 1990-2007 : De la stabilité politique à la justice*, Paris, Karthala, 2008 (à paraître).
9. Paradoxalement, cette tradition s'est trouvée renforcée, y compris durant une période d'influence militaire où fut adoptée la Constitution de 1925 prévoyant une plus nette séparation entre exécutif et législatif que la Constitution précédente de 1833.

responsabilité de l'avènement de la dictature était ainsi reportée sur cette mauvaise forme de démocratie, ainsi que sur la « violence collective[10] » et la « culture de confrontation » des secteurs populaires, alors que le Chili n'avait pourtant pas connu de processus de guerre civile ni de guérilla[11]. L'importance de cet effort de définition de la nouvelle démocratie permet de parler d'une volonté de *refondation* de la démocratie. Ce récit fondateur (ou re-fondateur) au sujet de la nouvelle démocratie en rupture avec la tradition démocratique parvenait à rallier tous les secteurs politiques, pourtant fortement polarisés entre forces démocratiques et forces favorables à la dictature[12].

Les éléments de continuité avec le régime antérieur ainsi que le caractère négocié de la transition démocratique expliquent que la refondation de la démocratie ait été intrinsèquement liée à un contrôle serré de la définition de la violence. Une certaine justification de la violence dictatoriale par l'amnistie qui la sanctionne de même que la défense de l'héritage constitutionnel qui en émane furent posées dans le discours gouvernemental comme étant des composantes *réactives* à une violence *originelle* liée au potentiel de violence des conflits sociaux portés par les « excès de demandes sociales » de la démocratie de conflit[13].

Il devenait alors concevable de justifier un ordre légal issu de la période à la fois illégitime et violente de la dictature, en tempérant ces caractéristiques négatives par le recours à une accusation considérée plus grave, celle des actes d'une population potentiellement violente. Ce processus ne se limite pas au début de la transition, période où prédominait une rationalité politique fondée sur l'évaluation d'un rapport de force encore relativement favorable aux militaires[14] et la nécessité de

10. Il s'agit d'un phénomène que divers spécialistes ont également identifié dans le cas de l'Argentine. Voir Roniger Luis, Sznajder Mario, *The Legacy of Human Rights Violations in the Southern Cone. Argentina, Chile, Uruguay*, New York, Oxford University Press, 1999, notamment « National Reconciliation and the Disruptive Potential of the Legacy of Human-Rights Violation » : 109-135.
11. Del Pozo José, *Historia de América Latina y del Caribe 1825-2001*, Santiago de Chile, LOM, 2002.
12. Il était porté non seulement par la coalition de droite, composée de l'Union démocratique indépendante (UDI) et de Rénovation nationale (RN), mais aussi par le centre des démocrates-chrétiens (DC), ainsi que par la plus grande partie des instances dirigeantes des secteurs de centre-gauche, soit le Parti socialiste (PS) et le Parti radical social-démocrate.
13. Solervicens Marcelo, *Mouvements sociaux et représentation du politique*, thèse de doctorat, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 1996.
14. Comme le soulignent Pion-Berlin David, Arseneaux Craig, « Tipping the Civil-Military Balance. Institutions and Human Rights Policy in Democratic Argentina and Chile », *Comparative Political Studies*, vol. 31, n° 5, October 1998 : 633-661.

neutraliser les attentes démocratiques exprimées dans les manifestations de confrontation entre les masses populaires et la dictature, au sein des grandes *protestas* pour la démocratie. L'analyse montre qu'après cette phase initiale de 1989-1990, le discours présidentiel maintient, tout au long des années 1991-2005, cette attribution de la responsabilité de la violence à la population ; que ce soit sous la forme de nouvelles accusations de « violence sociale », de « culture de la violence », de « terrorisme » et de « conflit » jugés responsables de l'avènement comme du retour possible de la dictature. Il y a donc persistance de ce processus d'« accusation », qui constitue un axe fondamental de légitimation du projet politique de la nouvelle démocratie opposée au conflit social.

À partir de 1998, durant le gouvernement d'Eduardo Frei fils (Frei Ruiz-Tagle), ce processus d'accusation de la population se verra renforcé par la réaction négative du gouvernement à la demande de justice. Cette dernière, issue à la fois de la revendication de justice en matière de droits humains et de justice sociale, sera le centre d'un processus d'articulation hégémonique, porté à partir de 1998 par un vaste mouvement social rassemblant diverses composantes (syndicales, culturelles, réseaux de défense des droits, organisations populaires) qui conduira à la première grève générale nationale depuis l'avènement de la démocratie sous le thème « Pour un Chili juste », en août 2003 et à la mise en place de forums et espaces de réflexion et d'action politique à partir du manifeste issu de cette grève nationale. Formée en 2001 à l'initiative de la Centrale unique des travailleurs (CUT), la Plate-forme « Pour un Chili juste » [*Por un Chile Justo*] dénonce la « démocratie sans justice[15] » des trois gouvernements de transition et propose la discussion et l'adhésion de toutes les organisations sociales et politiques possibles à ses revendications. L'idée de justice est au cœur du Manifeste de convocation de la grève de 2003 : elle fait converger la justice institutionnelle[16] (en matière de droits humains) avec la justice en termes de droits : ces deux dimensions sont présentes et ne s'annulent pas l'une l'autre. En effet, il est remarquable que la convocation à la grève générale soit faite en des termes qui montrent la centralité de la demande de justice, sans jamais la faire pencher vers l'un ou l'autre des versants de l'opposition habituelle entre droits humains et droits sociaux[17]. Ainsi :

15. Central unitaria de trabajadores, « Instructivo Paro Nacional 13 de Agosto », *El Siglo*, 13 de agosto de 2003 : 1 ; <http://www.elsiglo.com>.
16. Nous reprenons cette appellation à Jelín, Elizabeth, « Les mouvements sociaux et le pouvoir judiciaire dans la lutte contre l'impunité », *Mouvements*, n° 47-48, sept.-déc. 2006 : 82-91.
17. La division qui traverse la littérature autour de ces deux thèmes est détaillée dans Cesarini Paola, Hertel Shareen, « Interdisciplinary Approaches to Human Rights

> Cette convocation exprime le sentiment et l'adhésion des organisations affiliées et non affiliées à la CUT, ainsi que celles de plusieurs secteurs d'emploi et secteurs sociaux qui appuient notre convocation. La grève nationale est contre le modèle d'injustice et contre ceux qui le soutiennent, le promeuvent et le défendent. [...] Elle est pour la justice et pour la démocratie de vérité. (La démocratie de vérité et la démocratie véritable)[18].

Notons ici que l'expression « *democracia de verdad* » (démocratie de vérité) en espagnol permet aux organisations d'apposer un double sens, très révélateur, à l'idée de « démocratie de vérité » : la revendication de « justice et vérité » ayant été le cheval de bataille des luttes pour les droits humains depuis le début de la transition, la demande de justice et « démocratie de vérité » permet ici d'exprimer l'adhésion à la revendication des droits humains, mais également l'idée d'une « démocratie véritable », c'est-à-dire, dans l'idée de ce mouvement, d'une démocratie où la justice est centrale. La demande de justice portée par la grève nationale prend aussi une importance particulière dans la mesure où elle survient dans un contexte d'extrêmes tensions autour des droits humains depuis le mois de juin 2003 et le lancement au début d'août d'une proposition du président Lagos visant à étendre l'amnistie[19]. Cette convocation sera finalement suivie à 60 %[20] dans tout le pays.

Scholarship in Latin America », *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, n° 4, Nov. 2005 : 798.

18. Central Unitaria de Trabajadores, « Instructivo Paro Nacional 13 de agosto »... : 1. [*Esta convocatoria expresa el sentir y adhesión de las organisaciones afiliadas y no afiliadas a la CUT, como además de diversos sectores gremiales y sociales que se han plegado y respaldado nuestra convocatoria. El Paro Nacional es en contra del modelo de injusticia y contra quienes lo sostienen, promueven y defienden. [...] Es por justicia y democracia de verdad*].
19. Il s'agit de la proposition émanant du président Lagos, « *Medidas tendientes a perfeccionar la búsqueda de verdad y la justicia* », qui, au nom de la volonté d'améliorer l'efficacité de la justice, propose d'introduire de nouvelles dispositions permettant l'amnistie de personnes accusées de violations des droits, si ces derniers livrent des informations concernant les détenus-disparus ou des crimes commis par des tiers. Afin « d'agiliser le processus d'enquêtes », il est proposé de distinguer les responsabilités juridiques pour que des personnes qui n'avaient pas donné l'ordre ni planifié des pratiques « systématiques de violations des droits humains », mais exécuté ces violations « sous contrainte », puissent être amnistiées ou voir leurs peines réduites. Si ces initiatives légales avaient été appliquées, elles auraient modifié les codes pénaux *exclusivement* dans les cas de violations des droits humains. La possibilité d'une modification de la législation visant « l'efficacité de la justice » s'appliquant exclusivement aux cas de violations des droits humains aurait posé un inquiétant précédent d'intromission du politique dans l'évaluation de délits qui reviennent normalement aux tribunaux et, sur cette base, aurait induit la possibilité d'une amnistie perpétuellement renouvelable en cas de poursuite des violations des droits humains. Devant l'opposition suscitée, ces mesures ne sont pas

En réponse à ce mouvement, la demande de justice sera alors redéfinie dans le discours présidentiel sous diverses formes, ayant toutes en commun de souligner des aspects de violence dans cette demande ; que ce soit dans la violence contenue dans le « désir de vengeance » des tenants de la justice, dans l'évocation du retour à la violence dont sont accusés ceux qui « reviennent sur le passé » ou dans l'accusation faite à ceux qui demandent justice de vouloir la fin de la « paix sociale » et de la stabilité.

Apparaît ainsi le caractère fondateur d'une violence dictatoriale, non pas explicitement rejetée, mais plutôt signifiée comme une sanction, comme un « châtiment » à l'égard de processus sociaux qui, eux, sont considérés comme menaçants pour le nouvel ordre politique. Dans une certaine mesure, la justification de cette violence fondatrice de la dictature ayant permis d'en finir avec les « maux de la démocratie de conflit » devient le principe permettant d'établir la norme – paradoxale dans une démocratie naissante – de l'amnistie des responsables d'assassinats, de disparitions, de torture et d'occupations militaires des bidonvilles. Cette image très forte de la violence d'État justifiée contre sa propre population est une entreprise périlleuse. Elle ne pouvait fonctionner sans le recours à une autre « violence », celle des masses. Cette construction se révèle fondamentale pour comprendre comment toutes les limitations à l'État de droit et à la représentation transmises à la nouvelle démocratie ont pu être considérées comme moins importantes que les caractéristiques de stabilité et de croissance économique. Malgré la volonté réitérée des dirigeants de la nouvelle démocratie de se situer dans la « tradition du droit », l'absence de justice en matière de droits humains[21], mais aussi la froideur face à l'héritage de la Déclaration universelle de 1948 ainsi qu'à l'égard de l'idée de droit considérée comme « catalogue infini des demandes sociales[22] » montrent des réserves sans équivoques à cet égard.

---

adoptées. Leur teneur oriente cependant d'une certaine manière les initiatives légales prises au moment de l'adoption de la loi sur *Prison politique et torture*, le 24 décembre 2004 et de l'*Indulto presidencial* (annulation des peines) octroyé par le président Lagos à l'un des coupables de l'assassinat du dirigeant syndical Tucapel Jímenez, en août 2005.

20. « Chile : Exito de la primera huelga nacional en 13 años », *El siglo*, 14 de agosto de 2003. Selon la CUT, 60 % des travailleurs du pays ont suivi la consigne de grève générale, ayant ensuite poursuivi la protesta en bloquant l'accès aux *poblaciones* la nuit suivante.
21. Diverses mesures législatives visant à renforcer ou à étendre la portée de l'impunité en matière de violations des droits humains ont été proposées et/ou adoptées en démocratie. Voir à ce sujet Doran Marie-Christine, *Processus démocratiques et légitimité. De la stabilité à la justice : le cas du Chili 1990-2005*, thèse de doctorat, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 2006.
22. Aylwin Patricio, « Mensaje Presidencial, Ley 19.300 Bases Generales del Medio Ambiente », *Diario Oficial*, 9 de marzo de 1994 (1ro de marzo de 1994).

Les effets de cette construction légitimant la violence d'État comme violence « réactive » sont partie prenante d'une certaine transformation des imaginaires de la violence en Amérique latine. En effet, l'accusation contre la violence populaire opère un renversement de la justification donnée à la violence légitime dans les imaginaires révolutionnaires latino-américains des années 60. Au sein de ces derniers, la violence politique des mouvements de libération nationale était vue comme une réponse justifiée à une violence structurelle et étatique. Tandis que, dans la refondation de la démocratie chilienne, ce sens est renversé : c'est la violence populaire qui est posée comme violence originelle (caractéristique des masses), à laquelle la violence de l'État est justifiée de répondre et permet de fonder une vision du politique où la démocratie ne doit pas conduire « de nouveau » à favoriser l'éclosion de la violence populaire par l'excès de demandes sociales. Dans ce renversement, la place centrale donnée à l'idée de violence reste toutefois la même. La mise en discours de l'idée de violence des masses au sein du discours présidentiel et sa persistance durant toute la période analysée constituent un élément discursif en circulation pouvant converger avec la tendance vers l'immanence de la violence civile et de la peur, démontrée dans d'autres études réalisées dans cet ouvrage. Une étape ultérieure de la recherche devrait tenter de vérifier les relations pouvant être établies entre la prédominance de l'accusation de violence populaire dans les discours présidentiels et la perte du monopole de la violence d'État.

Analyse des discours présidentiels 1990-1998 : culture de la violence, récit de fondation, enjeux de la réconciliation

L'analyse présentée ici[23] retrace les principales étapes de l'évolution du discours présidentiel[24] (et ministériel), où l'on peut apprécier le

23. La démarche complète ayant permis d'en arriver aux éléments présentés dans cet article est issue de Doran, « Troisième partie. Légitimité et démocratie : de la stabilité à la justice. Fondements méthodologiques et argumentation », *Processus démocratiques et légitimité…* : 239-556. Elle met en œuvre une analyse du contexte social et politique combinée à celle de l'interdiscours présent dans le discours présidentiel et ministériel. L'analyse des marques de l'interdiscours indique la manière dont un discours négocie sa place par rapport à un autre, au sein de formations discursives dont les frontières sont en déplacement.
24. Le corpus d'analyse principal est composé des « Messages présidentiels à la nation », des discours d'investiture, ainsi que d'autres discours et allocutions émanant des

processus de redéfinition de la violence à travers ses variations survenues dans la période 1990-2005. Cette évolution continue révèle qu'il s'agit là d'un enjeu majeur, dont l'analyse permet de mettre à jour des éléments nécessaires à la compréhension de l'imbrication existant entre conceptions de la démocratie, de la réconciliation et de la violence dans le contexte politique légué par les transitions du cône sud. Ces éléments d'analyse permettent aussi de mettre en contexte l'importance actuelle que prennent les mesures visant à en finir avec les lois d'amnistie depuis l'accession au pouvoir des trois gouvernements de gauche du cône sud ; celui de Kirchner en Argentine, de Tabaré Vázquez en Uruguay et de Bachelet au Chili, sous la pression populaire montante depuis 1996.

La première étape de la définition de la violence dans le discours présidentiel se joue entre 1990 et 1992. Le discours du gouvernement de la *Concertation*, alors présidée par le président Patricio Aylwin, est traversé par la nécessité de transformer le sens, de re-signifier les aspirations démocratiques des secteurs populaires. En effet, ces derniers ne s'étaient pas ralliés en majorité aux négociations conduites entre partis politiques démocratiques et régime militaire à partir de 1986, conduisant des dizaines de milliers de personnes dans les secteurs populaires et les bidonvilles à poursuivre les « protestations nationales », les « *protestas*[25] » pour la démocratie. Ces dernières, menées par ces secteurs sous le mode de la rupture et de l'affrontement symbolique[26] avec la dictature, se poursuivirent jusqu'après le plébiscite de 1988, qui a finalement conduit à l'élection d'un gouvernement démocratique en 1989.

---

présidents ou d'autres acteurs gouvernementaux et politiques (partis d'opposition), depuis 1989 jusqu'à juin 2005, incluant les textes introductifs à de nouvelles lois. Cette étude repose aussi sur l'analyse d'entrevues, de récits de vie et de matériel de source primaire recueillis lors de six séjours de recherche réalisés entre 1990 et 2006, notamment lors de recherches participatives dans 12 *poblaciones* (quartiers pauvres) et *campamentos* (bidonvilles).

25. De la Maza Gonzalo, Garcés Mario, *La explosión de las mayorias. Protesta Nacional 1983-1984*, Santiago, ECO, 1985.
26. Plusieurs centaines de personnes furent tuées par les forces de l'ordre durant ces manifestations, entre 1984 et 1989. La réaction répressive répondait pourtant à des manifestations civiques généralement pacifiques, bien qu'agissant sur le mode de la confrontation. Ce mode de la confrontation reposait notamment sur l'usage d'une rhétorique illustrée par des slogans tels que « Il va tomber [*Y va caer*] » (se référant à Pinochet), parmi d'autres slogans généraux revendiquant la paix, la vie, la justice et la démocratie. L'édification de barricades et de feux de pneus destinés à empêcher la présence policière dans les *poblaciones* était considérée comme une manifestation de « violence populaire » par les autorités et plusieurs secteurs sociaux engagés dans les négociations avec le régime militaire.

Ce contexte conduisit le gouvernement d'Aylwin à opérer une re-signification des modes populaires d'action politique[27] concentrés dans les *poblaciones*[28] comme étant de la « violence populaire ». Durant les deux premières années de la démocratie, cette violence populaire devient synonyme de « délinquance » et de « terrorisme », les *poblaciones* étant considérées comme un terreau fertile pour l'action des quelques groupes d'avant-garde[29] se revendiquant des « masses populaires ». Le discours présidentiel présente alors la culture de la violence comme étant uniquement celle de la population, en l'absence d'allusions à l'héritage laissé par la violence de l'État dictatorial. L'extrait qui suit constitue un bon exemple de cette opération :

> Les nouvelles caractéristiques qu'a acquises le phénomène de la délinquance sont étroitement liées aux contenus de violence traversant notre culture. Je réitère mon appel aux responsables des moyens de communication, aux éducateurs, aux familles, aux Églises, aux formateurs d'opinion et à l'ensemble des citoyens pour que, abandonnant la complicité dans laquelle nous tombons facilement, nous luttions pour la diffusion d'une culture qui privilégie la vie, la paix, le respect de l'autre. [...]. Il y en a probablement qui continuent à voir dans l'action terroriste et violente l'œuvre d'idéalistes ou de héros romantiques, ou encore qui la considère avec sympathie pour des motifs sociaux ou économiques. Nous avons besoin d'une action culturelle et éducative décisive, qui puisse persuader les Chiliens que le terrorisme est synonyme de délinquance, et que de contribuer à l'empêcher ou à aider les progrès des enquêtes au sujet d'actions terroristes n'est pas une action réprouvable, mais au contraire, un acte de courage civique et de préoccupation pour le bien commun[30].

---

27. Dabène Olivier, *Amérique latine, la démocratie dégradée*, Bruxelles, Complexe, 1997.
28. Le terme « *pobladores* », désigne au Chili les habitants des *poblaciones*, c'est-à-dire des bidonvilles, on parle également des *poblaciones callampas*, littéralement des « populations de champignons », envahissant le territoire urbain. Les secteurs les plus pauvres étant couramment désignés et s'auto-désignant eux-mêmes comme *pobladores* au Chili, nous reprendrons cette terminologie pour laquelle n'existe aucun terme en français.
29. Ces avant-gardes encore actives en 1990 mais complètement disparues en 1993 sont le « Front patriotique Manuel Rodriguez » et le « Mouvement juvénil Lautaro ».
30. Tous les extraits sont traduits par l'auteure et suivis de l'extrait original en espagnol placé en note de bas de page. Aylwin Patricio, *Mensaje Presidencial*, 1991 : 12. [*Las nuevas características que ha adquirido el fenómeno de la delincuencia están estrechamente relacionadas con los contenidos de violencia que atraviesan nuestra cultura. Reitero mi llamado a los responsables de los medios de comunicación, a los educadores, a las familias, a las Iglesias, a los formadores de opinión y al conjunto de la ciudadanía para que, abandonando la desidia en que*

Dans cet extrait, la violence de la dictature est effacée[31] au profit de l'accusation faite à la population de favoriser la culture de la violence et de ne pas préconiser la culture de la paix. Les causes de la « délinquance » et du « terrorisme », termes traversant le corpus d'analyse utilisés pour qualifier les actions directes et celles des groupes de gauche, sont attribuées à l'indulgence des gens qui, pour des raisons « économiques et sociales » (pauvreté), voient avec bienveillance cette culture de la violence. Déjà à l'époque des *protestas*, le gouvernement militaire avait qualifié de « terrorisme » les manifestations populaires[32]. Ce concept particulier de terrorisme allait d'ailleurs donner lieu à la Loi anti-terrorisme adaptée sous le gouvernement d'Eduardo Frei en 1997, sous le coup de laquelle sont actuellement condamnés des dirigeants indigènes Mapuche, l'appel à la résistance pour la protection des terres ancestrales étant considéré par cette loi comme une « incitation au terrorisme », passible de 10 ans de prison.

La tendance à mettre en évidence le lien entre secteurs sociaux appauvris et culture de la violence est récurrente durant toute cette période. « Une société traversée par les inégalités socio-économiques inacceptables pour le sentiment moral contemporain est le meilleur substrat pour l'exacerbation du conflit politique et sa résolution : la rupture (déchirure) institutionnelle et l'oppression politique conséquente[33]. » Sous couvert d'indignation morale face aux inégalités, cet extrait présente l'idée que ces inégalités conduisent au conflit et que ce dernier est la cause de la

---

frecuentemente incurrimos, luchemos por la difusión de una cultura que privilegie la vida, la paz, el respeto a los otros […]. Probablemente, hay quienes siguen viendo en la acción terrorista o violentista la obra de idealistas o héroes románticos, o que la miran con lenidad en razón de consideraciones sociales o económicas. Necesitamos de una decidida acción educativa y cultural que persuada a los chilenos de que el terrorismo es sinónimo de delincuencia, y que contribuir a prevenirlo o al progreso en la investigación de hechos terroristas no es un acto censurable, sino una expresión de coraje cívico y de preocupación por el bien común].

31. Dans *L'ordre du discours*, Foucault met en évidence les mécanismes de raréfaction du discours, d'interdits, de contrôle, d'exclusion, à l'œuvre dans toute société et dans tout discours. Foucault Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971. Ce qu'il importe de remarquer n'est donc pas tant la présence d'un tel mécanisme général d'exclusion mais la caractéristique particulière de l'effacement de la violence de la dictature, donnant son identité et ses conditions d'existence au discours chilien de la démocratie stable.
32. Voir à ce sujet l'analyse de Loveman Brian, Lira Elizabeth, *Las ardientes cenizas del olvido, Vía chilena de Reconciliación Política 1932-1994*, 2, Santiago, LOM, 2000.
33. Aylwin Patricio, *Mensaje Presidencial*, 1990 : 18. [*Una sociedad atravesada por desigualdades socioeconómicas inaceptables para el sentimiento moral contemporáneo es el mejor sustrato para la exacerbación del conflicto político y su desenlace : el quiebre institucional y la opresión política consiguiente*].

« rupture institutionnelle » (terme utilisé par le président Aylwin pour désigner la dictature sans la nommer). Il s'agit d'une mise en cause directe du conflit social en tant que responsable de l'avènement de la dictature, montrant ici le report de la responsabilité de la violence d'État sur les conflits dont les secteurs sociaux pauvres (où sévissent les inégalités) sont les protagonistes. L'analyse de cette première période permet aussi d'identifier une *version narrative*[34] justifiant ce récit de refondation, où la démocratie stable doit être opposée au conflit social et politique – porté par les secteurs appauvris – parce que c'est précisément ce conflit qui provoque (et justifie) la dictature. Cette responsabilisation des secteurs porteurs de conflits dans l'avènement de la dictature est réitérée de façon récurrente, par des énoncés de formes équivalentes par les trois gouvernements analysés. La violence fondatrice est ici rendue explicite : sans pour autant l'approuver, on justifie néanmoins l'avènement de la violence d'État en lui donnant une cause primordiale, celle de la montée du conflit politique dans la société et les secteurs d'inégalités sociales.

Il faut également situer le déplacement de la responsabilité de la dictature sur les secteurs populaires conflictuels, dans le contexte de l'ensemble du discours présidentiel, caractérisé par un déplacement de l'idéal de démocratie vers celui de réconciliation. La mise à distance du terme « démocratie » se fait à partir de son *remplacement* par des termes qui font de la réconciliation la forme anti-conflictuelle par excellence, le gage de la stabilité de la vie collective, et la tâche première de la démocratie parce qu'elle constitue la condition de la « bonne entente civilisée » [*convivencia civilizada*]. En témoignent, par exemple, des mécanismes discursifs tels que la surabondance de l'utilisation des termes « bonne entente » [*convivencia*] ou « réconciliation » entre 1990 et 1992 ; le remplacement du terme « démocratie » par celui de « réconciliation » dans des contextes où ce terme devrait normalement apparaître, comme, par exemple, dans l'expression « consolidation démocratique » ; ainsi que des mécanismes de contrôle serré du sens du terme « démocratie », qui n'apparaît jamais seul. Cette centralité de la réconciliation est accompagnée de sa justification à partir de la mise en place d'une doctrine de l'équivalence des torts entre parties, c'est-à-dire entre appareils militaires et populations civiles.

Dans une deuxième phase, à partir de 1994, le gouvernement d'Eduardo Frei poursuivra cette politique de la réconciliation, en dépit des marques de contestation auxquelles elle donne lieu. En 1995, la tentative

34. Selon la proposition théorique de Faye Jean-Pierre, *Langages totalitaires. Critiques de l'économie narrative*, Paris, A. Balland, 1980.

des organisations de droits humains[35] de présenter au gouvernement un projet de loi portant sur la nécessité du recours à la justice et à la vérité pour l'atteinte de la réconciliation en est un exemple frappant. Ce projet de loi, intitulé « Notre Proposition pour la paix et la réconciliation » [*Nuestra Propuesta para la Paz y la Reconciliación*], à l'occasion de ce qui fut appelé les « Vingt ans de luttes pour la Vérité et la Justice », constitue un point tournant[36] dans la lutte pour les droits humains au Chili : le refus catégorique du gouvernement de le recevoir pour présentation acheva de convaincre ces organisations de la nécessité de former des réseaux transnationaux de défenses (TANs). Le discours présidentiel révèle des traces de cette activité autour des droits humains. Ainsi, durant cette période, l'enjeu de la « forme réconciliée de politique » est sensible : « Ici on parle de paix, avec un langage réconcilié, sans allusions douloureuses pour personne[37] ». On voit dans cet extrait des marques importantes d'interdiscours. D'abord, l'utilisation de « ici on parle » montre la conscience, au sein du discours présidentiel, de l'existence d'autres discours qui parlent de paix mais ne le font pas dans un « langage réconcilié ». Ce « langage réconcilié » est ensuite circonscrit au moyen de la paraphrase « sans allusions douloureuses pour personne ». La réconciliation telle que définie par le gouvernement ne fait pas allusion à la possibilité de revenir sur les événements de la dictature, mais bien à celle, précisément, de ne pas parler de ces événements. Le terme péjoratif « d'allusions » est posé comme si les événements avaient affecté de manière égale les partisans de Pinochet et ses opposants.

Au-delà des contestations autour de la définition gouvernementale de réconciliation, d'autres éléments nouveaux interviennent entre 1994 et 1998. Dans cette phase, devant l'explosion de multiples contestations sociales, la définition précise de la démocratie chilienne est renforcée dans le discours présidentiel par un élargissement de l'opposition entre démocratie stable et des formes de plus en plus étendues de repoussoirs négatifs. Ainsi, l'idée de démocratie ne peut être évoquée sans référence aux « dangers » du conflit. Dans l'extrait qui suit, on peut voir cette

35. Principalement l'*Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos* (AFDD).
36. David Pion-Berlin identifie notamment l'année 1996 comme celle où les associations chiliennes de droits humains décident d'agir au niveau international devant le peu de succès de leurs efforts au niveau national. Pion-Berlin David, « The Pinochet Case and Human Rights Progress in Chile: Was Europe a Catalyst, Cause or Inconsequential? », *Journal of Latin American Studies*, vol. 36, n° 3, August 2004 : 479-506.
37. Frei Eduardo, *Mensaje Presidencial*, 1994 : 3. [*Aquí se habla de paz, con un lenguaje reconciliado, sin alusiones dolorosas para nadie*].

importance de la définition de « mauvaises formes » de la politique apparaissant aux côtés des « bonnes formes » :

> Il existe une spirale vertueuse, digne d'être atteinte, de stabilité politique, de progrès économique et de paix sociale, qui permet la gouvernabilité et la croissance : l'inverse est un cercle vicieux, qu'il faut éviter, d'instabilité politique, de blocage économique et de conflit social actif, qui conduit à des gouvernements fragiles, déchirés et rétrogrades[38].

Cet extrait montre également une autre variante du récit de refondation : s'il y a conflit social « actif », les gouvernements seront « entraînés » dans un mouvement « rétrograde » commandé par l'excès de demandes sociales de la population et menant à la « rupture », terme désignant la dictature comme il a été noté précédemment. Dans cette conception, véhiculée notamment à la même époque par les travaux de référence s'opposant aux « maux structurels de la démocratie » utilisés par les institutions financières internationales[39], les gouvernements démocratiques soumis aux pressions électorales sont sujets à être « ballottés » par les populations trop exigeantes.

Dans un autre extrait, on retrouve encore l'idée d'une « explosion de conflits sociaux » empêchant le développement d'un système politique adéquat.

> Il y a des nations qui, [...] ayant un système politique né dans la plus complète légitimité, ont vu leur développement frustré par l'explosion de conflits sociaux longuement accumulés, ou par l'incapacité d'établir une politique de défense et de sécurité cohérente. Concrètement, plutôt que de se chamailler (de s'affronter) sur les « enclaves autoritaires » ou sur les

38. Boeninger Edgardo, *Democracia en Chile : Lecciones para la gobernabilidad*, Santiago, Editorial Andres Bello, 1997 : 1 (ministre délégué à la Présidence sous Aylwin). [*Existe une espiral virtuosa, digna de lograrse, de estabilidad política, progreso económico y paz social, que permite gobernabilidad y crecimiento : su contrapartida es un círculo vicioso, que conviene evitar, de inestabilidad política, estancamiento económico y activo conflicto social, que conduce a gobiernos quebradizos y retrocesos*].
39. Schedler Andreas, Diamond Larry, Plattner Marc F., *The Self-Restraining State. Power and Accountability in New Democracies*, Boulder / Londres, Lynne Rienner Publishers, 1999 : 2. Cette idée de maux structurels de la démocratie (structural deceases) fonctionne de pair avec celle de « qualité démocratique » dont la différenciation en niveaux permet d'évaluer les différents pays par rapport à un modèle relativement homogène. Voir également O'Donnell Guillermo, « Horizontal Accountability in New Democracies », in Schedler Diamond Plattner, *The Self-Restraining...* : 29-53.

> « protections à la démocratie », nous devons nous attacher à définir quel parlement nous voulons pour le Chili[40].

La référence négative à des discussions sur les « enclaves autoritaires » ou sur la « démocratie protégée » (conception défendue par Pinochet dans la Constitution de 1980) montre les tensions entourant la conception de la démocratie préconisée par le gouvernement de Frei.

Cette forme prédominante de l'opposition au conflit social se trouve également renforcée par le combat contre des formes jugées négativement en tant que « retour en arrière », stigmatisant non seulement la nostalgie de politiques sociales universelles, qualifiées de « populistes » et « anti-démocratiques », mais aussi le danger de faire ressurgir un passé pouvant remettre en question la stabilité. Ainsi, durant l'année où le projet de loi des organisations de droits humains est présenté et refusé, des traces de tension évidentes autour de l'idée de retour au passé que cette proposition suscite sont repérables.

> Mon devoir principal est de veiller sur [cette] opportunité historique. Le pays ne peut entrer dans des confusions qui le paralysent, ou dans des comportements et des états d'âme qui affaiblissent notre opportunité. Mon intention est de raffermir le courant positif établi par les consensus que nous avons acquis et de montrer du doigt, sans équivoque, tout ce qui appartient au monde des ombres, des impulsions régressives, qui font obstacle à notre développement[41].

C'est durant cette période que la crise de légitimité politique au Chili s'amorce et fait l'objet de multiples études[42]. Loin de présenter les mêmes caractéristiques que dans d'autres pays d'Amérique latine (volatilité des votes, désintérêt du politique), la crise chilienne se caractérise par la

---

40. Frei Eduardo, *Mensaje Presidencial*, 1994 : 25. [*Y ha habido naciones, también, que teniendo un sistema político nacido con la más plena legitimidad, han visto frustrado su desarrollo por la explosión de conflictos sociales largamente acumulados, o por la incapacidad de generar una política de defensa y seguridad coherente. Concretamente, más que discutir sobre "enclaves autoritarios" o sobre "protecciones" a la democracia, queremos enfrentar la tarea de definir qué Parlamento necesitamos para Chile*].
41. Frei Eduardo, *Mensaje Presidencial*, 1995 : 18. [*Mi principal deber es cuidar esta oportunidad histórica. El país no puede entrar en confusiones que lo paralicen o en comportamientos y estados de ánimo que debiliten nuestra oportunidad. Mi intención es afirmar la corriente positiva establecida por los logros y los consensos que hemos alcanzado, y señalar, inequívocamente, aquello que pertenece al ámbito de las sombras, de los impulsos regresivos que obstaculizan nuestro desarrollo*].
42. Tironi Eugenio, Agüero Felipe, « Chili : quel avenir pour le nouveau paysage politique », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 35, oct-déc. 1999 : 66-77.

présence de mouvements actifs d'annulation des votes comme stratégie de protestation politique[43].

1998-2005
Contestation sociale du récit de refondation : la souffrance au-delà de la « violence populaire »

Une nouvelle période s'ouvre en 1998, à partir d'un phénomène social inédit : le surgissement sur la place publique de mouvements « d'expression publique de la souffrance ». Ce phénomène, également vécu en Argentine à partir des premiers procès transnationaux en 1996, repose sur l'apparition de manifestations sociales à caractère expressif, revendiquant la légitimité de la souffrance des victimes de violations des droits humains, en y unissant celle des populations ayant subi l'oppression des dictatures. Au Chili, ce phénomène d'expression publique de la souffrance est porté par des manifestations massives alliant divers secteurs sociaux et un courant de renouveau artistique autour de la Mémoire à partir de 1998. Ce mouvement expressif accompagne une certaine ouverture judiciaire[44] nationale et des procédures judiciaires internationales dont la plus connue est liée à l'arrestation de Pinochet, la tenue de procès permettant une nouvelle circulation de l'information sur les violations de droits humains et l'appropriation de cette information par les secteurs mobilisés.

Ce phénomène inédit déclenche alors la montée d'un mouvement revendicatif, centré sur la demande de justice, dont la caractéristique est de faire converger les revendications judiciaires (dans un contexte d'amnistie) avec la demande de droits tendant à investir l'idée de justice sociale. Cette convergence résulte du fait que la demande unifiée de justice est portée par la création d'un vaste réseau unissant divers secteurs (syndicaux, populaires, culturels, de droits humains, politiques) entre 1998 et 2003. Quatre processus se rejoignent : transformation ou réorientation des

43. Jouineau Sophie, « Chili : les élections parlementaires de 1997 », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 31, oct.-déc. 1998 : 87-107.
44. Trois événements, tributaires de l'implication de réseaux globalisés de droits humains, apparaissent fondamentaux dans ce processus d'ouverture judiciaire : la nouvelle interprétation de la loi d'amnistie donnée début 1998 par le juge Juan Guzmán Tapia permettant de mener une enquête avant d'appliquer l'amnistie ; l'arrestation d'Augusto Pinochet à Londres et la confrontation avec des normes internationales en matière de droits humains ; l'interprétation rendue en 1999 quant au caractère permanent du crime de disparition, sur la base de la définition proposée par les réseaux globalisés de droits humains.

revendications sectorielles d'organisations sociales autour de la demande de justice ; naissance de nombreuses nouvelles organisations autour de ce thème ; réorganisation de secteurs non mobilisés dans les *poblaciones* depuis la fin de la dictature autour de la revendication de droits ; re-mobilisation des ailes jeunesse et création de nouvelles instances au sein des partis politiques autour de la revendication de justice[45]. L'apparition et le développement de ce mouvement provoquent une réaction de fermeture de la part du gouvernement de Frei, puis de celui de Lagos, au pouvoir en 2000. Cette fermeture visible dans le discours présidentiel se traduit également par diverses mesures législatives visant la consolidation de la politique d'amnistie[46]. Les frontières du discours présidentiel sont déplacées et étendent encore plus loin le report de la responsabilité de la violence de la dictature. En effet, l'idée de souffrance est re-signifiée négativement dans le discours présidentiel comme impliquant potentiellement une régression politique pour le pays et le danger de revenir à la forme politique de la « haine » (*odio*), elle-même rendue synonyme de confrontation, ayant engendré la dictature dans le récit fondateur. « La douleur de la perte d'un fils ou d'une fille, d'un frère ou d'une sœur, du père ou de la mère, ne s'éteint jamais. Il n'est possible que d'aspirer à apprendre à vivre avec la douleur, à éviter que cette douleur ne se transforme en haine et en désir de vengeance[47]. »

On voit ici, par l'énumération des relations de parenté, comment la douleur est construite explicitement comme étant celle des familles des victimes, ce qui permet de leur attribuer ensuite entièrement la recommandation déontique de vivre avec maturité cette douleur, et les expose dans le cas contraire à favoriser la haine et le désir de vengeance. Cette opération de re-signification de la souffrance, aux occurrences très nombreuses dans le discours présidentiel de cette période, se fait conjointement à une intensification du récit de fondation posant que le conflit mène à la dictature, à l'occasion des nombreuses manifestations autour de la demande de justice – notamment autour des causes impliquant Pinochet – qui sont considérées par le gouvernement comme porteuses de dangereuses divisions.

Dans le contexte des intenses débats au Congrès autour de la justice, les allusions du discours présidentiel aux dangers posés par la montée des

45. Pour une analyse détaillée de ce processus, voir Doran, *Processus démocratiques et légitimité...*, notamment les chapitres 12 et 13.
46. À ce sujet, voir Lefranc Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002 ; ainsi que Doran, *ibid*.
47. Lagos Ricardo, *Propuesta « No hay mañana sin ayer »*, 12 de agosto 2003 : 1 [*El dolor de la pérdida de un hijo o hija, hermano o hermana, del padre o de la madre, del cónyuge, nunca se extingue. Sólo podemos aspirar a aprender a vivir con el dolor, a evitar que ese dolor se transforme en odio y ansias de venganza*].

tensions sociales sont claires : ces dernières annoncent la rupture, menacent la démocratie et il est du devoir des dirigeants politiques d'intervenir. Ainsi :

> La déchirure, la rupture de l'institutionnalisation démocratique dans un pays, ne se produit jamais comme un éclair qui altère soudain, sans avertissement préalable, un ciel qui jusque-là demeurait impassible et serein. Elle se produit toujours au milieu de tourmentes croissantes et montantes, que les pays et leurs dirigeants ne sont pas capables de contrôler. Personne ne peut se déclarer étranger à la profonde catastrophe anti-démocratique que nous connaissons tous[48].

Dans les nombreux extraits, aux accents menaçants, liés aux tensions nouvelles issues de la demande de justice et des manifestations à l'occasion de l'arrestation de Pinochet, c'est le danger du conflit social lié à la division et à l'affrontement qui est souligné, de même que la haine, pouvant provoquer de nouveau la dictature. Encore une fois, comme au début de la transition, une justification est offerte à l'intervention militaire. Il s'agit dans cette période de reporter sur la division sociale, créée par la demande de justice et les affrontements de rue autour de Pinochet, la responsabilité d'imposer de nouveau un recours à l'intervention militaire. Les deux extraits suivants, l'un du président Frei et l'autre du président Lagos, le montrent bien :

> Ayez l'entière certitude que je remplirai totalement mon mandat, avec responsabilité, avec sérénité et prudence, et que, par-dessus tout, nous allons nous traiter comme des concitoyens, des compatriotes, des fils d'une même destinée : que nous n'allons pas permettre que la haine tue le Chili[49].
>
> Les générations actuelles de Chiliens et Chiliennes ont été témoins de la façon dont cet héritage des Pères de la Patrie a été menacé par la confrontation entre positions exclusives qui prétendaient représenter la

48. Lagos Ricardo, *Propuesta « No hay mañana sin ayer »*, 12 de agosto 2003 : 2 [*El quiebre de la institucionalidad democrática en un país jamás se produce como un rayo que altera de pronto, sin previo aviso, un cielo que hasta entonces permanecia apacible y sereno. Se produce siempre en medio de tormentas crecientes que los países y sus líderes no son capaces de controlar. [...] Nadie puede declararse ajeno a la profunda división que ocurrió entre nosotros los chilenos y que nos condujo a la catástrofe antidemocrática que todos conocemos*].
49. Frei Eduardo, *Mensaje Presidencial,* 1999 : 36 [*Tengan la plena certeza de que cumpliré cabalmente mi mandato, con responsabilidad, con serenidad y con prudencia. [...] que, por sobre todo, nos vamos a tratar como conciudadanos, como compatriotas, como hijos de un destino común ; que no vamos a permitir que el odio mate a Chile*].

> Nation dans son ensemble. La division, la désunion, mena à des degrés extrêmes l'antagonisme et la méfiance entre les Chiliens. S'est produite alors la plus grande tragédie politique du XXe siècle[50].

Au cours de la dernière période étudiée ici, celle qui se situe entre la grève générale nationale pour la justice d'août 2003 et la fin du mandat de Ricardo Lagos en mars 2006, le discours présidentiel met en œuvre une nouvelle opposition entre justice et paix sociale : « Notre vision du progrès du Chili nous indique qu'il faut aller pas à pas [...] notre vision cherche les accords fondés sur le bon sens et n'impose pas les décisions par la force. C'est une vision qui ne sacrifie pas la paix sociale au nom de la justice[51]. » Ces oppositions ne parviendront pas toutefois à faire pencher la balance en faveur de la préservation de l'objectif central de stabilité. En dépit de la grande popularité du président Lagos, le caractère inadmissible de cette opposition entraînera alors une mobilisation sans précédent d'une partie importante de la société chilienne, transformant la demande de justice en demande de renouvellement de la démocratie par un processus de convocation d'une assemblée constituante pour établir une « démocratie de justice ». Le maintien de la position du président Lagos jusqu'à la fin de son mandat en décembre 2005 l'amènera à accorder le pardon présidentiel à l'assassin du syndicaliste Tucapel Jímenez, ce qui provoquera un tollé, national et international.

Le choix du gouvernement de défendre et de renforcer la politique d'amnistie en matière de droits humains, ainsi que la persistance du report de la responsabilité de la violence sur les parties demandant justice, deviennent, à partir de là, eux-mêmes des processus porteurs d'une violence symbolique renouvelée, équivalant à une « culpabilisation des victimes[52] ». La teneur du discours présidentiel avait certes franchi un pas de plus en opposant frontalement justice et stabilité entre 2003 et 2005, mais le contexte de réception du discours présidentiel n'est plus le même.

---

50. Lagos Ricardo, *Mensaje Presidencial,* 2000 : 1 [*Las actuales generaciones de chilenos y chilenas han sido testigos de cómo ese legado de los padres de la patria fue amenazado por la confrontación entre posiciones excluyentes, que pretendían ser representativas de la nación en su conjunto. La desunión llevó a grados extremos el antagonismo y la desconfianza entre los chilenos. Se produjo entonces la mayor tragedia política del siglo 20*].
51. Lagos Ricardo, *Mensaje Presidencial*, 2005 : 22 [*Nuestra visión del progreso de Chile nos dice que debemos ir paso a paso [...] nuestra visión busca los acuerdos con sensatez y no impone decisiones a la fuerza. Una visión que no sacrifica la paz social en nombre de la justicia*].
52. Alexandra Barahona de Brito analyse aussi ce phénomène dans le cas du Chili et de l'Uruguay. Barahona de Brito Alexandra, *Human rights and Democratization in Latin America : Uruguay and Chile*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1997.

La démesure de la souffrance révélée par l'information issue des procès, et surtout l'identification sociale de vastes secteurs à cette souffrance dans le mouvement pour la justice, lézardent la construction du récit de refondation faite par le discours présidentiel autour de la responsabilité de la violence populaire et du conflit social justifiant la réaction de violence d'État. Il s'agit là du renversement de ce qui constituait peut-être la plus importante « enclave autoritaire », pesant peut-être aussi lourd, d'un point de vue social[53], que les limitations institutionnelles.

Ce renversement est certes passé par des contestations directes des politiques gouvernementales en matière de justice. Il ne serait cependant pas advenu sans l'avènement d'une nouvelle morale de la violence portée par la société. Cette nouvelle morale, construisant la souffrance des victimes et la nécessité de justice, affirme ainsi socialement une image prédominante de la violence comme étant celle de la violence d'État. Bien que cette conception repose sur des actes passés, la constitution du mouvement pour la justice ayant mené le gouvernement à défendre les politiques d'amnistie a permis de réactualiser cette image de la violence.

La nouvelle construction morale issue de la société prend alors place comme une contre-violence fondatrice, renversant le sens donné jusque-là dans le discours présidentiel à la primauté de la violence populaire, par une conception de la violence originelle de l'État, rendue presque intemporelle par l'étendue de la souffrance des victimes. En ce sens, le Chili se présente alors comme un cas qui, n'échappant pas à la logique de désétatisation de la violence mise en lumière par André Corten[54] en introduction de cet ouvrage, réactualise pourtant de manière prédominante la mémoire d'un certain caractère transcendant de la violence d'État. La convergence des aspirations démocratiques autour de l'horizon de la justice constitue l'autre face de ce processus de transcendance du politique. Dans le contexte actuel, malgré une amorce de changement de politique du gouvernement Bachelet en matière de droits humains[55], les tensions liées à la discussion des questions de justice sont toujours aussi vives qu'à la fin 2005, moment où les médias internationaux prenaient conscience avec stupeur de la

53. Voir Lira Elizabeth, Castillo María Isabel, *Psicología de la amenaza política y del miedo*, Santiago, ILAS, 1991. Loveman Lira, *Las ardientes cenizas del olvido...*
54. André Corten, « Introduction », *supra*, p. 19 *sq*.
55. Un projet de loi visant à abolir la loi d'amnistie a été déposé en octobre 2006 et attend la discussion au Congrès. Le Sénat, majoritairement favorable à la Concertation pour la première fois depuis 1990, a rejeté un projet de loi présenté à l'automne 2005 et visant à réduire les peines de militaires déjà condamnés. Une journée nationale pour les détenus-disparus a été créée par décret-présidentiel.

profondeur des affrontements au Chili autour de ces questions suite aux mobilisations pour la justice[56].

56. La *BBC* titrait ainsi « Le Chili se souvient dans la violence du coup de 1973 », tandis que *Últimas Noticias* affirme que « 32 ans après le coup qui a renversé Allende, les divisions entre les Chiliens s'approfondissent. », in Gobierno de Chile, *Chile en la prensa internacional*, 15 de septiembre de 2005.

CINQUIÈME PARTIE

UNIVERS ROMANESQUE ET FASCINATION DE LA VIOLENCE

20

Oublier ou ne plus oublier : au-delà de la « mémoire salvatrice » ?

José Antonio GIMÉNEZ MICÓ*

« ... à quel moment la souffrance arrive-t-elle à dire l'inacceptable ? À le dire et à le refuser ? Quand ce refus n'est-il plus seulement une attitude individuelle ou même partagée dans une communauté, mais devient-il une véritable frontière entre ce qu'on fait (qui peut être bien ou mal) et l'impensable ? Une frontière qui, au-delà du bien ou du mal, établirait un lien entre souffrance et politique. Un politique qui, par la souffrance radicalement exprimée, transcenderait ainsi la morale. Pour le meilleur et pour le pire ! »

André Corten, *Journal en souffrance*[1].

« Les images littéraires – ou, plutôt, textuelles – restent un véhicule essentiel pour la diffusion des figures de la pensée ... L'entrelacement de "fiction" et de "politique" persiste ... C'est dans ce contexte que la question du pouvoir fondateur de la fiction, du littéraire ou, plus précisément, de la représentation sous une forme quelconque, a la plus grande résonance. »

Terry Cochran, « La violence de l'imaginaire. Gramsci et Sorel[2] ».

---

* Concordia University.

1. Montréal, Fides, 2006 : 136. Publié en France sous le titre *Planète misère. Chroniques de la pauvreté durable*, Paris, Autrement, 2006.
2. *Tangence*, n° 63, juin 2000 : 55.

Le 21 septembre 2007, la Cour Suprême du Chili annonça sa décision d'accorder l'extradition d'Alberto Fujimori au Pérou, pays qu'il avait dirigé d'une main de fer pendant dix ans (1990-2000). Au Pérou même, les réactions très opposées suscitées par cette décision témoignent du fait que l'ancien dictateur jouit, encore aujourd'hui, d'un taux assez élevé de popularité. Plusieurs Péruviens sont en effet encore convaincus du rôle essentiel qu'aurait joué Fujimori au début de son mandat pour mettre fin à la situation d'extrême violence que connaissait le pays, tout en « oubliant » que, pour ce faire, la police, les forces armées et des groupes para-militaires ont pu agir en toute impunité afin d'anéantir aussi bien les terroristes réels et présumés que quiconque osait formuler la moindre critique contre son régime totalitaire, voire la population civile la plus démunie, celle formée par les paysans indigènes.

On le sait bien : il n'y a pas de pire aveugle que celui qui ne veut pas voir, ni de pire amnésique que celui qui a la plus ferme intention d'oublier. Une bonne partie de la société péruvienne du milieu des années 1990 – et, d'une certaine façon, c'est encore vrai de nos jours – refuse de condamner, voire d'enregistrer dans la mémoire collective les atrocités commises par les forces armées et autres groupes parallèles. Carlos Iván Degregori, l'un des analystes les plus lucides de la guerre sale au Pérou, parle à cet égard de « mémoire salvatrice » ou de « volonté d'oubli des "excès" répressifs de l'État » :

> Le Sentier Lumineux (SL) avait donné à l'État assez de matière première pour que celui-ci construise une « mémoire salvatrice ». Les assassinats de dirigeants sociaux, les « châtiments exemplaires », les massacres brutaux, le déplacement et la réduction à la servitude de communautés entières, ainsi que les voitures-bombe et les barrages armés dans les grandes villes, se sont tournés contre eux. Sans le moindre effort, les médias ont fait de SL l'Autre monstrueux et l'opinion publique terrorisée a partagé cette image et contribué activement à la dessiner. Le régime a ainsi obtenu une marge de manœuvre suffisante pour jouer de certains oublis stratégiques et tenter de les implanter dans la mémoire nationale ... Cette volonté d'oubli des « excès » répressifs de l'État a été partagée, au moins pendant un certain temps, par de larges portions de la société civile[3].

3. Degregori Carlos Iván, « Introducción », in Degregori Carlos Iván (coord.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003 : 15-26. Ma traduction.

Il est vrai que, depuis la chute du régime fujimoriste, le rôle répressif de l'État semble avoir cessé d'être un sujet tabou. Comme cela a été le cas dans plusieurs autres pays ayant connu des situations semblables, une « commission de la vérité » – à laquelle on ajoute hâtivement « et de la réconciliation » – est mise en branle. Le thème des « années de la violence sociopolitique » – syntagme qui laisse entendre que cette « violence » est bel et bien circonscrite à une période délimitée d'un passé révolu – devient de plus en plus populaire, plusieurs œuvres littéraires portant sur cette thématique voient le jour. Le roman qui s'attaque de la manière la plus explicite à la répression exercée par l'armée sur la population civile est probablement *La hora azul* (*L'heure bleue*), d'Alonso Cueto[4].

L'heure bleue raconte à la première personne l'histoire, censée être basée sur un fait réel, d'Adrián Ormache, un avocat prospère de Lima qui apprend que son père, un militaire en charge d'une caserne à Ayacucho pendant les années 1980, séquestrait, violait et faisait disparaître des femmes qui n'avaient absolument rien à voir avec le Sentier Lumineux. L'une d'entre elles, Miriam, réussit à s'échapper et le roman raconte comment Ormache recherche cette femme – et, à travers cette recherche, la quête d'un sens à cette période appelée en quechua le « *sasachakuy tiempo* » (« les années de la violence sociopolitique »)[5].

Le fait qu'Adrián Ormache soit un avocat n'est pas dû au hasard. En fait, sa vocation est l'aboutissement logique de sa conception de la société : une société organisée, juste, harmonieuse – ce qu'on appelle communément « une société de droit » :

> Être avocat a toujours été ma vocation. À l'école, j'ai écrit à un moment donné un essai intitulé « Le droit dans la vie quotidienne ». L'idée principale de ce texte était que n'importe quel rapport social, même ceux de l'amour et de l'amitié, était fondé sur un pacte tacite. **Parents, enfants, époux, amoureux, amis, frères et sœurs** arrivent, sans l'expliciter, à établir des accords sur leur conduite. Les habitudes établissent ces accords. **Si quelqu'un rompt le contrat établi**, si son comportement ne s'ajuste pas à ce qu'il avait fait jusqu'alors, il trahit son engagement dans ce

4. Cueto Alonso, *La hora azul*, Barcelona, Anagrama, 2005. Le roman n'ayant pas encore été publié en français, toutes les traductions sont les miennes.
5. Rappelons très brièvement qu'Ayacucho, l'un des 24 départements qui constituent le Pérou, a vu naître le mouvement du Sentier Lumineux et a été le plus frappé de tout le pays, aussi bien par les terroristes que par l'armée et les autres forces parallèles. En outre, le simple fait d'être d'Ayacucho – ce qui signifie presque automatiquement, tout au moins aux yeux des *limeños criollos* de la capitale, être indigène – a impliqué pendant des années, et même encore aujourd'hui, d'être soupçonné de terrorisme ou de sympathiser avec le Sentier Lumineux.

> rapport, c'est-à-dire rompt son contrat humain. Le Droit est fondé sur les rapports humains. Ou, tout au moins, c'est ce que je pensais à l'époque[6].

« Parents, enfants, époux, amoureux, amis » : il est significatif que cette énumération des participants de « la vie quotidienne » ne contienne aucun élément explicitement conflictuel : pour ne donner qu'un exemple, il y a des « amis », mais point d'« ennemis ». Ormache, enfant, ne peut tout simplement pas concevoir ce qui peut arriver « si quelqu'un rompt le contrat établi ». C'est pourquoi il doit s'arrêter là : la seule mention de la rupture de ce « contrat social » a-conflictuel, un peu à la Rousseau, implique la fin de son travail d'école. Est ainsi gommé le rôle fondamental que la violence occupe dans toute relation sociale. En effet, n'importe quel « contrat humain », pour employer les termes d'Ormache enfant, ou tout « contrat juridique », tel que conceptualisé par Walter Benjamin, est nécessairement fondé sur une tangence à la violence, c'est-à-dire une possibilité de l'exercer afin de maintenir le statu quo ou bien de le transformer :

> Il est nécessaire avant tout d'établir qu'une élimination des conflits entièrement dénuée de violence ne peut jamais déboucher sur un contrat de caractère juridique. Car ce dernier, si pacifiquement qu'il ait pu être conclu, conduit en dernière analyse à une violence possible... Comme fondatrice de droit, elle n'a pas besoin d'être immédiatement présente en lui, mais elle est représentée en lui dans la mesure où le pouvoir qui garantit le contrat est né lui-même de la violence, sinon précisément installé par violence dans le contrat lui-même, conformément au droit[7].

Le protagoniste prend progressivement conscience des fondements violents de toute société et, plus particulièrement, de la société péruvienne de la fin des années 1990, celles d'un fujimorisme sûr de lui-même qui a déjà mis sous les verrous Abimael Guzmán et pratiquement démantelé le mouvement marxiste-léniniste-maoïste que celui-ci dirigeait d'une main ferme, le Parti Communiste du Pérou, mieux connu sous le nom de Sentier Lumineux.

Au tout début de sa recherche de Miriam, la motivation principale, voire la seule motivation d'Ormache, est d'assurer la préservation de l'ordre initial, c'est-à-dire du monde confortable dans lequel sa vie s'est déroulée jusqu'alors.

---

6. Cueto, *La hora azul*... : 14. C'est moi qui souligne.
7. Benjamin Walter, « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Folio Essais, 2000 : 225.

> Ce qui me dérangeait le plus était la possibilité que l'ombre de cet épisode se projette sur le prestige que j'avais su me gagner. Si l'histoire de mon père était rendue publique, elle pourrait bien sûr nuire à mon image professionnelle. Un avocat ne doit pas avoir le moindre soupçon d'une tache, que ce soit dans son complet ou dans son âme. Mon père qui torturait et tuait des jeunes filles à Huanta. Et l'une d'elles se serait enfuie..., la nouvelle serait une contrariété, je devrais la nier. Être un type honnête, d'une bonne famille et de renom..., cela calme les nerfs des clients[8].

Ormache se rend vite compte, toutefois, que son prestige ne dépend nullement, ou très peu, du fait que les gestes de son père à Ayacucho soient rendus publics : cette économie de l'oubli, la « mémoire salvatrice », instaurée par l'État avec la complicité d'une bonne partie de la société, continue à opérer avec une force telle que toute tentative de mise en question du rôle de l'armée dans la « lutte contre le terrorisme » aurait été suspecte. Pourquoi, alors, Ormache s'obstine-t-il à rechercher la victime de son père, pourquoi veut-il parler avec elle ? Devant un ami auquel il se confie, Ormache reconnaît ne pas en avoir la moindre idée[9]. Il serait facile, très facile, trop facile de conclure qu'il éprouve un sentiment de culpabilité. Peut-être qu'il en est ainsi, mais cela n'est pas nécessairement pertinent. Ce qui compte, c'est qu'Ormache a besoin de savoir. La volonté d'oubli, tellement nécessaire au bon fonctionnement de la mémoire salvatrice, est en faillite. Ormache a besoin de comprendre ce qui s'est passé, il a besoin de comprendre le contexte qui a permis que son père, et beaucoup d'autres militaires comme lui, aient pu se livrer en toute impunité aux atrocités dont ils sont responsables.

Ce besoin incontournable de comprendre pousse Ormache à se rendre dans des quartiers de la ville de Lima qu'il avait jusqu'alors soigneusement évités[10] : là où se concentre la majeure partie des populations andines migrantes qui a fait irruption dans la capitale péruvienne, transformant profondément la ville et même l'État péruvien (le sociologue José

---

8. Cueto, *La hora azul*... : 55-56.
9. « – Et si tu rencontres cette fille-là, Miriam, qu'est-ce que tu vas lui dire ?
   – Je n'en ai pas la moindre idée.
   ...
   – Et que crois-tu que cette fille-là va te dire ?
   – Eh bien... Je veux qu'elle me dise si mon père a été aussi terrible qu'on le dit. Mais ce n'est pas ça, non plus. Je ne sais pas, vraiment. Je veux la rencontrer ». *Ibid*. : 148-149.
10. « J'ai sorti la carte de Lima. Il y avait quelques renseignements. San Juan de Lurigancho en était le district le plus peuplé, il y avait plus d'un million d'habitants, il s'agissait d'une énorme bande au nord de la ville ... Pour moi, tout cela était un territoire lunaire. Je n'avais jamais pensé me trouver là un jour », *ibid*. : 152.

Matos Mar parle à cet égard de *débordement populaire*)[11]. Ormache voyage également, inévitablement, à Ayacucho. Cet épisode, qui occupe les chapitres XIII et XIV du roman, et quelque trente pages sur un total de trois cents, mériterait à lui seul un long article, voire des études beaucoup plus en profondeur. Je me bornerai ici à noter l'un des principaux éléments mis en scène.

En suivant la piste de Miriam, Ormache arrive à l'église de Luricocha, l'endroit où elle est née. Le curé, qui n'est pas de la place, lui dit de revenir à midi, car à ce moment-là il y aura une réunion avec un groupe de paroissiens qui pourraient connaître Miriam. Voici ce que le protagoniste du roman trouve à son retour.

> À ses côtés, deux vieillards, un homme et une femme... Ils ne parlaient pas l'espagnol. J'ai demandé au curé de savoir s'ils avaient connu Miriam. Lorsqu'ils ont entendu son nom, les yeux de la femme se sont allumés. Elle a commencé à parler en quechua.
>
> — Oui, elle se rappelle Miriam, m'a-t-il dit. Ils disent qu'un jour des soldats sont venus et ils l'ont emmenée et ils n'ont plus rien su d'elle ensuite. Ils veulent que je vous demande si vous savez quelque chose.
>
> — Avait-elle des parents à Luricocha, à Huanta ou à Huamanga ?
>
> L'homme a secoué la tête.
>
> — Il dit que son père et sa mère sont morts, ils n'ont pas voulu donner la nourriture de leur petite épicerie aux *senderistas*, il dit que les *senderistas* ont amené son frère pour l'obliger à combattre avec eux. Plus tard, les *senderistas* ont attaqué le poste de police ici aussi. C'est là que son autre frère a été tué. Ils n'ont jamais eu de nouvelles de cette famille depuis lors. Ils ne savent rien de Miriam. La maison est toujours fermée. On dirait une maison hantée. Ils n'ont aucune nouvelle de la famille de Miriam non plus.
>
> ...
>
> — Qu'est-ce que vous pouvez faire pour consoler ces gens, mon père ?
>
> — Ils ne veulent plus être consolés, Monsieur. Mais ils veulent parler, ils veulent me raconter les choses, **c'est tout ce qu'ils veulent *(eso nomás quieren)*, voilà pourquoi je les écoute**... Et je leur dis de prier beaucoup, de ne pas les oublier, surtout cela, de ne pas oublier leurs morts mais de s'en souvenir avec joie, c'est ce que je leur dis, et ils passent leur temps en se souvenant d'eux, et moi aussi. C'est ainsi que nous pouvons continuer à vivre mais, bien sûr, en pleurant toujours[12].

11. Matos Mar José, *Desborde popular y crisis del estado. Veinte años después*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.
12. Cueto, *La hora azul*... : 163-164. C'est moi qui souligne.

« *Eso nomás quieren* ». Bien que, d'après le curé, la « consolation » ne fasse pas partie de l'horizon d'attente du couple de vieillards, la fonction thérapeutique de l'écoute est indéniable. Elizabeth Jelín note à cet égard que « pour relater des souffrances, il faut trouver de l'autre côté la volonté d'écouter ». Elle ajoute :

> Il y a des conjonctures politiques... où la volonté de reconstruction est vécue comme contradictoire avec des messages liés aux horreurs du passé. En ce qui concerne les mémoires individuelles, la crainte d'être incompris conduit à des silences. Trouver quelqu'un d'autre qui a la capacité d'écouter est crucial dans le processus de briser ces silences[13].

« *Eso nomás quieren* ». Voilà ce que le curé de Luricocha fait pendant ses réunions avec les survivants du *sasachakuy tiempo*. Et ce que fait Ormache tout au long du roman, qui le force à écrire le livre. Enfin, c'est ce qui a motivé les travaux de la Commission de la Vérité... et de la Réconciliation, afin que ces mémoires individuelles traumatiques deviennent enfin une mémoire collective commune à tous les Péruviens[14].

« *Eso nomás quieren* ». Ils ne cherchent plus à « être consolés ». Mais « être consolés » ou « ne pas être consolés », telle n'est peut-être pas la question. La *vraie* question pourrait bien être la suivante : veulent-ils uniquement « raconter les choses, c'est tout ce qu'ils veulent » ? « *Eso nomás quieren* » ? Vraiment ?

En fait, il y a lieu de se demander qui sont ceux qui veulent « *eso nomás* » : les deux vieillards, le reste des survivants, des veuves, des orphelins ? Ou plutôt le narrateur du roman, ses lecteurs implicites, la plupart de ses récepteurs empiriques : ces lecteurs hispanophones de la capitale et d'autres villes côtières qui, tout comme Ormache, s'obstinaient jusqu'à tout récemment à « oublier » ? Qui sont ceux qui veulent « *eso nomás* » ? Les survivants de la violence ou ceux dont la ferme volonté d'amnésie a peut-être joué un rôle dans celle-ci, ne serait-ce que par omission ?

« C'est tout ce qu'ils veulent, **voilà pourquoi je les écoute** ». Ce n'est peut-être pas un hasard si le témoignage des deux vieillards du roman se réfère presque uniquement aux agissements du Sentier Lumineux. Il est

---

13. Jelín Elizabeth, « Memorias y luchas políticas », in Degregori Carlos Iván (coord.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003 : 36.
14. Les résultats de l'enquête de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation peuvent être consultés en ligne : <http://www.cverdad.org.pe>.

peut-être également significatif que les manières de procéder de l'armée, certes censurables, soient imputées dans le roman aux pulsions humaines, trop humaines, d'individus qui, comme le père d'Ormache, auraient tout simplement profité d'une « situation exceptionnelle » pour satisfaire leurs plus bas instincts, plutôt qu'à une violence structurelle et institutionnelle dont les peuples originaires ont été et continuent d'être les victimes. Dans ce contexte, cette marque « ayant pour effet de clore le récit, de l'empêcher d'ouvrir sur quelque chose » que constitue « *eso nomás quieren* » pourrait fort bien être interprétée comme un symptôme de l'effet de violence « produit par l'imaginaire de l'état d'exception en vue de la préservation de l'UN » dont les victimes actuelles – les mêmes que celles du Sentier Lumineux ; les mêmes que celles de l'armée, de la police ou des escadrons de la mort ; les mêmes que celles des temps coloniaux et de la période républicaine subséquente – sont « majoritairement pauvres, ruraux, indigènes, avec très peu de capital symbolique, dans un pays où le racisme est persistant[15] ».

« *Eso nomás quieren* ». Et si ce n'était pas toujours le cas ? Et si plusieurs survivants et membres des familles des disparus *no quieran nomás que eso* ? Et si un imaginaire autre que celui de l'état d'exception se dégageait de leur parler ordinaire ? Mais ceci est une autre histoire : celle qui se dégage des entrevues réalisées à Ayacucho en avril 2007 dans le cadre du projet du GRIPAL.

15. Degregori Carlos Iván, « A tres años del informe de la CVR : La persistente exclusión social », *Argumentos* 6, juillet 2006 : 16 ; <http://www.cholonautas.edu.pe/argumentos06.pdf>. Ma traduction.

21

Des fourmis et des morts-vivants : l'imaginaire politique d'un siècle d'ogre

Vanessa MOLINA*

En 2002, le poète et romancier salvadorien Manlio Argueta publie *Si(g)lo de O(g)ro*. Dans ce « bio-roman circulaire », l'auteur – dont les fictions ont été primées et traduites dans plusieurs langues[1] – fait un va-et-vient entre, d'une part, des souvenirs de son enfance passée à San Miguel (ville à environ deux heures de la capitale salvadorienne, San Salvador) et, d'autre part, son retour au pays après 21 ans d'exil. Comme il le dit lui-même, un exil pour « sauver sa vie », un exil dû à sa posture « anti-militariste et révolutionnaire[2] ». Argueta se positionne dès le départ comme narrateur du récit. Celui-ci est composé de 111 épisodes de 2 à 4 pages. La plupart de ces courts extraits racontent des souvenirs de la vie quotidienne de l'auteur durant les années 1940-1950 alors qu'il a entre 3 et 15 ans. Le personnage principal est *Alfonso T. Duque*, aussi appelé *Alfonso 13* (soit Argueta quand il était petit). Il s'agit d'un gamin pauvre qui règne en duc sur son entourage composé presque exclusivement de femmes. Le texte est écrit la plupart du temps à la première personne du

* École d'études politiques, Université d'Ottawa.

1. *Caperucita en la zona roja*. 1977. La Habana : Casa de las Americas. (*Little Red Riding Hood in the red light district*. 1998. Willimantic : Curbstone Press). *Un día en la vida*. 1984. Madrid : alfaguara. (*One day of life*. 1991. New York : Vintage Books-Random). *Cuzcatlán. Donde bate la mar del sur*. 1986. Tegucigalpa : Guaymuras. (*Cuzcatlán : where the Southern sea beats*. 1987. New York : Vintage Books-Random).
2. Argueta Manlio, *Siglo de O(g)ro*, El Salvador, Consejo nacional para la cultura y el arte, 2002 : 28.

singulier, bien qu'à plusieurs reprises *Alfonso T. Duque* soit désigné à la troisième personne par le narrateur. Dans les autres épisodes, Argueta, âgé de 55 ans, raconte ses retrouvailles dans les années 1990, après la guerre civile, avec les personnes qui ont marqué son enfance et élabore une réflexion sur l'acte de remémoration ainsi que sur le rôle psychologique et social de la mémoire. L'auteur offre, selon ses propres termes, un livre qui ne se lit pas, mais se « navigue » ; une mer sur laquelle on peut voyager de vague en vague.

La réflexion d'Argueta se trouve synthétisée dans le titre *Siglo de o(g)ro*, que l'on pourrait traduire en français par *Siècle d'O(g)r(e)*, où le jeu des parenthèses permet de désigner la double réalité sur laquelle navigue le narrateur. Les années de l'enfance, marquées par la précarité économique et les récits effrayants propagés par les femmes, renvoient au temps des ogres, mais cette époque durant laquelle Argueta enfant n'a « jamais eu conscience des désavantages d'être pauvre » constitue également une « expérience irremplaçable » qui renvoie à un âge d'or[3].

L'objectif de ce texte est de montrer que les multiples expériences vécues par *Alfonso T. Duque* sont associées dans le récit d'Argueta à différents types de contrainte. La plume du romancier fait sentir au lecteur la contrainte parfois sous ses aspects les moins typiques. Cela ouvre l'horizon de réflexions concernant la violence, concernant les formes variées et spécifiques que celle-ci peut prendre. L'objectif est aussi de montrer comment ces expériences contraignantes sont accompagnées d'un imaginaire politique au départ fort rigide, dont les zones d'ambiguïté se révèlent par la suite à travers des *écarts d'expression*, lorsque l'effet du discours s'écarte du propos. Ces ambiguïtés invitent à réfléchir la violence sous un autre angle ; elles montrent le dédoublement des critères d'appréciation dans la relation à celui ou celle considéré *a priori* comme violent.

Quatre figures saillantes de la contrainte : des soldats à la culture orale

Les souvenirs les plus marquants d'Argueta, et les expériences vécues au présent par *Alfonso T. Duque*, sont généralement en lien, plus ou moins direct, avec l'idée de contrainte. Les multiples expériences, racontées au passé comme au présent, peuvent être regroupées sous quatre idéaux-types, que nous appellerons ici « figures saillantes de la contrainte ».

3. *Ibid.* : 336, 350.

Chaque idéal-type est en effet représenté, symbolisé par une figure : l'image du soldat, l'image de la pauvreté économique, celle du machisme et finalement celle de la culture orale.

Affirmer que plusieurs moments de l'histoire racontée sont liés à la contrainte, ou encore dire qu'il y a un renvoi entre ces moments et le fait de la contrainte, ne signifie pas qu'Argueta qualifie explicitement de contraignants les souvenirs dont il est question. Toutefois, à travers le lexique employé, les images mobilisées, les accents du récit, l'esthétique de l'expression, il se dégage de la lecture du texte une ambiance, une atmosphère, une humeur particulière. Celle-ci cerne *Alfonso T. Duque*, qui se sent acculé au mur, limité, et s'avère alors contraint de faire quelque chose. Les souvenirs sont pénibles, ils font surgir chez le personnage principal colère, rage, tristesse, frustration, peur. Au fur et à mesure que l'histoire avance, les expériences se cristallisent dans ce qui a été désigné plus haut comme des figures de la contrainte à partir desquelles seront appréhendées les expériences à venir.

La première figure qui émerge du roman est, on ne s'en étonnera guère, la contrainte militaire. Un face à face fortuit avec des soldats dans les rues de San Miguel est pour *Alfonso T. Duque* source de peur et de rage. Les hommes en uniforme lui donnent des ordres sans explication. Cette première figure de la contrainte est caractérisée par l'arbitraire (devoir quitter le stade de foot sur le champ, devoir exécuter des pompes jusqu'à épuisement, devoir couper les arbres de la cour)[4], par la frustration que celui-ci engendre et par le mutisme dans lequel cette frustration doit être tenue. Car la colère de l'enfant est d'autant plus mordante qu'elle doit être tue. Le cas échéant, le caractère arbitraire des ordres augmentant, ces moments sont ressentis comme source d'« injustice » et d'« humiliation » par le narrateur[5].

La deuxième figure prépondérante est celle de la contrainte économique. Est vécu comme contraignant le fait de devoir se lever à quatre heures du matin pour aller vendre au village voisin les vêtements confectionnés par la mère ; de ne pas pouvoir boire de ce lait si coûteux qu'il est réservé aux filles pour les préparer à la maternité, etc.[6]. Cette deuxième figure de la contrainte est, pour sa part, caractérisée par la privation (privation de sommeil, privation de lait, privation de la joie pour les femmes qui voient mourir leurs enfants des suites de la malnutrition, privation de l'harmonie lorsque ces mêmes femmes se reprochent entre elles d'avoir trop d'enfants). L'effet immédiat de toutes ces privations est

4. *Ibid.* : 258.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.* : 17-19, 72, 219.

la douleur. Cependant, l'objectif d'Argueta étant de montrer le caractère fort précieux de son univers d'enfance, les souvenirs de privation seront fréquemment contrebalancés par « le bon côté » des choses. L'enfant, qui doit se lever à l'aube pour aller chercher le lait dont il sera privé, voit sa récompense lorsqu'il se régale de la crème qui surnage sur le dessus du baril, laissant ensuite aux filles le précieux lait. Si Argueta narrateur affirme en toutes lettres ne jamais avoir souffert de ces « limitations », comme il les nomme, les récits d'*Alfonso T. Duque* vacillent ainsi plutôt entre l'incompréhension des injustices et le plaisir de tourner le dos à la carence en allant observer des batailles entre fourmis.

Une troisième figure de la contrainte se dessine avec clarté. Elle repose sur le lien, le renvoi explicite cette fois, qu'*Alfonso T. Duque* tout comme Argueta font entre machisme et contrainte[7]. La contrainte est ici l'impossibilité d'agir selon des principes qui ne cadrent pas avec les canons du machisme. Est vécu comme contraignant par *Alfonso T. Duque* de se retrouver dans une classe où le professeur ordonne de tasser les pupitres pour que les garçons règlent leurs différends à coups de poings et se comportent comme des hommes. Ce qui est insupportable, c'est qu'on ne peut faire autrement. Ce qui est terrifiant, c'est l'éventualité de finir par se battre devant tous comme une fille (tirer les cheveux, griffer, courir). La contrainte, ici, vieille de tous les rapports sociaux, est celle du jugement d'autrui, limitant, contraignant à l'égard du comportement à avoir, c'est la contrainte du « qu'en-dira-t-on ». Argueta introduit au fil de ces nombreux souvenirs une critique ouverte dirigée contre ce qu'il appelle le « militarisme scolaire » et la morale du « baise celui qui est en avant parce qu'en arrière ils se préparent à te baiser[8] ».

Par son caractère davantage inusité, la quatrième figure de la contrainte est sans doute la plus captivante. Elle renvoie à la contrainte immensément effective, présente au quotidien, de la culture orale populaire (les légendes, les mythes, les contes, les rumeurs que racontent sans cesse les femmes de la maison). Cette oralité apparaît contraignante principalement parce qu'elle fait peur et vise à empêcher certains actes. La peur inculquée a pour but de corriger les mauvaises habitudes ou de dissuader celui qui s'apprête à poser un geste jugé immoral – cet objectif se présente de façon implicite et s'inscrit dans la structure des énoncés[9]. Ainsi, la « *Carreta bruja* » (la charrette hantée), chargée de morts, apparaît aux gens qui se

7. *Ibid*. : 261-318.
8. «Cojan, cojan que atrás viene cogiendo ». « Si te vas a joder, al menos vos jodés al otro », *ibid*. : 249.
9. Maingueneau Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Dunod, 1997 : 79.

promènent tard le soir. La « *Ciguanaba* » (femme voluptueuse qui se transforme en méduse) séduit les hommes adultères et le « *Cipitillo* » (enfant qui se transforme en nain) charme les femmes désœuvrées. À vingt et une heures précises, la « *Gota del coral* » (goutte de venin du serpent nommé « *de Coral* ») tombe des toits sur la tête des passants qui s'attardent sur les trottoirs. La mort est fulgurante. Du dernier œuf que pondent les poules naît le « *Basilisco* », oiseau de malheur qui vous tue d'un seul regard de ses yeux rouges sang. La seule manière d'éviter sa naissance c'est de mettre à mort les vieilles poules, même si elles pondent encore et que leurs œufs rapportent de l'argent ou s'avèrent être, avec les fèves et le maïs, la seule nourriture disponible. Pour prévenir l'œuf de *Basilisco*, il faut donc être plus fort que l'avarice. Même chose avec le « *Coyota teodora* », coyote qui laisse des excréments dans votre cour si vous n'acceptez pas de lui céder pendant la nuit quelque chose à manger (que vous devez jeter le lendemain). L'avare qui refusera de laisser le butin du coyote en paiera le prix.

Si Argueta dépeint ces « ogres » avec force détails et s'applique à montrer ainsi la richesse de la culture orale salvadorienne – alliant souvent moralité chrétienne et mythes précolombiens –, il déploie toute la poésie de sa langue pour faire sentir au lecteur la peur effroyable que ces créatures infligent à tous ceux qui prêtent l'oreille aux récits populaires. On fait dans son froc, on se terre tant cette peur prend à la gorge, contraint, voire paralyse, mais, surtout, persuade de « ne pas faire ».

Certains souvenirs d'Argueta et expériences d'*Alfonso T. Duque* se situent au carrefour de la contrainte en tant que privation économique et de la contrainte en tant que peur inculquée par la culture orale en vue d'empêcher certains agissements. Les figures se superposent, se combinent. La cure antiparasites infligée annuellement aux enfants, consistant à absorber à jeun une mixture réputée purgative, est l'une des plus grandes monstruosités vécues à San Miguel dans les années 40-50. Si, à la première lecture, on sent l'odeur nauséabonde de la préparation, la pulsion de la nausée et la peur d'un mauvais résultat[10], l'analyse indique quant à elle le chevauchement de l'expérience sur deux figures de la contrainte. Elle est appréhendée simultanément avec le sentiment de privation quant aux services sanitaires de la clinique du village et avec l'angoisse des mystères nés du récit des femmes concernant le rituel de la cure.

Les quatre principales figures de la contrainte qui se construisent au fil des expériences vécues par *Alfonso T. Duque* constituent un contexte, un monde dans lequel navigue le personnage. Au sein de ce monde, l'imaginaire politique que l'enfant pose dès le début du roman joue un rôle-clé.

10. Argueta, *Siglo de O(g)ro...* : 235-238.

Cet imaginaire classe les choses, les hiérarchise, les met en ordre. Il implique une toute autre expérimentation de la contrainte : celle d'une manière spécifique de ranger les identités et d'un code de conduite réglé en fonction de cet arrangement.

L'imaginaire politique

Un ordonnancement d'identités contraignant et tangent à la violence

Le concept d'imaginaire politique désigne ici essentiellement un rangement topographique d'identités qui organise la manière de vivre et le monde ambiant. En d'autres mots, il est question, dans la manière de se considérer soi-même et de considérer les autres, d'assigner des places à chacun dans le cadre d'un ensemble, d'un tout, d'un *Un*. Par ailleurs, ce rangement topographique d'identités est tangent à la violence. Il y a un renvoi qui s'effectue entre l'idée de la fondation de la violence et celle d'une protection ou d'un combat contre celle-ci, ou encore entre l'idée de son maintien et celle d'un renvoi de la violence à l'extérieur du rangement. Pour le dire autrement, cette classification, cette catégorisation, cette topographie d'identités est dite nécessaire à la non-violence et a pour corollaire le fait que, si on ne la respecte pas, on s'expose à la violence[11]. De ce fait, si l'ordre topographique n'est pas nécessairement imposé par la violence physique, il peut par contre à tout moment y conduire ; il lui est « tangent ». Troisièmement, ce rangement d'identités a un effet contraignant.

Le quatrième point est sans doute la pièce maîtresse de cette réflexion. Une des visées primordiales du concept d'« imaginaire » dans les travaux du *Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine*

11. Si l'intégration de la communauté en un tout est dans plusieurs perspectives théoriques au cœur du politique, la constitution de ce tout implique une *médiation* de la violence. Le propos de Paul Ricœur à ce sujet est à la fois méconnu et éclairant. L'intégration de la communauté, enjeu du politique, dit Paul Ricœur, se fait toujours par le pressurage des violences de chacun, se fait d'une manière ou d'une autre contre une entité *dite* violente et *ressentie* comme telle (ce qui ouvre sur le lien complexe entre langage et politique). Ainsi, la violence ne peut être considérée ni comme étant en tous points anti-politique (comme le fait Hannah Arendt), ni comme étant le point de départ naturel, dépourvu de médiation, à partir duquel la société politique se constitue (comme le fait Hobbes). Voir, entre autres, Ricœur Paul, « Violence et langage », *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999 : 135.

est de désigner l'effet de déplacement, voire de suspension, que certaines pratiques ont sur le sens donné aux choses ; un effet, déstabilisant pour la manière de vivre, pour la manière de médiatiser le vécu. En accord avec cette destination du mot imaginaire, la formulation « imaginaire politique » implique dans ce texte les *écarts entre significations et expressions*[12] qui se produisent au sein des rangements topographiques d'identités contraignants et tangents à la violence. L'étude de ces écarts montre des zones d'ambiguïté, de tension, de flou dans les principes d'ordre structurants.

Un écart entre signification et expression implique une inadéquation entre ce qui est affirmé (le contenu propositionnel) et la manière de l'affirmer (la forme de l'affirmation). Prenons d'abord un exemple parfaitement contraire à cette *in*adéquation, pour mieux la cerner par la suite. L'esthétique des mots et des images littéraires dans les textes philosophiques de Nietszche, dit Gaston Bachelard, sont symétriques de ses idées, de son propos conceptuel. Les images où le lourd est transformé en léger par l'ascension et la hauteur (l'aigle en vol, le soleil levant, l'arbre à la cime de la montagne) tout comme l'écriture aphoristique (exigeant que le lecteur effectue sur le champ un exercice d'interprétation, d'évaluation) sont des « formes d'expression » qui invitent à la réévaluation des valeurs, qui *en donnent le goût*[13]. Un écart entre signification et expression implique précisément le contraire, c'est-à-dire une asymétrie entre les phénomènes apparents qui manifestent un propos et le propos lui-même. Un écart entre signification et expression se produit au moment où l'humeur, l'ambiance, l'*ethos* suscités par les formes d'expression (par les mots prononcés, par la gestuelle adoptée, par l'intonation, par les indices illocutoires, par les figures de style) donnent envie d'autre chose, *autre* par rapport à ce qui est formulé en termes propositionnels. L'analyse de ces écarts dévoile des zones particulières faites de double sens, de contradiction, d'ambiguïté concernant les axes de distinction ou critères de discernement à partir desquels le monde est vécu et partiellement organisé.

Alfonso T. Duque pose dès le début du livre, alors qu'il décrit son environnement géographique, les lignes directrices d'un ordonnancement d'identités. Les identités et l'ordre de rangement qui interpellent l'enfant ne relèvent pas de catégories comme celles de « riches » et de « pauvres », de « dominants » et de « dominés », comme la situation socio-économique

12. Molina Vanessa, « Imaginaire : signification, expression, transformation », *Entre sens et expression. Le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau*, mémoire de maîtrise, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 2007.
13. Bachelard Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943 : 166-172.

du « personnage » et la position politique avérée d'Argueta pourraient le laisser entendre. *Alfonso T. Duque* est quotidiennement confronté à de tout autres dénominations, trois entités bien distinctes qui ensemble forment un tout : les vivants, les morts-morts et les morts-vivants.

L'articulation de ces catégories surgit lorsque *Alfonso T. Duque* raconte que sa maison (partagée avec d'autres familles) se trouve au carrefour du cimetière, de la morgue et du pavillon de l'hôpital public réservé aux tuberculeux. Les morts-morts se trouvent au cimetière et il faut leur témoigner du respect. Les vivants, aux yeux de l'enfant, sont caractérisés par le fait de « parler ». Les morts-vivants sont ceux enfermés dans le pavillon des tuberculeux ou ceux qui devraient y être mais sont dans la rue. Il faut les craindre car, au dire de la grand-mère, on est contaminé par la tuberculose du simple fait de les regarder ou d'essayer de parler avec eux[14]. La crainte vis-à-vis de ce « type » de gens est schématiquement similaire à la peur des monstres inculquée par la culture orale. Elle provient des mêmes énoncés courts liant l'entrave d'une consigne (*ne pas* parler avec les malades ou *ne pas* rentrer tard le soir) et l'imminence d'un danger. La figure des tuberculeux est ainsi fort similaire, dans sa constitution et son effet, à celles du *Cipitillo* ou de la *Ciguanaba*, selon les mots mêmes d'Argueta : « Las hadas y los ogros que conoci eran para mi como los fantasmas que conoci a los tres años en el hospital de tuberculosos[15] ». (« Les fées et les ogres que j'ai connus étaient pour moi comme les fantômes que j'ai vus à trois ans dans l'hôpital de tuberculeux »).

Le danger de mort associé aux tuberculeux (selon ce que raconte la grand-mère) donne au rangement des identités vivants/morts-morts/morts-vivants sa tangence à la violence. Il faut enfermer les morts-vivants, par la force si nécessaire, et les éviter si l'on veut rester vivant. L'articulation des identités est légitimée en fonction du danger de violence qu'apporte l'une d'elles. Ne pas respecter cette articulation, la transgresser, c'est s'exposer à cette violence.

Alfonso T. Duque formule explicitement que cette manière de diviser les gens lui déplaît. Plus que son appartenance aux vivants, ce sont les consignes du comportement à avoir avec les morts-vivants qui semblent le plus indisposer le garçon. Il refuse ouvertement cette contrainte, et ceci très tôt dans l'histoire. C'est en parlant de Rosita, sa voisine, fée réelle, que l'enfant réfute et désamorce les distinctions. Il supprime la différence entre morts-vivants et vivants, à contre-courant des ordres venant de la grand-mère.

---

14. Argueta, *Siglo de O(g)ro*... : 14, 24.
15. *Ibid*. : 23.

« *Angel niña, contrastaba su imagen con los tuberculosos que eran medio vivos o medio muertos, no se sabe ; Rosita era llena de gracia como el avemaría. No sé si llegó del aire, pero era signo de vida a diferencia con los fantasmas que veía en la casona de ventanas tétricas, que me daba el conocimiento de la desnutrición y del hambre reflejada en los ojos ajenos. Me llamaba la atención que en las calles había visto seres semejantes y que quízas debían estar encerrados, ¿por qué tenerles miedo? Desde entonces, pese a la educacion familiar, ningún fantasma me atemorizaría y vería a los seres murientes como personas a quienes debía interpretar su idioma de pobrezas*[16] ».

(« fillette ange, son image contrastait avec celle des tuberculeux mi-vivants mi-morts, personne ne le savait ; Rosita était pleine de grâce comme l'Ave Maria. Je ne sais si elle arrivait de l'air, mais elle était signe de vie, à l'opposé des fantômes que je voyais dans le pavillon aux fenêtres glauques, qui me faisaient connaître la malnutrition et la faim réfléchies dans les yeux d'autrui. Mon attention était attirée par les êtres similaires que j'avais vus dans les rues et qui peut-être devaient êtres enfermés. Pourquoi les craindre ? Dès lors, malgré l'éducation familiale aucun fantôme ne m'apeurerait et je voyais les êtres mourants comme des personnes dont je devais apprendre le langage de pauvreté »).

En reconfigurant la topographie, en remplaçant le principe de rangement établi par un autre principe – qui élimine l'une des catégories (celle des morts-vivants remplacée par celle des mourants faisant encore partie de la catégorie des vivants) – l'enfant pose une violence *fondatrice*, dans les termes de la problématique initiale qui guide la réflexion de ce livre, concernant les différentes formes de violence et leur rôle au sein du politique. *Alfonso T. Duque* refonde le principe de rangement en le remplaçant par une autre logique. L'abus nécessaire à cette refondation est celui de la désobéissance, en toute connaissance de cause. On étire l'« autonomie » de pensée et d'action autorisée par la grand-mère, jusqu'à refonder le rangement et les consignes établis. L'écart entre signification et expression sur lequel se concentre le présent texte concerne précisément ce principe refondé de rangement des identités.

16. *Ibid*.

L'écart d'expression au moment de raconter le plaisir des batailles entre fourmis

Chercher un écart entre signification et expression, rappelons-le, implique au premier chef de chercher un *ethos,* produit non pas tant par ce qui est dit que par la manière de dire, un ethos qui s'écarte, qui se pose en inadéquation, en asymétrie par rapport aux axes de distinction ou aux critères de discernement les plus marquants pour la manière de vivre les choses.

Pour cerner les humeurs, les ambiances issues des formes d'expression déployées dans *Siglo de O(g)ro,* il est fait appel ici à des outils développés par l'analyse du discours littéraire. Les typologies esquissées par cette perspective analytique, concernant les structures temporelles et spatiales du récit par exemple, offrent une certaine systématicité pour qualifier les différentes dispositions d'affects qui se dégagent de l'histoire racontée. L'analyse du discours littéraire tend à poser des balises pour cerner les ambiances particulières produites par le texte et pour détecter les structures narratives derrière les effets ou les formes d'expression langagière qui les produisent.

La marque discursive qui permet de saisir un écart d'expression majeur à l'égard de l'ordonnancement d'identités refondé par *Alfonso T. Duque* relève de la structure temporelle du récit d'Argueta. Elle consiste en une *narration singulative multiple*. Le récit singulatif multiple consiste à raconter quelque chose sans le comprimer, c'est-à-dire le même nombre de fois que la chose s'est produite. On le dit « singulatif » car le rapport entre histoire et récit est de un pour un. Ce type de récit, affirme Gabrielle Goudreau en s'appuyant sur Gérard Genette, dont l'œuvre a marqué la théorie et la critique littéraire à partir des années 1960, consiste par exemple à dire « lundi nous avons mangé des fèves au lard, mardi nous avons mangé des fèves au lard, mercredi nous avons mangé des fèves au lard ». Répétitif, il est peu usité et « risque de déboucher sur une redondance certaine si les circonstances de son occurrence ne justifient pas un tel procédé. Il servira le plus souvent à faire passer un message précis, à exprimer certaines émotions : surprise, dégoût, lassitude, exaspération [...][17] ».

Argueta fait une narration singulative multiple dans la mesure où une dizaine d'épisodes de *Siglo de O(g)ro* racontent, à la première personne, les excursions de *Alfonso T. Duque* dans la cour familiale consacrées à l'observation de batailles entre fourmis. Chaque récit raconte une

17. Gourdeau Gabrielle, *Analyse du dicours narratif*, Boucherville, Gaëtan Morin, 1993 : 29.

excursion, l'enfant donne l'impression de raconter l'aventure le même nombre de fois que la situation s'est produite. Aucune ellipse, aucune contraction, c'est du « un pour un » entre récit et histoire. Lors de ces narrations « peu usitées », l'attention du gamin se porte tout entière sur les fourmis, rangées selon des catégories différentes. Il y a les fourmis léonnes carnivores qui, avec leur corps de cochon et leurs pinces de crabe, ressemblent à des tanks de guerre. Il y a les fourmis brunes, les fourmis rouges, les fourmis guerrières, les fourmis *acarreadoras* (porteuses), les fourmis *marabuntas* (envahisseuses en foule) qui rasent tout sur leur passage. On sent très vivement le parallèle entre, d'une part, la triade vivants/morts-morts/morts-vivants et, d'autre part, la catégorisation qui est faite entre les différentes espèces de fourmis. Ce lien repose sur le fait que les fourmis attaquées par la catégorie des léonnes sont soit immédiatement tuées, soit laissées *à moitié mortes*. Le parallèle entre humains et fourmis est explicité par Argueta lorsque celui-ci spécifie, au cours d'une digression, que le mot « mara » par lequel sont désignés dans le parler ordinaire salvadorien les groupements de gens dans les espaces publics, les masses populaires ou encore, plus récemment, les bandes de rue criminalisées, vient précisément du « mode d'invasion » des fourmis *marabuntas*. Ce sont ces dévoreuses de la forêt brésilienne qui ont inspiré un film avec Charlton Heston, ajoute Argueta, un film « que tout le monde a vu[18] ».

Dans chaque récit singulatif d'une observation de bataille entre fourmis, *Alfonso T. Duque* signale ce qu'il aime observer. Il adore voir les léonnes préparer leurs pièges de poussière. Quand les autres fourmis tardent trop à s'y rendre, il les y pousse lui-même avec ses propres doigts. Il raffole de les voir titubantes, comme somnambules, ralentissant progressivement après avoir été piquées. Puis, surtout, confie-t-il,

> « *pienso que algun dia la hormiga va a hacer uso de algun recurso especial y desquitarse de los tanques de guerra carnivoros. Claro, nunca sucedera. Pareceria que los tanques de guerra son invencibles*[19] ». (« Je pense qu'un jour la fourmi fera appel à un recours spécial et se vengera des tanks de guerre carnivores. Bien sûr, ça n'arrivera jamais. Il paraît que les tanks de guerre sont invincibles »).

L'effet produit par les passages singulatifs multiples s'écarte de l'ordonnancement d'identités refondé par l'enfant dans la mesure où tout est en place pour que le lecteur partage avec le narrateur une passion

18. Argueta, *Siglo de O(g)ro...* : 65.
19. *Ibid.* : 77.

détaillée pour les fourmis somnambules, entité que l'on peut mettre en parallèle avec les morts-vivants. Il y a écart, inadéquation, asymétrie entre l'ordonnancement refondé et l'expression de ces récits parce que la valeur modale de l'intérêt est attribuée à une catégorie n'étant plus censée exister ; ce qui passionne, c'est un critère de distinction explicitement rejeté par *Alfonso T. Duque*, celui qui fait des morts-vivants une catégorie à part.

Comment peut-on interpréter cet écart et qu'enseigne-t-il ? La question exige d'abord d'explorer plus à fond l'*ethos* qui se dégage de ces extraits. Ce n'est pas l'*exaspération* que produit la répétition, ni le dégoût comme dans le cas du « lundi nous avons mangé des fèves au lard, mardi nous avons mangé des fèves au lard... » évoqué par Gourdeau, mais bien la *fascination*, la vivacité de l'intérêt, voire l'obsession du narrateur qui est partagée. L'écart entre le rangement d'identités refondé par *Alfonso T. Duque* et les expressions qui donnent corps à son intérêt pour les batailles de fourmis témoigne du fait que la catégorie morts-vivants (à laquelle participent les fourmis somnambules), rejetée depuis la (re)fondation du principe de rangement imposé par l'éducation familiale, exerce tout de même un pouvoir d'attraction très fort. C'est cette ambiguïté, ce glissement, cette zone de flou et de superposition, que l'écart d'expression fait apparaître.

Regarder les fourmis mi-mortes, mi-vivantes, c'est une « aventure » qui sort de l'ordinaire, qui chasse l'ennui. C'est un « trésor » investi de valeur d'amusement, comme le sont, aux yeux d'*Alfonso T. Duque*, une bille, une collection de bouchons de bière, une pierre trouvée par terre d'une forme ou d'une couleur singulière. La catégorie des morts-vivants est tout simplement amusante, attrayante ; elle fait rêver, elle fait passer le temps. Il y a lieu de remarquer un écart entre cette ambiance de diversion et le propos par lequel *Alfonso T. Duque* refuse le rangement d'identités et les consignes de comportement que lui inculque sa grand-mère. Il refuse de discriminer certaines gens en les classifiant dans une catégorie identitaire à part et affirme qu'il faut apprendre à communiquer avec eux, apprendre à « interpréter leur langage ». La manière de rendre compte de l'observation des batailles entre fourmis témoigne d'un double rapport, d'une ambiguïté, d'une tension à l'égard de cette catégorie à part. L'interaction avec les morts-vivants est tiraillée entre le rejet de la catégorie elle-même, parce qu'elle nous coupe de l'autre, et le sentiment d'une expérience merveilleuse, irremplaçable, parce qu'elle divertit, parce qu'elle est, littéralement, extraordinaire.

Conclusion

Ce que l'analyse de *Siglo de O(g)ro* déployée dans ce texte vise à souligner, ce n'est pas simplement que le rapport à la catégorie mort-vivant, à la catégorie à part, y est *ambigu* pour le personnage principal. Signaler la polysémie de la composition des représentations et des normes sociales, et par conséquent l'existence d'un espace de « jeu », met certes le doigt sur une problématique riche mais sans pour autant l'approfondir. Il s'agit là d'un thème amplement abordé par la psychanalyse et la notion de surdétermination, par l'anthropologie et les études du mythe, par la théorie littéraire et les études du trope, voire par la *Poétique* et la *Rhétorique* d'Aristote. L'apport de l'analyse déployée dans ce texte se situe sur un autre plan. Ce qu'elle montre, c'est davantage la *modalité* concrète de l'ambiguïté, la *forme* spécifique de la tension. Elle montre la texture que prend la superposition des points de repère au moment d'apprécier une entité perçue d'emblée comme étant à proscrire.

À partir du mode d'ambiguïté particulier contenu dans *Siglo de O(g)ro*, il est possible de questionner les rapports entretenus dans la société salvadorienne contemporaine à l'égard des entités réputées les plus violentes. Ce texte ne peut ici approfondir ce questionnement. Il s'autorise simplement à proposer des hypothèses qu'une étude ample et rigoureuse du parler ordinaire pourrait réfuter ou étayer.

Le roman de Manlio Argueta offre diverses pistes qui révèlent sa référence. Tout texte dit quelque chose à quelqu'un et il le dit *à propos de quelque chose* qui est dans le monde. C'est cela sa référence, par laquelle le texte se transcende lui-même[20]. La référence du roman autobiographique d'Argueta n'est ni l'expérimentation, ni la croissance d'*Alfonso T. Duque* mais bien l'impact de la narration (les comptes, les légendes, les mythes transmis oralement, les bandes dessinées, les coupures de journaux, les films, la manière de narrer l'histoire collective) sur les relations sociales, sur l'imagination. Cette narrativité participe de nos conceptions, parfois même sans qu'on s'en aperçoive. Elle éclaire la provenance d'expressions familières, quotidiennes, déterminantes, dont l'origine pourtant échappe. C'est un tel éclairage qu'Argueta jette sur la formulation vernaculaire « mara », passée depuis quelques années du pur langage populaire au vocabulaire usuel des médias et des déclarations politiques officielles. La *mara*, qui provient des fourmis *marabuntas* et du film « que tous ont vu », est aussi l'une des entités les plus craintes dans le Salvador actuel.

20. Ricœur Paul, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

La couverture médiatique contemporaine au Salvador tout comme les discours officiels d'élus et les politiques publiques adoptées depuis les dernières années[21] donnent une place de choix à l'entité « *marero* », soit à celui qui fait partie des bandes de rue criminalisées. Le prototype du « *marero* », c'est le jeune homme de moins de trente ans, immigré illégalement au sud des États-Unis durant la guerre civile, alors qu'il était mineur, puis expulsé vers San Salvador à la fin du conflit armé du fait de son casier judiciaire lourdement chargé. Il est massivement tatoué, ce qui lui donne une allure tribale, et dispose d'un code de signes, d'une gestuelle, pour communiquer avec les autres membres de la bande sans parler. La *mara* la plus active au Salvador, et aujourd'hui implantée dans plusieurs pays d'Amérique latine, est la MS13, soit « *Mara Salvatrucha* 13 ». *Salvatrucha* est une manière familière de désigner le Salvadorien et le chiffre 13 vient, selon les interprétations, de la troisième lettre de l'alphabet (m) ou du fait que la *mara* a vu le jour sur la 13e avenue à Los Angeles. La MS13 est connue pour contrôler le trafic de drogue et d'armes, la prostitution, le taxage des autobus municipaux et de l'ensemble de certains quartiers, voire départements du pays. Il va sans dire que l'entité *marero* est réputée violente[22].

Selon les enquêtes de terrain menées par le GRIPAL en 2006-2007 au Salvador, autant les habitants de quartiers paupérisés que les gens de la classe moyenne invoquent avec récurrence l'entité « *marero* » lorsqu'ils racontent leur quotidien ou font le récit des temps actuels. Certes, les deux groupes sociaux ne partagent pas la *même* paranoïa de l'agression perpétrée par le *marero*. On peut toutefois émettre l'hypothèse que cette entité récurrente sous-tend des rangements d'identités, qu'elle constitue pour certains ordonnancements la tangence à la violence qui les supporte. L'étude du rapport au *marero* et de ses multiples embranchements peut tirer profit du mode précis d'ambiguïté dégagé par l'analyse littéraire de *Siglo de O(g)ro*. On se demandera alors tout simplement si le *marero* que l'on craint – sans doute avec raison – n'est pas aussi celui qui fascine, qui offre « quelque chose à raconter », qui attire l'attention et, enfin, chasse l'ennui. La catégorie du *marero*, comme la catégorie du mort-vivant relayée par celle des fourmis somnambules, est d'emblée à proscrire. Mais n'est-elle pas aussi, comme à contre-courant des plus profondes

21. Notamment le plan *Mano Dura* (main de fer) de gestion de la sécurité publique adopté par le président Francisco Flores en 2004, et le plan *Super Mano Dura* (super main de fer), l'une des plus importantes promesses électorales de son successeur Antonio Saca.
22. Elle l'est au Salvador et à l'étranger, comme l'attestent les multiples articles et reportages parus à son sujet. Parmi les plus récents, voir « Le gang qui terrorise Los Angeles », *Le Figaro*, 15 octobre 2007.

convictions, un centre d'attraction ? Peut-on présumer l'existence d'un double rapport, d'un dédoublement dans ce que le *marero* suscite comme *ethos* ? Peur et excitation. Contrainte et émerveillement. La *mara* attire ; elle est effectivement la plus incroyable *catégorie de gens*, reconnue comme telle par les discours ambiants.

22

La violence de la misère urbaine dans *La Villa*, de César Aira

Viviana FRIDMAN*

Introduction

La littérature de fiction sur la misère urbaine est chargée de clichés, de stéréotypes, de lieux communs sur les espaces sociaux et les personnes qui les habitent. Les histoires de migrations désespérées, de drogue, d'alcool, de prostitution, de l'éternel problème des moyens pour assurer la subsistance des familles et de la reproduction implacable d'un univers sordide et sans espoir sont quelques-uns des noyaux sémantiques qui construisent la représentation de ces espaces.

Y a-t-il autre chose ? Le travail que nous proposons de faire ici consiste à montrer comment la littérature, même quand elle n'échappe pas à l'inscription massive du sens commun sur la misère des villes, est capable également d'interroger, d'ironiser et de mettre à distance ces ensembles de représentations figées.

Pour ce faire, cet article examine le roman de César Aira (écrivain argentin contemporain consacré par la critique) *La Villa*[1], traduit de l'espagnol comme *Le Manège*, par Michel Lafon[2].

---

* Département de Science politique, Université du Québec à Montréal.

1. Aira César, *La Villa*, Buenos Aires, Emecé, 2006 (2001).
2. Paris, André Dimanche, 2003.

Le Manège a pour personnage principal un jeune de vingt ans appartenant à la classe moyenne, Maxi, qui commence, presque par inadvertance, à aider tous les soirs les *cartoneros* (cartonniers), ces individus qui, en Argentine, depuis les dernières quinze années, sortent avec leur famille à la fin de chaque journée pour fouiller les ordures ménagères en vue de trouver des cartons, des papiers ou tous autres objets qui puissent être vendus pour quelques sous.

À travers la lecture du livre d'Aira, nous pouvons déceler trois axes sociogrammatiques, ces ensembles flous, instables et conflictuels de représentations qui structurent le discours social d'une certaine époque. Ils se dessinent autour de la misère urbaine : 1) les *cartoneros* ; 2) le bidonville ; 3) la drogue.

Les *cartoneros* n'ont pas de visage ni d'identité. Ils n'apparaissent pas dans le roman comme des personnages individualisés, ils n'ont pas de noms, ils ne construisent pas de relations stables avec le personnage principal. En même temps, ils sont, en tant que groupe social, une constituante fondamentale du livre. Le bidonville qui héberge les *cartoneros* et d'autres populations marginales est un lieu mystérieux et fascinant aux yeux du jeune protagoniste. Le chaos et un certain ordre des choses s'y superposent. La lumière constitue un fil conducteur de la narration et une clé de voûte de l'énigme qui traverse le roman. Le bidonville et la lumière constituent le cadre du dénouement de la trame narrative qui tourne autour de la drogue : espace par excellence du crime organisé et enjeu ultime du mystère du roman.

Les *cartoneros*

Les *cartoneros* sont définis dans le roman d'Aira comme des marginaux qui ramassent tout ce qui peut être vendu comme recyclage, mais il met l'accent sur leur statut ambigu de travailleurs autonomes et de misérables de la rue :

> « Les appeler "*cartoneros*" impliquait d'utiliser un euphémisme que tout le monde avait adopté et qui permettait aux gens de se comprendre (même si on pouvait entendre également le nom plus brutal de "*cirujas*"). En réalité, le carton, ou le papier en général, était seulement l'une de leurs spécialités parmi d'autres comme la vitre, les cannettes, le bois, et plus encore, [car] où il y a nécessité il

> n'y a pas de spécialisation. Le but étant de survivre, ils ne rejetaient rien, même pas les restes de nourriture qu'ils trouvaient dans le fond des sacs. Après tout, il se pouvait bien que ces aliments marginaux ou en mauvais état aient été le véritable objectif de leur labeur, et tout le reste, carton, vitre, bois ou canette, l'excuse honorable[3] ».

Ce statut d'ambiguïté s'explique parce que, en tant que groupe social, les *cartoneros* constituent un véritable moteur économique dans la société : ils génèrent dans leur ensemble des revenus annuels d'environ 170 millions de dollars par an. Cependant, de ce capital, ils ne touchent que16 % (ce qui représente en moyenne 21 $US par semaine et par famille)[4], ce qui plonge les individus qui constituent ce groupe social dans la misère[5].

Aira met l'accent sur l'intégration très rapide de la figure des *cartoneros* dans l'imaginaire urbain de Buenos Aires. En effet, malgré le caractère relativement récent de ce personnage marginal dans le visage de l'Argentine contemporaine, en l'espace de quelques années seulement il est devenu un personnage si habituel du paysage de la misère qu'il passe désormais presque inaperçu :

> « La profession de *cartonero* ou *ciruja* était apparue tranquillement dans la société au cours des derniers dix ou quinze ans. Désormais, elle n'attirait plus l'attention. Les *cartoneros* étaient devenus invisibles, parce qu'ils bougeaient avec discrétion, la nuit (et seulement pendant un bref

3. Aira, *La Villa…* : 6. « *Llamarlos "cartoneros" era hacer uso de un eufemismo, que todo el mundo había adoptado y servía al propósito de entenderse (aunque también se entendía el nombre más brutal de "cirujas"). En realidad, el cartón, o el papel en general, era sólo una de sus especialidades. Otras eran el vidrio, las latitas, la madera, u de hecho donde hay necesidad no hay especialización. Salían a rebuscárselas, y no le hacían ascos a nada, ni siquiera a los restos de comida que encontraban en el fondo de las bolsas. Al fin de cuentas, bien podía ser que esos alimentos marginales o en mal estado fueran el verdadero objetivo de sus trabajos, y todo lo demás, cartón, vidrio, madera o lata, la excusa honorable* ».
4. Portal del Barrio de Belgrano sobre los cartoneros ; <http://www.mibelgrano.com.ar/cartoneros>.
5. Selon une recherche menée conjointement par le bureau régional de l'OIM à Buenos Aires et l'UNICEF entre octobre 2004 et mars 2005 dans la ville de Buenos Aires, circonscription de Moreno (banlieue de Buenos Aires) et Posadas (capital de la province de Misiones), les conditions de vie sont d'autant plus misérables que presque la moitié des *cartoneros* sont des enfants. Par ailleurs, 39 % appartiennent à des familles migrantes (internes et externes).

> moment), ils étaient presque furtifs, et surtout parce qu'ils occupaient un pan de la vie que les gens en général préfèraient ignorer[6] ».

Cette représentation des *cartoneros* est cohérente avec le traitement esthétique qu'ils reçoivent dans le roman. Omniprésents dans le récit, ils n'ont toutefois jamais de nom. En ce sens, ils ne sont pas traités en tant qu'individus, mais plutôt comme groupe social.

Les *cartoneros* représentent un phénomène social qui émerge en particulier pendant les années 1990. Ils sont le produit d'une croissance accélérée de la pauvreté dans l'Argentine des trois dernières décennies. Si la figure du « ciruja », ramasseur illégal des déchets urbains, date du XIXe siècle et résulte du processus d'industrialisation de la ville, elle reste tout à fait marginale jusque dans les années 1990[7]. Selon une étude réalisée par l'Université General Sarmiento en 1999, on estimait à l'époque le nombre de *cartoneros* pour la ville de Buenos Aires et ses banlieues autour de 100 000[8].

Pour donner une idée de l'importance de la croissance du nombre des personnes occupées à de telles activités économiques après la crise, il est pertinent de mentionner que, vers la fin des années 1990, la compagnie de transport dut ajouter des wagons spéciaux aux trains et des horaires supplémentaires pour répondre aux besoins de ces milliers des personnes qui se déplaçaient chaque soir. En avril 2003, la municipalité de Buenos Aires adopte la loi 992 pour « promouvoir la récupération des matériaux recyclables et réutilisables et convertir cette tâche – et ceux qui l'exercent – dans une branche du service publique et de l'hygiène urbaine[9] ». En juillet

---

6. Aria, *La Villa…* : 10. « *La profesión de cartonero o ciruja se había venido instalando en la sociedad durante los últimos diez o quince años. A esta altura, ya no llamaba la atención. Se habían hecho invisibles, por que se movían con discreción, casi furtivos, de noche (y sólo durante un rato), y sobre todo porque se abrigaban en un pliegue de la vida que en general la gente prefiere no ver* ».
7. Schamber Pablo J., Suarez Francisco M., « El cirujeo y la gestión de los recursos. Un acercamiento exploratorio sobre el circuito informal del reciclaje en el conourbano bonaerense », *Realidad Económica*, n° 190, ago. 16 - sept. 30, 2002 : 70-91.
8. Suarez Francisco M., *Actores sociales de la gestión de residuos sólidos de los municipios de Malvinas Argentinas y José C. Paz*, thèse de maîtrise, Universidad General Sarmiento, 2001. Cité dans Reynalds Cristina, « De cartoneros a recuperadores urbanos », in González Bombal Inés (coord.), *Respuestas de la sociedad civil a la emergencia social*, Buenos Aires, CEDES, 2002. <http://www.lasociedadcivil.org/uploads/ciberteca/reynals.pdf>.
9. « *…promover la recuperación de materiales reciclables y reutilizables, convirtiendo a esta tarea -y a quienes se encargan de ella- en parte del servicio público de higiene urbana* ». Verna Gérard, *Reglamentación del trabajo de cartoneros*, 2006. <http://www.fsa.ulaval.ca/personnel/vernag/EH/F/noir/informel.html>.

2005, le ministère de la Production du gouvernement de la Province de Buenos Aires lance le programme de travail et de recyclage « *Sin Desperdicio* » (sans gaspillage), qui a comme objectif « l'inclusion sociale et du travail, ainsi que la régularisation des travailleurs du recyclage (les cartonniers) et le renforcement également des coopératives de travail ainsi que la sensibilisation de la population de la communauté aux aspects liés à la gestion des déchets[10] ».

On peut mesurer à quel point le phénomène social des *cartoneros* fait aujourd'hui partie de l'imaginaire de la marginalité en Argentine dans la réalisation d'un téléroman qui traite directement de cette question et dont la protagoniste est une *cartonera*. Le téléroman, *Collar de esmeraldas* (Le collier d'émeraudes), a été diffusé à l'écran en 2006 dans un horaire de grande écoute le soir par le poste 13 (l'un des principaux du réseau). Malgré la critique négative du public et la trame fort stéréotypée, ce téléroman réussit à dresser un portrait passablement adéquat de la figure du pauvre et des nouvelles hiérarchies de classes qui se dessinent dans la société actuelle[11].

Aira joue ainsi sur les images contradictoires autour des *cartoneros* : ils sont des travailleurs autonomes (des « professionnels » du recyclage qui génèrent un mouvement économique considérable), mais en même temps, ils sont des vagabonds qui mangent dans les poubelles. Ils sont très présents dans la ville du point de vue du nombre d'individus, mais ils sont complètement invisibles. Il faut ajouter à ces oppositions que les *cartoneros* seraient également à la fois fragiles et incassables : « ces gens chétifs, mal nourris, épuisés par de longues marches, étaient durs et résistants, mais extrêmement légers[12] ».

---

10. « *...el Programa busca la inclusión social y laboral y la formalización de los trabajadores del reciclado (cartoneros) además del fortalecimiento de cooperativas de trabajo y a la concientización de la población de la comunidad en aspectos relacionados con la gestión de residuos* ». Ministerio de la Producción, *Lanzaron el programa de trabajo y reciclado* « *Sin desperdicio* », Buenos Aires, 27 de julio del 2005 ; <http://www.mp.gba.gov.ar/historial/julio.php>.
11. L'argument du téléroman se centre sur l'histoire d'amour entre Romina, la *cartonera* (rôle joué par l'actrice Carina Zampini) et Martín alias Federico (incarné par Osvaldo Laport) un architecte et décorateur célèbre en Europe qui se fait passer pour un *cartonero* pour s'approcher plus facilement de la belle Romina dans l'espoir de récupérer le collier d'émeraudes. Le script de Leonardo Bechini, qui touche également à la question autochtone, avait manifestement pour objectif de s'attaquer à des sujets sociaux plus sensibles que ceux que l'on retrouve d'habitude dans ce type d'émissions télévisuelles. Malheureusement, il semblerait que le téléroman n'arrive pas relever le défi.
12. Aira, *La Villa*... : 11. « *Esa gente enclenque, mal alimentada, consumida por sus largas marchas, era dura y resistente, pero livianísima* ».

Ces représentations ambiguës, qui se déploient sous une forme quasi oxymorique, dans un style propre à ce que l'on appelle les sociogrammes (ces points nodaux cristallisés du discours social), peuvent être interprétées comme étant ce qu'André Corten classifie comme un « effet de violence » discursif de deuxième type, désigné par un « écart de l'expression par rapport à la signification[13] ». Justement, c'est dans ces écarts que l'on peut voir s'entrouvrir un espace qui pourrait aboutir à la transformation des significations qui sont fortement établies dans le discours social. Aira véhicule dans son roman des représentations des *cartoneros* qui relèvent du sens commun le plus figé, tout en introduisant des oppositions logiques qui créent un effet déstabilisateur de sens. Cet effet de violence discursive peut être perçu dans le discours social dans la mesure où les *cartoneros* seraient en quelque sorte victimes de ces flottements sémantiques qui encadrent leur statut social. Malgré les bonnes intentions d'un certain type de discours, les *cartoneros* restent prisonniers d'une représentation dominante des hiérarchies sociales. En effet, s'ils sont considérés comme des « travailleurs autonomes », la plupart du temps en vue de leur restituer une certaine dignité, cela implique implicitement qu'ils ne sont pas si démunis et qu'ils devraient être capables de se débrouiller sans l'aide de l'État. Du point de vue de la « normalité » de cette présence dans la rue, toujours dans le même sens discursif, le fait d'avoir incorporé les *cartoneros* au visage urbain implique qu'on les a acceptés comme faisant partie de la réalité sociale et économique, qu'on ne les considère plus comme des marginaux[14]. Le revers de la médaille est qu'on ne les perçoit plus et qu'on arrive à les ignorer et à ne plus s'alarmer ni être choqué par leurs piètres conditions de vie et leur pauvreté extrême. Enfin, pour boucler le cercle, les *cartoneros* seraient durs et résistants, ce qui pourrait amener l'observateur à considérer que leur situation n'est pas si désespérée qu'on pourrait le penser. Cette ambiguïté est néanmoins source de mouvement de sens et de dynamisme dans les représentations sociales des *cartoneros*.

13. Corten André, « Introduction », *supra*, p. 19 *sq*.
14. Cette perception des choses instaure une nouvelle « normalité ». On peut le penser en termes d'une violence symbolique, au sens de Bourdieu, qui fait en sorte qu'on finit par accepter un arbitraire social et culturel comme légitime et inévitable. Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

Le bidonville, ce royaume enchanté des lumières

Le bidonville constitue un élément central de ce livre et lui fournit son titre même (*La Villa*). Il faut signaler ici, avant d'entrer dans l'analyse, que le bidonville (*la villa miseria*) est un espace urbain occupé à l'origine illégalement par des populations extrêmement pauvres qui s'y sont installées dans l'intention d'y résider temporairement. Les premiers bidonvilles ont été le produit des migrations internes. Des gens originaires de la campagne arrivaient dans les villes pour alimenter le processus d'industrialisation durant les années 1930. Au cours des dernières années, en particulier après la grande crise de 2001, on a vu les bidonvilles se mutliplier. Selon le rapport de la *Defensoría de la Ciudad de Buenos Aires*, 24 nouveaux bidonvilles ont vu le jour après la crise dans le seul territoire de la capitale. Selon la *Coordinadora de Villas de la ciudad*, la population des bidonvilles quant à elle, a augmenté de 30 % : elle est passée de 110 000 à 150 000 habitants[15]. Ces nouveaux emplacements sont beaucoup plus précaires que les précédents et ce sont eux qui ont accueilli massivement la population *cartonera*, qui s'est élargie au cours des dernières années.

Aira fait ressortir les stéréotypes associés aux bidonvilles et, souvent, il met en relief le sens commun en commençant certaines des réflexions par des commentaires tels que « tout le monde le sait », etc.[16]. Ces images figées couvrent différents aspects, qui vont de la débrouillardise des gens des bidonvilles, à l'entassement urbain, en passant par la précarité des constructions, etc.[17]. L'axe structurant de la représentation du bidonville

15. Cornejo Jesús A., « En cinco años surgieron 24 nuevas villas en la Capital », *La Nación*, 9 de julio del 2006.
16. Parfois c'est dans la bouche de Maxi, le protagoniste, que l'on entend les préjugés les plus évidents sur les gens des bidonvilles : des voleurs, des sans-scrupules qui n'hésiteront pas à attaquer l'un de leurs voisins, des gens violents, etc. Enfin, le bidonville est évidement l'endroit par excellence du trafic illégal de drogues et la scène de meurtres mystérieux.
17. Le bidonville était décrit de la manière suivante : « Les rues intérieures étaient très étroites, une voiture pouvait à peine y passer, et quand il y en avait une, très vieille, rouillée, parfois sans roues ou sans vitres ou sans portes, elle les bloquait complètement. Le plus étonnant était la disposition de ces rues : elles ne partaient pas de façon perpendiculaire par rapport au bord du bidonville mais selon un angle prononcé de presque quarante-cinq degrés. Il était également étrange que ces rues fussent en ligne assez droite, malgré le caractère informel des constructions. Le bord du bidonville se courbait doucement, donnant l'impression de suivre un énorme cercle. Il était très populeux. Combien de gens pouvaient y habiter ? Des dizaines de milliers. Les rues se dessinaient à des intervalles plus ou moins réguliers, mais elles suivaient toutes un angle identique ». (...) « *Las calles interiores eran muy angostas, a duras penas podía pasar un auto, y cuando había*

est lié à la lumière et, en ce sens, une partie importante de ces images stéréotypées renvoient au piratage de l'électricité :

> « Il peut paraître étrange qu'un bidonville ait autant de lumière artificielle. Mais il y avait une explication parfaitement raisonnable. La connexion avec le réseau d'électricité était illégale ; tout le monde savait que les bidonvilles trafiquaient leur branchement sur le réseau pour avoir gratuitement l'électricité. Ainsi, puisqu'ils ne la payaient pas, ils pouvaient la gaspiller sans problèmes. Trafiquer la connexion était facile à réaliser : cependant, pour pouvoir le faire, il fallait savoir comment se brancher et comment distribuer les câbles. Or, justement, dans le bidonville abondaient les électriciens, de la même manière qu'abondaient tous les métiers, au moins dans sa face élémentaire. On pouvait quasiment dire que presque tous ses habitants étaient des "officiers basiques" de tout ; les pauvres devaient se débrouiller avec tout, ils n'avaient pas de choix. Ils n'avaient pas peur de l'électricité, comme les bourgeois, et en fait ils n'avaient pas de raisons d'en avoir peur[18] ».

Le fait de signaler que les populations marginales résidant dans le bidonville n'ont pas peur de l'électricité (à la différence des bourgeois) suggère implicitement un rapport de solidarité entre les pauvres et la lumière, rapport qui sera travaillé esthétiquement tout au long du livre.

La lumière, si déterminante dans la construction esthético-sémantique du bidonville, constitue en même temps le fil conducteur de la narration. Maxi est fasciné par le spectacle des lumières du bidonville. C'est un

---

uno, viejísimo, oxidado, a veces sin ruedas o sin vidrios o sin puertas, las obstruía por completo. Lo más extraño era la disposición de estas calles : no partían perpendiculares al borde de la villa sino en un ángulo pronunciado, de casi cuarenta y cinco grados. También era extraño que corrieran en línea bastante recta, a pesar de lo informal de las construcciones. El borde de la villa se curvaba suavemente, sugiriendo que la forma general era un enorme círculo. Era muy populosa. ¿Cuánta gente podía vivir ahí? Decenas de miles. Las calles se introducían, a intervalos más o menos regulares, pero todas las hacían en idéntico ángulo ». Aria, *La Villa*... : 29.

18. *Ibid*. : 28. « *Puede parecer extraño que una villa miseria dispusiera de tanta luz artificial. Pero tenía una explicación perfectamente razonable. La conexión con la red eléctrica era ilegal ; todos sabían que las villas se "colgaban" de la red, y tenían electricidad gratis. Al no pagarla, podían derrocharla sin problemas. Una "bajada" de un cable de alta atención es fácil de hacer : no obstante, hay que hacerlo, hay que saber cómo conectar y como distribuir. Pero justamente, en la villa abundaban los electricistas, como abundaban todos los oficios, al menos en su fase básica. Casi se podía decir que todos sus habitantes eran "oficiales básicos" de todo ; los pobres debían arreglárselas con las cosas, no tenían más remedio. No le temían a la electricidad, como los burgueses, y de hecho no tenían por qué hacerlo* ».

endroit mystérieux qui l'attire de façon irrésistible, mais qui paradoxalement le repousse également. C'est pour cette raison qu'il s'approche très lentement, sans oser entrer, allant chaque jour un peu plus loin :

> « Au fur et à mesure qu'il se rapprochait du bidonville, nuit après nuit, la lumière qu'elle dégageait se précisait davantage. Un soir, Maxi arriva enfin au point où la rue Bonorino s'élargissait. Il découvrit alors qu'il s'agissait vraiment d'une avenue, telle qu'on pouvait le lire dans les panneaux... Mais c'était seulement à cet endroit, et elle finissait là : d'un côté il y avait une rangée de maisons et de magasins, de l'autre côté il y avait la grande cour d'un vague dépotoir. En fait, l'avenue était si large et si courte qu'elle ressemblait moins à une rue qu'à une grande place carrée. Au bout, elle continuait par un chemin d'asphalte qui se perdait au loin dans un arc doux. Sur le bord de ce chemin était le bidonville, qui brillait comme une gemme allumée de l'intérieur. Le spectacle était si étrange qu'il resta immobile[19] ».

Cette perception du bidonville comme une gemme, une pierre précieuse, indique l'opposé de ce que l'on pourrait attendre d'un espace urbain précaire qui abrite les populations marginales de la ville. C'est dans cette perspective que le bidonville deviendra dans le roman « ce royaume enchanté où l'on n'épargnait pas la lumière[20] ».

Le problème central de Maxi pour franchir le seuil du bidonville est lié à l'obscurité. Quand il parvient le soir au bidonville, après avoir aidé les *cartoneros* tout au long de leurs pérégrinations, il fait déjà nuit, or Maxi a de la difficulté à se maintenir éveillé le soir. Par contraste avec ce problème physiologique, on suggère que son corps est fortement attiré par la lumière : « Il s'endormait alors qu'une longue marche l'attendait pour retourner chez lui, cependant il sentait une certaine réticence à s'en aller.

---

19. *Ibid*. : 27. « *A medida que se iba acercando noche tras noche a la villa la luz que emanaba de ella se iba precisando. Una vez Maxi llegó al fin al punto donde la calle Bonorino se ensanchaba. En esa ocasión descubrió que era realmente una avenida, como decían los carteles… Pero lo era sólo allí, y allí se terminaba : a un costado había una hilera de casitas y negocios, al otro, el corralón de un vago depósito. En realidad, la avenida era tan ancha y tan corta que parecía menos una calle que una gran playa cuadrada. Al fondo, se continuaba en un camino asfaltado que se perdía a lo lejos en un arco suave. A un costado de este camino estaba la villa, brillando como una gema encendida por dentro. El espectáculo era tan extraño que se quedó inmóvil* ».
20. *Ibid*. : 29. « *...ese reino encantado donde no se escatimaba la luz* ».

Peut-être, sans le savoir, répondait-il à une réaction physiologique : l'attraction qu'exerçait l'excès de lumière sur ses pupilles altérées[21] ».

La dernière journée de Maxi est introduite par le jeu d'opposition entre la lumière et l'obscurité. La lumière artificielle nous indique qu'il est encore très tôt et elle fait contraste avec l'obscurité qui précède l'aube : « Un matin, il se réveilla beaucoup plus tôt que d'habitude. Il faisait encore nuit. À travers la fenêtre, entrait la lumière des lampadaires de la rue, et l'on entendait les voix des policiers venus prendre leur tour de garde[22]. » La présence de cette force légitime qui veille à la sécurité du quartier est fort significative en ce qu'elle annonce le dénouement de la trame finale. En effet, un policier corrompu sera au cœur de l'action et c'est lui qui menacera la sécurité de Maxi.

L'obscurité représente un obstacle physique particulier pour Maxi : lié à sa difficulté de se tenir éveillé dès que le soleil se couche, il éprouve également un véritable handicap visuel, conséquence de l'absence de lumière. Comme le dit le narrateur,

> « il souffrait de ce que l'on appelle « aveuglement nocturne [...] une difficulté très dérangeante à distinguer les choses dans l'obscurité ou sous la lumière artificielle. [...] Il se réveillait avec les premières lueurs, inévitablement, et la chute de tous ses systèmes était brutale et impitoyable avec la tombée de la nuit[23] ».

Le jeu des lumières est traduit également par l'opposition entre le jour et la nuit. La première rencontre de la journée de Maxi est avec la bonne (Adela) qui travaille à faire le ménage dans l'appartement d'en face. C'est par hasard qu'ils se croisent dans la rue et le sujet de leur échange tourne autour de cette lumière si faible de la journée :

> « ... – Je n'arrivais pas à te reconnaître – lui a-t-il dit. Cette journée crépusculaire était ce qui pouvait être le pire pour sa vision. – Ce n'est pas à cause de toi – s'est-il empressé de préciser –, mais plutôt à cause de mes yeux.

---

21. *Ibid.* : 28. « *Tenía mucho sueño y le esperaba una larga caminata hasta su casa, pese a lo cual sentía cierta resistencia a volver. Quizá sin saberlo estaba respondiendo a un impulso fisiológico : el atractivo que ejercía sobre sus pupilas alteradas el exceso de luz* ».
22. *Ibid.* : 90. « *Una mañana, se despertó mucho más temprano que de costumbre. Todavía estaba oscuro. Por la ventana entraba la luz de los focos de la calle, y se oían las voces de los policías cambiando de turno* ».
23. *Ibid.* : 7. « *Sufría de lo que se llama "ceguera nocturna" (...) una dificultad muy molesta para distinguir las cosas en la oscuridad o con luz artificial* ».

– Señor, on ne voit rien[24] ».

Dans cette citation, deux choses méritent d'être soulignées : la continuité du travail esthétique d'Aira autour de l'opposition clarté/obscurité et la présence des marques d'une violence symbolique, à la manière dont l'entend Pierre Bourdieu[25], qui trace les limites de la hiérarchie des classes sociales et sur lesquelles nous reviendrons[26]. L'opposition des représentations de la lumière dans cette citation est incarnée de manière explicite dans l'oxymore « clarté nocturne ». Cette figure rhétorique est emblématique dans les analyses sociocritiques du travail sociogrammatique du texte littéraire, elle renvoie à une zone sensible dans les changements de perceptions de l'univers des gens. En effet, le cœur de la contradiction entre deux aspects déterminants d'un noyau sémantique nous met sur la piste de la possibilité de voir évoluer le sens établi de certaines images sociales. La narration continue à abonder dans le sens d'une obscurité de la lumière : « Curieusement, au lieu de faire plus clair, l'obscurité avait progressé, les nuages étaient plus noirs et ils étaient tellement bas qu'on avait l'impression de pouvoir les toucher de la main. Dans la lumière grise, sa vision ne fonctionnait pas très bien[27]... ». Et plus tard dans la journée : « ... Au crépuscule, quand Maxi se réveilla de sa sieste profonde, il faisait nuit-jour et les gens glissaient furtivement en direction de leurs maisons[28] ». D'ailleurs, ce jeu d'opposition est aussi employé pour décrire le bidonville dans les premières pages du roman. En effet, Maxi s'étonne du contraste entre l'obscurité des intérieurs des résidences et la lumière extérieure : « Le plus curieux était qu'à l'intérieur des cabines, que Maxi pouvait à peine voir, et seulement furtivement à travers une porte entrouverte ou une fenêtre, les gens étaient beaucoup plus discrets dans l'utilisation de la lumière ; en contraste avec l'abus de l'extérieur, les intérieurs semblaient être plongés dans la pénombre[29] ».

---

24. *Ibid.* : 93. « *... – No te reconocía – le dijo. Ese día nocturno era lo peor que le podía suceder a su vista. – No por vos – se apresuró a aclararle –, sino por mis ojos. – Señor, no se ve nada* ».
25. Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire...*
26. Ce type de violence discursive, qui présente des marques linguistiques assez précises, ne me semble pas nécessairement incluse dans la typologie avancée par Corten, André, « Introduction », *infra*.
27. Aira, *La Villa...* : 100-101. « *Curiosamente, en lugar de aclarar había seguido oscureciendo, las nubes se habían hecho más negras y habían bajado tanto que parecía como si se las pudiera tocar con la mano. En la luz gris su vista no funcionaba tan bien...* »
28. *Ibid.* : 125. « *...Al crepúsculo, cuando Maxi se despertó de una siesta profunda, era una noche-día recorrida por gente que se escapaba furtivamente a sus casas* ».
29. *Ibid.* : 28. « *Lo más curioso era que adentro de las casillas, que Maxi podía ver apenas, y fugazmente, por una puerta abierta o una ventana, eran mucho más*

Quant à la situation hiérarchique de la violence symbolique du dialogue entre dominants et dominés, elle s'exprime de la manière suivante : Maxi, un jeune de classe moyenne, tutoie Adela, qui pour sa part utilise le terme Señor pour s'adresser à lui. Il y a une reconnaissance implicite et une perpétuation des normes sociales établies qui marquent la distinction sociale et la place de ces deux individus. Ces marques apparaissent toujours dans le discours de la fille quand elle s'adresse aux gens d'une autre classe sociale. Elles introduisent un ton de soumission et de respect envers l'autre qui ne dépendent en rien du cadre contextuel de la conversation. Cette violence symbolique qui émerge dans le discours est contrecarrée par la solidarité esthétique existant dans le roman entre dominés et lumière. Par exemple, à l'inverse de la hiérarchie sociale, il y a une opposition entre les personnages de Maxi et d'Adela sur le plan de leur intelligence qui avantage cette fois-ci exceptionnellement le pôle dominé. En effet, Maxi apparaît toujours comme quelqu'un d'un peu lent[30]. Il a eu des difficultés à l'école et il ne comprend pas tout à fait les choses. Dans la description que l'on fait de lui au début du livre, on dit qu'il passe son temps au gymnase : « Il était très grand et massif, il aurait été gros autrement. Tel que les choses apparaissaient, les gens qui le voyaient pensaient de lui : [...] "une montagne de muscles sans cerveau". Et ils n'étaient pas très loin de la vérité[31] ». À l'opposé, on souligne à plusieurs reprises la perspicacité et la débrouillardise de la fille. Son fiancé l'exprime très explicitement vers la fin du roman, quand elle trouvera la manière de protéger Maxi du policier corrompu : « – Adela est très intelligente. Elle trouve toujours des solutions à tout. Depuis qu'elle est

---

discretos en el uso de la luz ; en contraste con el abuso de afuera, los interiores se veían en penumbras ».

30. Dans cette perspective, et comme exemple du raisonnement particulièrement lent de Maxi, le narrateur nous fait part de la grande découverte de Maxi par rapport à la lumière (sujet particulièrement sensible du travail esthétique du roman) : « Un nouveau monde s'ouvrait dans la perplexité de Maxi. Plus tard durant cette même journée, il s'occuperait à élaborer cette idée et arriverait à la conclusion que, peut-être, hypothétiquement (mais c'était une hypothèse très riche en possibilités) non seulement lui, mais tout le monde verrait mieux avec plus de lumière. Après tout, cela était logique, et il ne comprenait pas comment il n'y avait jamais pensé avant. ». « *Un mundo nuevo se abría en la perplejidad de Maxi. Más adelante ese mismo día se ocuparía de elaborar esa idea, y llegaría a la conclusión de que quizás, hipotéticamente (pero era una hipótesis muy rica en posibilidades) no sólo él sino todo el mundo viera mejor cuanto más luz había. Después de todo, era lógico, y no entendía por qué no se le había ocurrido antes* ». *Ibid*. : 93.
31. *Ibid*. : 8. « *Era muy alto y corpulento, había sido gordo de otro modo. Tal como eran las cosas, la gente que lo veía en la calle pensaba : (...) "una montaña de músculos sin cerebro". Y no estaban lejos de la verdad* ».

arrivée du Pérou, elle a réussi à tout faire fonctionner[32] ». Le contraste est aussi voulu avec la sœur de Maxi et son amie, qui ne comprennent pas tout à fait le plan brillant d'Adela quand elle le leur explique. La métaphore de la lumière et de l'obscurité s'applique d'une certaine manière à l'opposition entre l'intelligence d'Adela (la lumière) et la lenteur de Maxi (qui manquerait de lumière propre et, en ce sens, serait incapable de voir dans le noir)[33].

De la même manière que nous avions identifié dans le flottement du discours sur les *cartoneros* un effet de violence discursive d'écart d'expression par rapport à sa signification, il nous semble qu'il pourrait s'avérer intéressant de considérer l'opposition autour de la lumière comme un effet de violence discursive de ce genre. En effet, la lumière et l'obscurité construisent l'espace de la violence urbaine. La lumière apparaît comme un bien absolument essentiel et si on n'y a pas accès légalement, il semble dans la narration tout à fait légitime de la voler. Dans le bidonville, il y a même un excès de lumière sur la voie publique qui produit un contraste avec la pénombre qui règne à l'intérieur des foyers. On pourrait imaginer que l'obscurité se travestit en violence au sens où le pouvoir des gens des bidonvilles se fait sentir dans les rues, où on a un statut social en tant que groupe et on peut fonctionner comme moyen de pression, tandis que, à l'intérieur, les gens ne sont que des individus complètement démunis, sans droits minimaux et soumis à des conditions de pauvreté extrême. Leur individualité, par ailleurs, est plongée dans l'obscurité également au sens où l'on ne mentionne jamais les noms des *cartoneros* qui constituent la population principale du bidonville.

La lumière, associée à la tempête, construit également une atmosphère de violence. En ce sens, dans le but de signaler dans le rythme de la narration qu'on est encore loin de la résolution de l'histoire, on peut lire à propos de l'intensité de la tempête : « Les éclats de lumière se sont multipliés. La tempête ne s'était pas encore calmée, tout au contraire[34] ». De même, la lumière peut s'avérer, dans certains cas, agressive, quand par excès elle aveugle les observateurs. Ainsi, quand le policier arrive avec les deux filles au bidonville, encore une fois le choc de la lumière se fait sentir et la violence se mêle à une sorte de fascination :

---

32. *Ibid*. : 182. « *– Adela es muy inteligente. Siempre se las arregla. Desde que vino del Perú, todo le salió bien* ».
33. Il y a aussi une opposition qui est suggérée entre le culte des corps, entretenu dans les gymnases qui sont en train de disparaître de la ville, et le culte religieux des églises évangélistes, qui seraient en pleine expansion et, de fait, en train de remplacer les gymnases (on achète les locaux pour les transformer en églises).
34. *Ibid*. : 158. « *Los relámpagos se multiplicaron. La tormenta no había amainado, al contrario* ».

> « De l'autre côté des demi-cercles qui se dessinaient et s'effaçaient tout le temps, les formes étaient vagues et changeantes, et les lumières disparaissaient englouties par le tourbillon général. C'est pour cette raison que les deux filles avaient ouvert les yeux grands comme des assiettes quand la course, toujours accélérée, s'est ouverte dans un grand espace et elles ont vu en avant un éclat de levée de soleil qui montait aux nuages. *Aveuglées*, elles ont caché leurs yeux. C'était un cercle de lumière jaune, plutôt une coupole, fait du pur air nocturne allumé, dans lequel des millions de points mobiles formaient une texture dorée d'une merveilleuse profondeur[35] ».

La lumière est tellement imposante qu'elle fait l'effet du soleil en pleine nuit.

La drogue

La dépendance aux drogues est liée dans le roman, elle aussi, à une représentation qui a trait au réseau sémantique des lumières. Dans le récit de la dernière soirée, le policier corrompu, Cabezas, qui voulait s'approprier de la drogue, surveille Maxi à la distance. Il est accompagné de la sœur de celui-ci (Vanessa) et de sa copine (Jessica), qu'il a obligées à le suivre. Tous les trois sont sous l'effet de la drogue. Avant d'aborder les deux jeunes femmes, tandis qu'il les surveillait, le policier les a vus se droguer et a suivi leur exemple. Dans cette expérience, les jeux de lumière sont toujours très présents :

> « "Maintenant elles se droguent, les folles", s'est dit Cabezas dans l'obscurité de sa voiture, d'où il ne perdait pas un seul de leurs mouvements. Il ne voulait pas être de reste et il prit dans sa poche sa propre réserve de *proxidiana* [...] Il se l'enfonça dans l'oreille [...] Par une curieuse coïncidence, au même moment un éclair sauvage traversa le ciel et se refléta dans le pare-brise, comme le flash d'un appareil qui serait en

35. *Ibid*. : 146-147. « *Al otro lado de los semicírculos que se hacían y borraban todo el tiempo las formas eran vagas y cambiantes, y las luces desaparecían tragadas por el torbellino general. Por eso las dos chicas abrieron los ojos como platos cuando la carrera, siempre acelerando, desembocó en lo que parecía un espacio abierto y vieron adelante un resplandor de amanecer que subía hasta las nubes. Se sintieron cegadas, se llevaron las manos a los ojos. Era un circo de luz amarillo, más bien una cúpula, hecha de puro aire nocturno encendido, en el que mil millones de puntos móviles formaban una textura dorada de maravillosa profundidad* ».

train de photographier le visage bouffi du policier, le geste de stupeur, et le cristal dans l'oreille comme un œillet de feu phosphorique[36] ».

La lumière encadre l'exaltation de la consommation de la drogue. L'obscurité de la voiture contraste avec l'éclat de lumière qu'accompagne l'introduction de la substance stimulante dans le corps du policier. La tempête qui se déchaîne à l'extérieur de la voiture fournit un scénario qui, en continuité sémantique avec la lumière, s'embrase : « Les cieux éclataient, leurs lumières folles tournaient, et le gaz divin s'allumait en feux gelés auxquels le gémissement d'exaltation qui avait explosé des lèvres de Cabezas faisait écho[37] ». Encore une fois, la figure de l'oxymore est employée en lien avec la lumière, dans ce cas dans l'expression « feux gelés ». Ici aussi, l'exaltation due à la consommation de la drogue implique un acte de violence vis-à-vis du corps et celui-ci est associé à la lumière. Dans le rapport aux drogues, les deux dimensions résultent d'un état de violence : la lumière, l'introduction d'une substance toxique et nocive pour l'organisme, et l'obscurité, la sensation de manque, d'absence de cette substance.

Enfin, la lumière constitue la clé pour trouver la drogue cachée dans le bidonville. De manière homologue aux *cartoneros* de ce roman, qui ne sont jamais nommés dans leur individualité pendant les promenades nocturnes de Maxi, les rues du bidonville n'ont pas de nom non plus. Cependant, les rues peuvent être identifiées grâce à leur lumière. En effet, chaque rue porte à l'entrée un dessin éclairé. Par exemple, quand Maxi rencontre Adela dans le bidonville, il remarque des lumières en forme d'étoile dans sa rue : « ...il avait regardé en arrière, dans la direction d'où ils venaient. Sur la petite rue brillaient des lumières disposées en forme d'étoile. Il avait pensé : "Celle-ci est sa rue. Je dois me souvenir de l'étoile"[38] ».

---

36. *Ibid.* : 137. « *"Ahora se drogan, las turritas", se dijo Cabezas en la oscuridad de su auto, desde el que no les perdía movimiento. No quiso ser menos y sacó del bolsillo su propia provisión de proxidiana. (...) Se la clavó en el lóbulo de la oreja (...) Por una curiosa coincidencia, en ese momento un relámpago salvaje cruzó el cielo y se reflejó de un extremo al otro del parabrisas, como un flash que fotografiara la cara abotagada del policía, su gesto de estupor, y el cristal en la oreja como un clavel de fuego fosfórico* ».
37. *Ibid.* : 139. « *Estallaban los cielos, giraban sus luces enloquecidas, el gas divino se encendía en fuegos helados a los que les hizo eco un gemido de exaltación que explotó en los labios de Cabezas* ».
38. *Ibid.* : 85. « *... Miró hacia atrás por donde habían venido. Sobre la callecita brillaban luces dispuestas en forma de estrella. Pensó : "Esta es la calle de ella. Debo recordar la estrella"* ».

Le policier, quant à lui, met beaucoup plus de temps à saisir le code de nomenclature des rues. En effet, il ne s'en rend compte que quand il regarde les nouvelles à la télévision où les images du bidonville sont prises d'en haut, à partir d'un hélicoptère. Le contraste entre lumière et obscurité est à nouveau mis en relief :

> « Personne auparavant n'avait vu le bidonville de ce point de vue, c'est-à-dire de manière intégrale. C'était un anneau de lumière, avec des rayons très marqués d'une inclinaison de quarante-cinq degrés par rapport au périmètre et aucun d'eux n'allait vers le centre, qui lui-même était obscur, comme un vide. Ces prises "géométriques" duraient peu de temps, à cause du brassage des hélicoptères [...] Mais elles se précisaient de plus en plus. La base de la lumière de l'anneau n'était pas homogène, mais composée de serpentines et de boucles, dans une profusion de petites figures, si bien que l'œil aurait eu besoin de plus de temps et de tranquillité pour les déchiffrer.
>
> Et alors, d'un coup, un gémissement stupéfait s'échappa des lèvres de Cabezas. Il avait eu une illumination, et jamais l'expression n'avait aussi bien porté son nom. L'énigme qui, pendant des années, s'était dérobée à sa compréhension, trouvait sa résolution entière et de manière satisfaisante grâce à la prise de vue d'en haut de la "carte électrique" – et les synapses correspondantes de son cerveau, bien évidemment[39] ».

À la page suivante, l'auteur continue dans cette voie qui établit un jeu entre les synapses du cerveau du policier et la découverte de la signification des lumières physiques du bidonville :

> « Dans ce cas, le panneau qui s'alluma dans la conscience de Cabezas disait LES FIGURES DES LUMIÈRES SERVENT À IDENTIFIER LES RUES DU BIDONVILLE. Ces guirlandes capricieuses de petits

39. *Ibid.* : 170-171. « *Nadie había visto antes la Villa desde ese punto de vista, es decir, en su forma íntegra. Era un anillo de luz, con radios muy marcados en una inclinación de cuarenta y cinco grados respecto del perímetro, ninguno de los cuales apuntaba al centro, y el centro quedaba oscuro, como un vacío. Esas tomas "geométricas" duraban poco, por las sacudidas de los helicópteros (...) Pero a cada una se precisaban más. La base de luz del anillo no era homogénea, sino formada de serpentinas y firuletes, en una profusión de pequeñas figuras que el ojo habría necesitado más tiempo y tranquilidad para descifrar. Y entonces, de pronto, un gemido atónito escapó de los labios de Cabezas. Había tenido, y nunca tan bien llamada, una "iluminación" repentina, y el enigma que durante años se le había hurtado se resolvía, entero y satisfactorio. Todo el servicio se lo había prestado la toma desde arriba, el "mapa eléctrico" – y las correspondientes sinapsis en su cerebro, por supuesto* ».

> projecteurs à l'entrée de chaque rue en angle, toutes différentes, étaient les "noms" des rues, un langage chiffré que les *narcos* avaient utilisé déjà depuis quelque temps ouvertement, pour guider les acheteurs[40] ».

La tournure des événements nous laisse penser que les lumières seraient soudainement en train de s'allier au policier : les lumières l'éclairent pour découvrir où se cache la drogue. Or, en même temps, quand le policier interprète quelque chose, cela peut être lié à l'obscurité. On dit, par exemple, qu'il « devinait obscurément... » que les trafiquants avaient caché ce soir-là une provision extraordinaire de drogue[41]. Également la lumière, qui apparaît comme la clé de la vérité et la gardienne du secret de la drogue, peut se transformer aussi, par excès, en quelque chose de négatif et de violent. On peut voir comment, dans le texte, s'opère ce passage :

> « Cabezas tournait autour, et jamais la métaphore de l'insecte et de la lampe n'avait été plus appropriée. Il ne pouvait presque pas voir où il allait [...] Mais il avait à sa gauche le grand *diamant éclairé* du bidonville et il n'y avait pas moyen de se perdre [...] il fixait l'angle de chacun des coins de rue, à la recherche de la configuration des lumières suspendues entre les cabanes. Les dessins l'obligeaient à plisser les yeux, même quand il les regardait à travers les copieux rideaux d'eau. Mais là-bas tout était lumière, dans un *tel excès* que la lumière même restait cachée[42] ».

Dans cette citation, le bidonville est un « diamant éclairé », mais il se transforme en un aveuglant excès de lumière. Dans le même sens, quand le policier trouve l'endroit où la drogue devait être cachée, la scène est saturée de lumière : « Finalement il trouva le "petit canard", clair et évident comme une *journée ensoleillée*[43] ». Le policier sera plongé tout de suite

---

40. *Ibid*. : 172. « *En este caso, el cartel que se encendió en la conciencia de Cabezas decía LAS FIGURAS DE LUCES SIRVEN PARA IDENTIFICAR LAS CALLES DE LA VILLA. Esas guirnaldas caprichosas de foquitos a la entrada de cada calle en ángulo, todas distintas, eran los "nombres" de las calles, un lenguaje cifrado que habían venido usando los narcos, a la vista de todo el mundo, para guiar a los compradores* ».
41. *Ibid*. : 174. « *Adivinaba oscuramente...* ».
42. *Ibid*. : 189. « *Cabezas daba la vuelta alrededor, y nunca la metáfora del insecto y la lámpara habría sido más apropiada. Casi no podía ver por donde iba […] Pero tenía a la izquierda el gran diamante iluminado de la Villa y no había cómo perderse […]…clavaba la vista en cada una de las bocacalles del ángulo, en busca de las configuraciones de luz colgadas entre las casillas. Los dibujos lo obligaban a entrecerrar los ojos, aunque los veía a través de las portentosas cortinas de agua. Pero allí todo era luz, en tal exceso que la luz misma quedaba mimetizada* ».
43. *Ibid*. : 191. « *Al fin encontró el "patito", claro y patente como un día de sol* ».

après dans l'obscurité (la chute), car il sera trompé par les habitants de la ville et immédiatement arrêté, sous les caméras de télévision qui se précipitent déjà sur place. On dirait que la lumière fonctionne toujours en alliance avec les gens des bidonvilles et les protège même en agissant en bouclier aveuglant[44].

Le policier assume que les trafiquants du bidonville sont des immigrants des pays limitrophes. Si l'hypothèse n'est pas totalement déplacée (selon les données statistiques sur l'un des bidonvilles les plus grands de Buenos Aires, Ciudad Oculta, 40 % de la population est d'origine bolivienne et paraguayenne)[45], le policier est en train d'appliquer ses préjugés négatifs quand il fait l'hypothèse que ce sont les immigrants qui s'occupent du business de la drogue, dans la mesure où il n'a manifestement aucune information à ce sujet :

> « Ce n'était pas impossible que les *narcos* du bidonville, dans leur majorité boliviens et péruviens, se soient inspirés de cette forme artistique précolombienne, électrifiée pour la mettre en syntonie avec l'époque, ou qu'ils l'aient importée comme une technique de communication ancestrale dont ils n'ont jamais perdu le secret[46] ».

Il renforce les préjugés quand il attribue l'originalité de l'idée d'une communication secrète à travers les figures éclairées pour identifier les lieux de rendez-vous dans les rues du bidonville à une dimension « ancestrale » (raciale), issue d'un héritage précolombien, plutôt que de la considérer comme le fruit de l'intelligence des individus. C'est encore la lumière (comme intelligence et comme code secret) qui fait alliance avec les gens du bidonville, cette fois-ci les trafiquants de drogues.

---

44. Une autre dimension de cette opposition centrale est une association entre vérité et lumière : « Heureusement, la vérité finalement est toujours mise en lumière ». [« *Por suerte al final la verdad siempre sale a la luz* »]. *Ibid*. : 178.
45. Donnés avancées par la Fundación Conviven sur le portail du bidonville Ciudad Oculta ; <http://conviven.org.ar/ciudad-oculta.htm>.
46. Aira, *La Villa* : 172. « *No era imposible que los narcos villeros, en su mayoría bolivianos y peruanos, se hubieran inspirado en aquella forma artística precolombina, electrificada para ponerla a tono con la época, o que la hubieran traído como técnica de comunicación ancestral cuyo secreto no habían perdido nunca* ».

Conclusion

La lumière est donc la trame structurante du roman d'Aira. Elle traverse les trois axes sociogrammatiques autour de la misère urbaine travaillés esthétiquement dans le livre : les *cartoneros*[47], le bidonville et la drogue. Dans ces représentations ambiguës que constituent les sociogrammes, la misère urbaine peut être lue comme violence urbaine dans le sens d'une agression envers une population particulière, dans ce cas-ci les plus démunis de la société. Nous pouvons alors interpréter ce travail sociogrammatique, particulièrement autour de la lumière, comme un « effet de violence discursive » de deuxième type, dans la classification que fait André Corten autour du discours sur la violence. C'est-à-dire un « écart de l'expression par rapport à la signification ».

La lumière est violence quand elle aveugle le policier et les deux jeunes filles à l'entrée du bidonville, quand elle « éclate » avec les tonnerres de la tempête ou encore quand elle accompagne l'introduction de la drogue dans le corps du policier. Or, par son absence elle est également violence : l'obscurité dans laquelle est plongée la ville pendant la tempête, l'intérieur des maisons du bidonville (qui marque l'espace individuel et privé en contraste avec les rues qui brillent encore plus que sous le soleil du matin), l'esprit un peu trop simple de Maxi, etc. Mais à l'opposé, la lumière est également une alliée des gens démunis, dans le sens où elle est un bien abondant dans le bidonville ; elle est généreuse, métaphoriquement du point de vue de l'intelligence, avec les immigrants (Adela, qui trouve le plan parfait pour protéger Maxi du policier corrompu, et les trafiquants de drogues, qui conçoivent une manière très efficace de commercialiser leur marchandise).

L'opposition obscurité/lumière qui s'opère pendant la grande tempête dans le contraste entre le bidonville et la ville crée une situation d'exception : c'est la ville qui manque de lumière et le bidonville qui serait riche de ce bien précieux. Ce contraste frappe le policier :

> « Il avait réalisé que l'éclat quasi exagéré du bidonville s'expliquait en partie par le contraste avec l'obscurité qui l'entourait. Évidemment, on avait coupé l'électricité de la zone à cause de la tempête. Le bidonville n'était pas affecté, car l'approvisionnement de l'énergie qui l'alimentait était trafiqué à partir des câbles centraux, ceux que l'on ne coupe jamais.

47. Dans la section sur les *cartoneros*, on ne traite pas de manière particulière cette question, mais les *cartoneros* du roman sont touchés par le travail esthétique autour de la lumière en tant qu'individus qui habitent le bidonville.

> Cela était d'autant plus pratique que c'était le seul moyen de guider les acheteurs de drogue, qui dépendaient de la lumière[48] ».

Le fait d'inverser les places des démunis et des nantis, ne fût-ce que par une nuit de tempête, nous pousse vers un imaginaire non déterministe des hiérarchies sociales établies. Cette transformation se fait autour d'un travail esthétique autour de la lumière et, dans les dernières pages, on suggère que cette même lumière permet au bidonville de tourner sur lui-même, et cela de manière récurrente :

> « Ses protecteurs *villeros* avaient adopté une solution assez compliquée, mais possible et tout a fait logique. Ils avaient changé la configuration des lumières de toutes les rues [...] Mais alors le bidonville pouvait "tourner" ? Était-ce possible ? Peut-être, il n'avait fait que cela depuis toujours[49] ».

Sauf que cette rotation n'implique pas dans la réalité la fin des hiérarchies : « On ne cessait jamais d'être pauvre[50] ». En ce sens, il y a un rejet des déterminismes sociaux qui n'en est pas un : la condition de pauvreté est inéluctable et la capacité de tourner du bidonville serait seulement une aptitude héréditaire.

---

48. *Ibid*. : 191. « *Se dio cuenta de que el resplandor casi exagerado de la Villa se debía en parte al contraste con la oscuridad que la rodeaba. Evidentemente, habían cortado la luz en todo el área, por la tormenta. La Villa no era afectada, por que su suministro de energía dependía de las "colgaduras" de los cables de alta tensión que alimentaban toda la ciudad, que no se cortaban nunca. Lo cual era muy práctico, ya que la única guía para que los compradores de droga encontraran su rumbo dependía de la luz* ».
49. *Ibid*. : 194. « *Sus protectores villeros habían adoptado una solución bastante más complicada, pero posible y dentro de toda lógica. Cambiaron la configuración de las luces de todas las calles (...) ¿Pero entonces la Villa podía "girar"? ¿Era posible? Quizás no había estado haciendo otra cosa desde épocas inmemoriales* ».
50. *Ibid*. : 195. « *Nunca se salía de pobre* ».

Conclusion

André CORTEN
et Anne-Élizabeth CÔTÉ*

Si on s'attend à ce que la parole soit productrice de sens, la violence – la « violence bête », celle du forcené qui tape jusqu'à ce que mort s'ensuive – s'impose directement comme non-sens. Dans *Anthropologie de l'inhumanité* : *Essai sur la terreur en Colombie*[1], Maria Victoria Uribe analyse les processus d'animalisation des victimes et montre comment, à travers ceux-ci, la déshumanisation est régie par des procédures rituelles. Mais, faut-il le noter, c'est l'anthropologue qui « analyse » et qui nomme.

Dans l'examen de la violence, il y a quête de sens. Dans la vie courante, on court-circuite cette quête. Trop rapidement on donne un sens à la violence en la qualifiant de juste ou de légitime ou au contraire d'injuste ou d'illégitime. On l'apprécie en termes de moralité ou de légalité. Elle est ou non un moyen acceptable pour atteindre une fin reconnue ; le cas échéant elle est une sanction pour ceux qui empruntent des moyens prohibés.

Lorsque la violence ne se rapporte pas aux moyens, il est difficile, par contre, de lui donner un sens. C'est le cas de la « violence bête », c'est le cas de la violence comme pratique d'inhumanité. Mais c'est également le cas de la colère soudaine, de l'accident inopiné ou encore, à un autre niveau, de paroles qui, par leur incohérence, rompent la communication ou sont chargées d'idées impensables. Que faut-il entendre par sens quand on parle de violence ? On emprunte ici la distinction entre deux concepts – signification et sens – en la clarifiant de la manière qui suit. Le premier concept se réfère au fait que le discours attribue un contenu notionnel de

* Département de science politique, UQÀM.
1. Paris, Calmann-Lévy, 2004.

la violence à certains gestes, faits ou idées. Cette attribution est possible parce que ces faits et gestes entrent, par analogie ou par extension aux causes ou conséquences, dans une catégorie définie par un noyau présémiotisé de contrainte physique. Cette attribution d'une signification est donc un des aspects du discours. *Le discours* assigne un *contenu* en termes de signification de violence à des gestes.

Le concept de sens de la violence a trait à la manière dont doivent être reçus ces faits et gestes comme nécessaires, imminents, imprévisibles, impossibles, éclairants ou incompréhensibles. C'est le second aspect du discours, celui de son fonctionnement et de ses effets de sens. La violence est alors un axe invisible qui départage le sens du non-sens. Lorsqu'on l'apprécie en termes de moyens, le sens est attribué en fonction de la moralité ou de la violence. Au contraire, lorsque la violence échappe à ce rapport aux moyens, le sens est donné autrement. Lorsqu'on se place au plan du *fonctionnement du discours*, intervient l'interrogation fondamentale sur le sens et le non-sens.

Sans toujours identifier signification et sens avec les mêmes termes, les contributions au présent livre cernent leur articulation au plan des imaginaires. Dans cette conclusion, on tentera de clarifier cette articulation en dégageant plus clairement deux types de *rapports de la violence au politique*. Le premier s'établit dans la recherche des significations sociales de la violence ; celles-ci – on le verra – permettent de remonter aux principes de rangement qui font les imaginaires politiques. Le second traite des effets de sens de la violence dans le discours selon la typologie de l'introduction reprise par plusieurs auteurs. Ce second type de rapport donne accès à ce qui peut faire trembler le socle de l'ordre, la violence étant l'épicentre souterrain du politique. Il contribue à faire apparaître la dialectique entre ordre et désordre (Girard-Lemay et Côté) ou, pour reprendre une inspiration offerte par Bataille, à faire ressentir la nostalgie du désordre du sacré, constitutif de la communauté (Carrier).

Avant de mettre en évidence ces conclusions théoriques, comment peut-on, à partir des contributions des chercheurs de l'équipe, caractériser la violence dans l'imaginaire latino-américain ? Cette violence est en premier lieu celle inscrite dans le quotidien et c'est ce qu'abordent la plupart des textes de la section centrale du livre à travers l'écoute du parler ordinaire (3e partie) : imaginaire de l'immanence relevée en Colombie, imaginaire de la construction fragile du bonheur en Bolivie, imaginaire d'une posture d'attente se déplaçant dans le religieux dans certains milieux évangéliques en Argentine, temporalité ambivalente au Mexique, mémoire obsédante d'une violence fondatrice en Haïti. En deuxième lieu, la violence dans l'imaginaire latino-américain est celle qui s'exprime dans

des réactions collectives : on le voit au Mexique, en Bolivie ou au Venezuela. En troisième lieu, elle prend corps dans ce qu'on appelle le « virage à gauche ».

La violence comme état

La Colombie reste toujours un cas extrême. Depuis la *violencia* de 1948 jusqu'aux guérillas, narcotrafiquants et paramilitaires d'aujourd'hui, la Colombie est régie, au plan politique, par le contraire de ce qu'on pourrait appeler un État de droit. Le syntagme paradoxal de « sécurité démocratique » du discours officiel trahit cette absence. Cela fait plus de soixante ans que dure la violence. Les Colombiens ne la vivent plus comme une histoire dans laquelle on prend parti, mais comme un état ordinaire et continu. La violence n'est pas ordonnée dans un récit où on identifie des gagnants et des perdants, où on se place dans un camp ou un autre, elle n'est pas non plus inscrite dans un imaginaire associant les tueries et les urgences à fuir. La violence est devenue un état dans lequel tout habitant est confronté au non-sens des atrocités, au déni de la violence et aux formules paradoxales qui l'accompagnent, telle celle de « sécurité démocratique ». La violence est entrée au sein même du quotidien. Dans celui-ci, le voisin pourrait être un tortionnaire qu'on rencontre et qu'on salue à l'occasion. Ce qui associe les différents éléments dans l'imaginaire colombien de la violence, c'est le fait que s'est perdue l'idée qu'elle est régie par des pouvoirs extérieurs. Même l'image des forces occultes ne fait plus recette pour rendre compte de ce qu'on vit. On voit désormais la violence comme faisant partie de la vie, elle lui est immanente. Ce qui n'empêche pas qu'on y réagisse.

Réagir ! Quand on parle de la violence quotidienne à laquelle sont exposés les paysans, les déplacés et les citadins, on se tourne volontiers vers les associations de défense des droits humains. Et celles-ci sont légions en Colombie. Ces réactions individuelles, que ce livre explore dans les récits de vie quotidienne récoltés en Colombie ou ailleurs, ont souvent un sens politique, même si le mot « violence » n'est pas lui-même prononcé. Ce sens politique rend compte du fait que les réactions suscitent des contre-réactions : des représailles, de la terreur ou une culture d'impunité. Y a-t-il une mémoire salvatrice ? Oublier ou ne pas oublier ? (Giménez Micó). À ne pas prendre parti, on s'expose à la brutalité de forcenés qui interviennent aveuglément. À attendre autre chose ou à être

insensible aux injonctions latentes, on se trouve exposé, même si cette attente s'exprime dans des termes apolitiques. Dans le parler ordinaire, la violence se manifeste souvent dans la suspension de sens produite par une répétition obsessive de mots ou d'images. Aux yeux d'agents publics, de milices ou de voisins, ce mode d'énonciation peut apparaître comme une menace à la « sécurité démocratique ».

Il y a des actions collectives qui sont pures manifestations, au sens où elles ne sont dirigées vers aucun but préétabli. À un degré moins aigu et moins scandaleux que le non-sens de la torture, la « violence pure » se trouve également dans les récits du quotidien. À côté des discours du « malheur », auxquels la violence semble se rapporter, on peut voir comment s'opère dans les milieux paupérisés boliviens « une construction fragile du bonheur » (Beaucage). Celle-ci n'est pas la fondation d'un autre ordre. Elle est simple suspension d'un discours du malheur. En Argentine, à côté de ces discours du « malheur », on décèle une « posture d'attente » (Molina). Dans des milieux évangéliques, elle prend la forme d'un discours millénariste, sans l'annonce foudroyante de l'apocalypse. Elle s'articule à une sorte d'endurance forcée devant l'accumulation de maux et de dangers omniprésents (drogues, guerres, misère, criminalité) qui précèdent la fin du monde. Le religieux permet de traduire la contradiction qui traverse la réalité : une violence conservatrice et une violence fondatrice.

Au Mexique, la notion de pauvreté fait violence. Non seulement parce que, dans le discours officiel, la lutte contre la pauvreté est vue comme un moyen de réduire la violence, mais aussi parce que cette classification et l'ordonnancement vers un progrès que la lutte contre la pauvreté suppose, prétendent réagir aux positions « ambivalentes » (Huart) de la population. En effet, cette dernière déborde les classifications en se mettant dans une double situation d'ambivalence, proche de la suspension de sens. Ambivalence temporelle – dans les récits l'avant et l'après souvent se confondent – et ambivalence par rapport à l'expression performative de la nécessité de « s'en sortir ».

En Haïti, on semble revivre constamment la violence fondatrice qui avait permis à la première révolte d'esclaves de l'histoire de fonder un pays. On répète sans fin une scène fondatrice. Et l'actualité fournit sans cesse de nouveaux motifs d'alimenter ce cercle vicieux. Pourtant, à écouter attentivement, on note une sorte de décalage. Midy cite une paysanne dans le discours de laquelle, imperceptiblement, on sent le passage d'un imaginaire forcené de violence à un imaginaire de changement.

Réactions collectives

La violence dans l'imaginaire est perceptible dans le parler ordinaire. Plus classiquement, elle est perçue dans les actions collectives. Prenons le cas du Mexique (Oehmichen) où, à San Salvador d'Atenco (2001, 2006), des paysans protestent lorsqu'on les déloge de leur terre pour construire un nouvel aéroport pour la ville de Mexico, ou encore à Oaxaca (2006) où des professeurs ne se laissent pas décourager dans leur lutte et obtiennent, dans le feu de l'action, l'appui de larges segments de la population constituant désormais l'APPO (*Asamblea Popular del Pueblo de Oaxaca*), en particulier celui de la population indigène. Très rapidement, ces réactions sont associées par le pouvoir d'État à de la délinquance, à de la sédition, voire au narcotrafic. La répression devient féroce. L'enjeu de la violence dans les imaginaires consiste à nommer la violence (Hébert), à associer un certain nombre d'éléments et, par une sorte de torsion, à leur donner un nom. On voit dès lors, d'un côté, se définir un imaginaire où action directe, délinquance et narcotrafic sont amalgamés, ce qui justifie la militarisation de l'État, et, de l'autre, l'accusation du recours à la terreur d'État qui apparaît dans les histoires racontées sous le vocable de répression policière, de condamnations outrancières, de terreur sexuelle (le viol des femmes devient un dispositif étatique).

Pensons aussi à la Bolivie (de la Fuente). Dans ce pays, les faits et gestes s'inscrivent dans des épopées. Épopée de la guerre de l'eau (2000), épopées de la première (2003) et seconde (2005) guerres du gaz qui conduisent, chacune, à la démission d'un président. Les autochtones bloquent l'accès aux villes : en particulier à La Paz. La violence nommée est celle des militaires qui tirent à balles réelles sur la population. Dans les récits recueillis, il est parfois question de contraintes ou de menaces, mais à ces formes de violence s'ajoute également la question de la pénurie. Tout semble converger dans une même direction jusqu'à la victoire d'Evo Morales aux élections de décembre 2005 (53 % des suffrages). Les actions directes et les mouvements se poursuivent. Parfois, on ne voit plus la direction prise par les contestations. C'est notamment le cas lorsqu'en janvier 2007 un groupe de *cocaleros* et d'agriculteurs tentent de prendre d'assaut le siège du gouverneur de Cochabamba en exigeant la destitution de ce dernier qui pourtant avait été élu en décembre 2005 avec 57 % des voix. Les incidents se multiplient. Les actions directes se veulent actions du peuple. L'opposition les nomme « violence ». Sont-elles un « moyen » pour faire avancer la cause d'un socialisme autochtone ? Apparaît une

« violence pure », qui désigne un rapport au politique qui n'est pas de l'ordre des moyens.

En Bolivie, les réactions collectives peuvent contrarier la nouvelle république, comme au Venezuela, le choc des « hordes chavistes » et de l'« opposition terroristes » (Peñafiel) n'entre pas nécessairement dans une économie de moyens. Étant manipulées par différentes forces, ces actions ne sont pas de « violence pure », mais l'antagonisme sans appel entre amis et ennemis offre une voie de lecture de la manière dont se jointoient violence et politique.

Le « virage à gauche »

Dans le parler ordinaire comme dans les actions collectives, on relève des traces de « violence pure » (sans rapport aux moyens) ; le « virage à gauche », qui concerne aujourd'hui au moins six pays d'Amérique latine, s'inscrit pourtant dans une ligne de moyens. Le Paraguay s'est ajouté à la liste le 20 avril 2008. Au Chili (Doran), se développe un mouvement *democracia de verdad* (démocratie de vérité) qui s'oriente dans la même direction. Tel que conçu dans les programmes politiques, le « virage à gauche » prétend contrarier la violence structurelle. Mais il ne peut directement la sanctionner, car celle-ci relève de causes systémiques. La violence structurelle renvoie en effet à l'existence de structures sociales produisant les inégalités économiques et sociales ainsi que les structures politiques ou morales créant l'oppression ou l'aliénation. N'ayant pas la capacité – ni souvent l'objectif – de changer ces structures, « le virage à gauche » est un type de politique qui vise à sanctionner les abus dans les effets des structures sociales et politiques. Qu'il emprunte une rhétorique radicale ou modérée, il relève souvent de la violence conservatrice.

L'accession au pouvoir en elle-même peut néanmoins impliquer des changements dans les structures. L'arrivée d'Evo Morales à la présidence de la Bolivie affecte directement la structure politique, jusqu'alors monopolisée par les milieux non indigènes. Mariategui, le grand théoricien marxiste péruvien, soulignait déjà, à la fin des années vingt, cette mise à l'écart des autochtones. Au sujet de cette transformation, on va jusqu'à parler de processus de décolonisation. Le Venezuela et l'Équateur, comme la Bolivie, ont vu, avec « le virage à gauche », non seulement l'arrivée d'un nouveau parti, mais le déclin du vieux système de partis. Ce n'est pas le cas du Chili, de l'Argentine, de l'Uruguay et du Brésil. Mais, à la

différence de ces derniers pays, le Brésil a vu, avec la victoire de Lula, l'arrivée d'un personnage détonant complètement avec la classe politique traditionnelle. Il est de surcroît entouré d'un personnel politique neuf, composé notamment de syndicalistes et de militants de terrain (à tempérament néanmoins réformiste).

Le « virage à gauche » renvoie à la correction d'un certain nombre d'effets des structures sur l'inégalité sociale et l'oppression. Cette politique ne modifie cependant pas fondamentalement les structures. Pourtant, l'arrivée même à la Présidence de nouveaux dirigeants suppose des changements de structure (au moins du système de partis ou du type de personnel politique). Ces changements sont médiatisés à leur tour par l'image que se donnent d'eux-mêmes les nationaux dans les différentes cultures. Ainsi, la différence entre Chávez et Lula résulte en partie de l'image du « *jinete* (cavalier) » de la culture du *llano* (savane) vénézuélien, assez opposée à celle du « *jeitinho* » (un truc pour s'en sortir) du Brésilien. L'un cultive les vertus du courage (parfois macho), l'autre celles de la douceur. Un imaginaire n'est pas seulement un découpage momentané à partir d'un magma de significations sociales. Dans chaque culture il y a des associations récurrentes dans lesquelles la population se retrouve. Pour les deux pays, la violence prend corps dans des imaginaires modelés différemment par l'histoire. L'opposition entre deux gauches – l'une radicale, l'autre modérée – s'éclaire à la lumière de ces imaginaires.

Mesurée à l'aune de ces imaginaires (Corten), la différence entre personnage politique et homme de la rue n'est peut-être pas aussi radicale que ne le sont leur langage. Le rapport entre violence et structure passe par des imaginaires et ces imaginaires sont tributaires de l'histoire de chaque pays. Le titre de cet ouvrage est à cet égard simplificateur ; il n'y a probablement pas un imaginaire latino-américain comme du reste au sein de chaque société coexistent plusieurs imaginaires qui sont en interaction. C'est cette interaction qui dessine les zones de tangence à la violence et les frontières du politique.

Les frontières du politique : significations de violence et quête de sens

Il y a deux manières de cerner la violence dans les imaginaires latino-américains. La première est d'identifier à quels gestes, faits ou idées sont attribuées des significations sociales de la violence dans un milieu déterminé ou dans une société, et par là de remonter aux principes de

rangement constitutifs des imaginaires politiques (entendus comme glissements de la représentation des rapports de forces tangents à la violence s'alignant vers un *topos* – un lieu commun). La seconde manière est d'évaluer les effets de violence produits dans l'énonciation des discours recueillis dans les différents pays et qui, par leur circulation, s'infiltrent dans la société et ébranlent le socle sur lequel violence et politique sont jointoyés. La tangence à la violence est cernée dans ces joints.

Il y a une réalité de la violence, ou du moins des gestes qui se donnent pour la réalité. Il s'agit de la criminalité (Hébert), de la terreur d'État (Oehmichen), de l'action directe qui transgresse les règles des institutions (de la Fuente), les coups et blessures dans le couple (Nadal) ou les images sanglantes mobilisées par les médias (Malpica et Côté). Chacune de ces significations de la violence souligne la limite d'un principe déterminé de rangement qu'un imaginaire politique propose comme garantie d'ordre.

Toutefois, dans le discours, on relève un autre pouvoir de nommer. La violence n'est plus une question de moralité, de légalité ou de normes instituées. Et, ce disant, on s'émancipe non seulement d'un imaginaire politique, mais d'un rapport plus fondamental à l'ordre. On peut néanmoins retomber dans un autre imaginaire politique. C'est le propre de l'imaginaire que de glisser d'une forme d'association à une autre. Des glissements entre énoncés (Corten et Da Costa) font apparaître, d'une part, ce qui est le propre de l'imaginaire et, d'autre part, comment un autre pouvoir de nommer fait jour tout en ne procédant pas d'une création *ex nihilo*. Relevons ces glissements autour du terme de pauvreté. Notons la différence entre la formule de la Banque mondiale « l'objectif de la décennie est de réduire la pauvreté de moitié », la formule de Lula « il y aura de la violence aussi longtemps qu'il y aura tellement de pauvreté » ou, plus littéralement, « Il ne pourra y avoir la sécurité que dans un monde où tous ont le droit au développement économique et social » et la formule recueillie dans la rue « La violence, c'est d'être pauvre ». On observe ainsi des déplacements qui font partie du travail de l'imaginaire. L'imaginaire – ou les imaginaires puisqu'il en existe plusieurs – se définit dans le contenu qu'on accorde au terme de violence. Plus exactement, il se réfère au fait qu'il y a un glissement qui s'opère et qui va chercher dans le magma de significations sociales matière à de nouveaux contours. En reprenant le concept de « sens commun » de Gramsci, Pierre Beaucage identifie d'une autre façon ce glissement. Dans le « sens commun », n'est jamais totalement effacé le sens institué de la violence qui renvoie à la moralité et à la légalité, pourtant, il y a toujours quelque chose qui tire ailleurs.

La grève est une violence, mais elle entre dans la légalité. Entendue comme signification sociale précise, elle a un sens. La contiguïté entre signification et sens y est grande. Pourtant, il y a des situations où le geste, le fait ou l'idée qu'on désigne comme violents n'ont pas de sens. Dans la torture, ou la mutilation pouvant aller jusqu'à l'animalisation des victimes, la désignation du geste a une signification évidente de violence, par contre, l'atrocité elle-même n'a pas de sens – elle dépasse le seuil où elle pourrait constituer un moyen (faire avouer, dénoncer, dissuader). Certaines situations extrêmes restent néanmoins indéfinies, non seulement au niveau du sens, mais également au niveau de la signification. Dans des contextes indéfinissables, on ne sait plus de quoi on a peur (la signification sociale de la violence n'est attribuée à aucun acte ou geste précis) – en même temps, on ne peut plus lui attribuer un sens. Dans ce cas, la situation ne fait pas que s'écarter de la moralité ou de la légalité, par son excès elle ne répond plus à rien.

La terreur et l'inhumanité sont des situations extrêmes et, bien que ces phénomènes se rapportent au politique, ils sont tellement limites qu'on a peine à y reconnaître la frontière du politique. En effet, le politique est une représentation de rapports de forces tangents à la violence, or ici tout a l'air d'être englouti par celle-ci. Quoi qu'il en soit, ces situations de non-sens obligent à penser le rapport du sens au politique et non à la moralité. Le non-sens est un extrême du sens.

Sans qu'il y ait une quelconque comparaison quant au niveau de gravité, des situations comparables de non-sens apparaissent dans l'énonciation du parler ordinaire. La personne est bouche bée et stupéfaite ou bien elle répète de façon obsessive les mêmes mots. Dans cette « annulation de sens », on peut dire qu'il y a un effet de violence pure. En arrêtant le flux de l'imaginaire, cet effet fixe un point frontière du politique sans pour autant référer à un principe de rangement. Dans cet ouvrage, on a pu relever ce point de suspension à l'intérieur du parler ordinaire des quartiers paupérisés dans de nombreux pays : le Mexique (Huart), la Colombie (Nantel et Peñafiel), le Pérou (Giménez Micó), le Brésil (Côté) ou l'Argentine (Molina). Parfois, cette annulation de sens n'est qu'une parenthèse. Elle définit pourtant, en pointillé, un rapport au politique, à la fois différent selon les contextes nationaux et, en même temps, commun.

Voisins de *l'effet d'annulation de sens*, sont les effets produits par *l'écart de l'expression par rapport à la signification* – le deuxième effet de sens distingué dans la typologie de l'introduction. Il ne s'agit pas ici d'un simple glissement de signification, l'écart se trouve au plan de l'expression. Il n'y a pas une suspension de sens, mais la tension entre

signification et expression est si grande qu'on parvient à comprendre d'une autre manière ce que pourrait vouloir dire l'annulation de sens. Est-ce un hasard si c'est dans l'étude de matériel romanesque que cet effet de violence a été plus volontiers relevé dans ce livre – en l'occurrence au Salvador (Molina) et en Argentine (Fridman) ? Se fixant sur l'aspect de violence de l'imaginaire, cet effet de sens – écart d'expression – ne renvoie pas, lui non plus, à un principe de rangement. Il concentre la violence au plan des images et travaille de la façon la plus innovatrice sur le sens. Il est une violence pure au niveau du sens. Se refusant dans l'énonciation même à être un moyen, cet effet de sens est une sorte de limite du politique.

Ce cas limite se retrouve également dans les trois autres effets de violence présentés dans la typologie de l'introduction : *effets de violence fondatrice*, *conservatrice* et *effets d'urgence*. Au départ, ces effets, se plaçant au niveau des moyens, relèvent davantage de l'ordre juridique. Cependant, comme ces effets ont toujours à définir non seulement à quel principe de rangement ils s'accordent, mais comment ils le font, ils touchent à cette limite du politique. Effectivement, il y a des effets de violence conservatrice qui sont le simple rappel à la légitimité de règles acceptées, mais d'autres au contraire qui sont la défense du droit (en tant que tel et non d'une dispositions légales particulières) ou du principe même de rangement. De même la violence fondatrice est proposition d'un autre principe de rangement, mais peut aller, à certains moments, jusqu'à la contestation du droit, de l'ordre et de l'UN. Dans ces cas, ce qui surdétermine les effets de violence est *l'effet d'urgence* (à tonalité conservatrice) : déclaration de l'état d'exception en vue de préserver l'UN, en vue de préserver le sens contre le non-sens.

On voit très bien comment ces catégories ponctuent les modes d'énonciation et renvoient au politique sans qu'il ne soit jamais nécessaire que les mots – violence ou politique – soient prononcés. Dans nombre d'entrevues, on sent cette urgence. Ne pas en dire davantage sous peine de perdre contenance ! On perdrait ses points de repère, on serait acculé à affronter des choix que l'on croit impossibles. Dans cette résistance, se manifeste constamment la tangence à la violence. Mais la tangence à la violence est toujours là dès qu'il est question d'un principe de rangement. Ainsi, tous les effets de sens de la violence de la typologie ont cet aspect du politique d'être tangents à la violence.

Dans le parler ordinaire, on parle politique sans le savoir. D'un côté, le politique c'est le travail du discours sur les imaginaires attribuant une signification de violence à certains gestes et faisant émerger, dans notre perception, le principe de rangement auxquels ils résistent. De l'autre côté,

le politique est la centralité souterraine des effets de violence qui en définissent, à travers l'imaginaire, les frontières du politique, indépendamment de tout principe de moralité et de légalité. La violence pure semble être commune au parler ordinaire dans plusieurs pays. En même temps, s'affirme – notamment dans le « virage à gauche » – une violence rapportée comme moyen. Ce moyen ne renvoie pas seulement à un principe de rangement (à sa conservation ou à la fondation d'un nouveau principe), il s'articule au besoin de préserver l'ordre et le sens. Face à ce besoin de préserver le sens, l'examen attentif du parler ordinaire fait apparaître la « violence pure » (non rapportée à des moyens). Ce ton général du récit des femmes et des hommes des quartiers paupérisés se situe à la limite du sens et du non-sens. L'immersion dans laquelle ces personnes se trouvent les rend moins sensibles à l'ordre des moyens par rapport à des principes de rangement. Pourtant, elles ont, en grand nombre, voté pour le « virage à gauche ». Par rapport à l'annulation de sens du discours au quotidien, le politique désigne son complément, qui est la préservation du sens mis en scène dans une violence de moyens.

ANNEXE

Instrument commun de recherche

Ce questionnaire visait à susciter des récits libres de la part des interviewés. Il a été appliqué, selon les pays, en espagnol, en portugais ou en créole. La présente version est une traduction en français. Dans de nombreux cas, l'interview enregistrée se rapproche d'un « récit de vie ». Aussi dans plusieurs textes ci-dessus, les auteurs parlent de « récits de vie ».

Université du Québec à Montréal -
Université Concordia - Université Laval
Université de Montréal (Québec, CANADA)

Étude subventionnée par
le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH)

La vie quotidienne en Amérique latine

Souvenirs d'enfance et difficultés actuelles

Nom et université de l'intervieweur : .....
Nom et université du décodeur : .....
Lieu de l'interview (ville / village / quartier, région, pays) : .....

Ce questionnaire est appliqué dans huit pays d'Amérique latine et a comme but de comparer ces pays en fonction des souvenirs d'enfance et de la vie quotidienne actuelle des personnes provenant des catégories sociales suivantes :

1) personnes de bas revenu résidant en ville (10 enregistrements)
2) personnes de bas revenu résidant en campagne (10 enregistrements)
3) étudiants (10 enregistrements)

Ce questionnaire est divisé en quatre parties :

1) questions d'identification générale (par exemple : âge, lieu de naissance...) ;
2) questions sur les souvenirs d'enfance, d'adolescence et d'âge adulte ;
3) questions d'opinion ;
4) questions concernant la vie quotidienne actuelle dans la société (mexicaine, bolivienne, argentine...)

Important : L'intervieweur ne doit jamais mentionner le mot « violence » avant la troisième partie.

Les questions de l'ensemble de ce questionnaire sont entièrement anonymes.

NE JAMAIS DEMANDER LE NOM DE LA PERSONNE INTERVIEWÉE.

À communiquer aux personnes interviewées :
elles peuvent à tout moment refuser de répondre.

Dans ce cas, il faut passer à la question suivante.

Heure du début de l'interview : _____

PREMIÈRE PARTIE : IDENTIFICATION

I. IDENTIFICATION			
1	- **Quel est votre lieu de résidence ?** (ville / village / quartier, région, pays) _____ - (pour les étudiants : **Université** _____ **Département (programme)** _____)		
2	**Quel est votre lieu de naissance ?**	☐ même ville ☐ même village ☐ même exploitation agricole	
		☐ autre ville	
		☐ autre village (municipalité)	
		☐ autre pays. Lequel ? _____	
3	Si ce n'est pas la même ville **En quelle année êtes-vous arrivé ici ?** _____		
4	**Sexe**	**masculin** ☐ **féminin** ☐	
5	**Quel âge avez-vous ?**	_____ ans	
6	**Quel est votre niveau d'éducation ?**	(Commencer par) : **primaire**	incomplet ☐ complet ☐
		secondaire	incomplet ☐ complet ☐
		école professionnelle	incomplet ☐ complet ☐
		préparatoire/pré-univ.	incomplet ☐ complet ☐
		universitaire (lic.)	incomplet ☐ complet ☐
		universitaire (ét. supérieures)	incomplet ☐ complet ☐
		je ne suis jamais allé à l'école	☐

7	**Quelle est votre occupation habituelle ?** _____
8	**Occupation principale de votre père** (s'il est décédé ou à la retraite, occupation principale dans le passé) _____
9	(Si vous vivez en couple) **Occupation principale de votre époux/femme/partenaire** _____
10	**Quelle est votre foi ou croyance religieuse ?** (vous pouvez en choisir plus qu'une) ☐ Catholique ☐ Évangélique ou protestante laquelle ? _____ Quelle année vous êtes-vous converti ? _____ ☐ Juive ☐ Culte afro ☐ Culte indigène ☐ Témoin de Jéhova ☐ Mormon ☐ Agnostique ☐ Athée ☐ Sans religion spécifique (mais vous croyez en Dieu) ☐ Autre (laquelle ? _____)

QUELLE EST VOTRE FRÉQUENCE DE PARTICIPATION DANS LES ASSOCIATIONS SUIVANTES ? **J**-ournalière | **H**-ebdomadaire | **O**-ccasionelle | **JA**-mais (plus qu'une fois par semaine)					
11	Église évangélique [même si vous êtes catholique]	J	**H**	**O**	**JA**
12	Église catholique [même si vous êtes évangélique]	J	**H**	**O**	**JA**
13	Culte afro-américain	J	**H**	**O**	**JA**
14	Autre [laquelle ?] _____	J	**H**	**O**	**JA**

15	**Avez-vous de la parenté à l'étranger ?** ☐ Oui ☐ Non **Si OUI, quel est votre rapport de parenté ?** _____ **Dans quel pays se trouvent-ils ?** _____

DEUXIÈME PARTIE : SOUVENIRS D'ENFANCE ET D'ÂGE ADULTE

Dans cette partie, l'intervieweur essaiera d'obtenir des récits de vie. Pour donner un élan au récit, on peut reprendre quelques questions des réponses préalables. On peut également ajouter « Raconte-moi » lorsque nécessaire. ATTENTION ! Il faut en tout temps respecter les silences de la personne interviewée.

L'intervieweur doit demander l'autorisation pour enregistrer l'interview (cette autorisation doit être enregistrée).

ATTENTION ! L'intervieweur ne doit jamais demander le nom de la personne interviewée. S'il s'avère impossible d'enregistrer l'interview, prenez note des réponses de la manière la plus fidèle. (Ces interviews ne seront pas calculées dans les quotas d'interviews.)

16	Commençons par quelques souvenirs de votre père (ou de votre beau-père). Quel est votre plus ancien souvenir de lui ? Est-ce qu'il vous châtiait ? Ou, au contraire, il vous réconfortait ?
17	Vous sentiez-vous menacé ou apeuré par quelqu'un de votre voisinage ?
18	Pourriez-vous me parler d'une peur quelconque que vous ressentiez lors de votre enfance ?
19	Vous souvenez-vous s'il y avait des ambiances de mystère quand vous étiez enfant ?
20	Est-ce que votre père ou votre mère vous parlaient du châtiment de Dieu ?

21	Pensez-vous qu'il faut craindre Dieu ou l'autorité pour que tout aille bien ?
22	On voit de nos jours de plus en plus de nouvelles croyances et églises... a) À votre avis, y a-t-il trop de croyances et d'églises actuellement ? b) Croyez-vous que ces croyances et églises ont une crainte exagérée de Dieu ?
23	a) Croyez-vous qu'il y a des problèmes entre catholiques et protestants, ou avec les cultes indigènes ou afro ? b) Si oui, quelles sont leurs manifestations les plus évidentes ?
24	Jusqu'à présent, nous avons parlé uniquement de vos souvenirs d'enfance et de religion. Est-ce que vous voulez ajouter quelque chose sur ces deux sujets ?
25	Pourriez-vous me raconter les moments difficiles que vous avez vécus depuis l'âge de 14 ans ?
26	Ne vous êtes-vous jamais retrouvés dans une situation où vous vous êtes dit à vous-même : ça y est, c'est fini, c'est ma dernière heure ?

27	Lorsqu'on traverse des moments difficiles, faut-il rester tranquille ou être prêt à changer les choses ?
28	Ne vous êtes-vous jamais couché sans avoir mangé en vous disant que le lendemain ne sera pas différent ; et le lendemain, comme par miracle, vous avez réussi à vous en sortir ? Si tel a été le cas, pourriez-vous me parler de vos souvenirs ?
29	N'avez-vous jamais été congédié ?
30	Croyez-vous qu'il faut avoir confiance en l'autorité ?
31	a) N'avez-vous jamais été victime d'abus de pouvoir ? (SEULEMENT S'IL S'AVÈRE NÉCESSAIRE DE DONNER UN NOUVEL ÉLAN AU RÉCIT) : de la part de la police, d'un fonctionnaire, syndicat, juge, famille... ? b) Connaissez-vous quelqu'un ou un groupe particulier qui a été victime d'abus de pouvoir ?

32	N'avez-vous jamais ressenti que tout allait changer pour le mieux ?
33	N'avez-vous jamais ressenti que quelque chose d'exceptionnel était en train de se passer dans votre pays ?
34	Avez-vous un souvenir quelconque d'une rencontre (meeting, concentration, manifestation, messe, etc.) pendant laquelle vous avez ressenti une forte émotion ?
35	a) La vie en/au _____ (nom du pays) est toujours difficile, mais croyez-vous que, à bien y penser, ça va mieux qu'avant ? b) En quoi vous apercevez-vous que la vie est toujours difficile ?
36	Croyez-vous que le gouvernement (actuel, prochain, fraîchement élu) changera quelque chose dans votre vie ?

37	a) Dans les moments difficiles, qui pourrait le mieux vous aider ? b) Avez-vous participé ou été bénéficiaire d'un programme d'aide quelconque du gouvernement ? (Essayez d'énumérer des programmes d'aide du pays) c) Dans les moments difficiles, est-il juste qu'on vous aide ?
38	a) Croyez-vous qu'il faut changer le monde ou plutôt se changer soi-même ? b) Qu'est-ce que cela implique ? c) Combien de temps ça va prendre ? (des semaines, des mois, des années, des décennies...)

TROISIÈME PARTIE : QUESTIONS D'OPINION

ASSOCIATION D'IDÉES		
Je vais vous présenter maintenant quatre mots. Pour chacun de ces mots, pourriez-vous me dire, spontanément, et sans trop y penser, à quoi vous l'associez ?		
39	Famille :	
40	Violence :	
41	Justice :	
42	Police :	

ÉNONCÉS D'OPINION D'accord (A) | En désaccord (D) | Sans opinion (s/o)				
Je vais vous présenter ensuite sept phrases. Pour chacune de ces phrases, pourriez-vous me dire si vous êtes d'accord (A), en désaccord (D) ou si vous n'avez pas d'opinion formée sur le sujet (s/o) ?				
43	La vie est pire qu'il y a dix ans.	**A**	**D**	**s/o**
44	La violence est naturelle chez les êtres humains.	**A**	**D**	**s/o**
45	L'État est l'ennemi du peuple.	**A**	**D**	**s/o**
46	Ceux qui éprouvent la pauvreté souffrent comme les torturés.	**A**	**D**	**s/o**
47	Le fait que certains quartiers soient sécuritaires et d'autres violents augmente l'inégalité.	**A**	**D**	**s/o**

48	Dans une situation d'exception, le président est celui qui doit agir.	**A**	**D**	**s/o**
49	Il faut parfois accepter la violence afin de résoudre les problèmes sociaux et politiques.	**A**	**D**	**s/o**

ORIENTATIONS THÉMATIQUES		
Je vais vous présenter ensuite des paires de mots. Pourriez-vous me dire quel mot de chaque paire décrit mieux la réalité ? (Attention ! Vous devez dire le mot qui décrit le mieux la réalité, non pas ce que vous souhaiteriez)		
50	☐ Forces occultes	☐ La loi
51	☐ Transparence	☐ Corruption
52	☐ Jalousie et persécution entre voisins	☐ Forces de l'ordre (de l'État)

QUATRIÈME PARTIE : FORMES DE VIOLENCE

Nous avons parlé jusqu'à présent de vos peurs d'enfance et à l'âge adulte. Nous avons également touché un peu le thème de la violence. Dans la section suivante, nous allons parler plus explicitement de la violence.

53	Avez-vous été victime d'un vol, d'une aggression, d'un enlèvement quelconque, à la maison ou dans la rue ? (SEULEMENT S'IL S'AVÈRE NÉCESSAIRE DE DONNER UN NOUVEL ÉLAN AU RÉCIT) : Quelqu'un de votre famille a-t-il souffert d'un vol dernièrement, d'une agression armée *(asalto)*, d'un enlèvement, dans la rue ou à la maison ? Qui étaient les voleurs, agresseurs, kidnappeurs, etc. ? Qu'est-ce qui s'est passé ? Qu'est-ce qu'ils ont dit ? Qu'est-ce que vous avez fait ?
54	À part les agressions armées *(asaltos)*, les viols et la violence physique en général, y a-t-il d'autres genres de violence ?
55	Croyez-vous que, lorsqu'une entreprise ou un bureau gouvernemental ferme ses portes, les congédiements peuvent, eux aussi, être violents ?

56	À votre avis, y a-t-il une forme de violence quelconque reliée à l'émigration ? Est-ce qu'elle est comparable aux congédiements ou aux agressions armées *(asaltos)* ?
57	Croyez-vous que les manifestations sont des actes de violence ?
58	Est-ce que, d'après vous, le fait de ne rien avoir à manger peut être violent ou peut être une souffrance, ou cela fait-il partie de la vie ?
59	Pourquoi y aurait-il autant de violence de nos jours ?
60	a) Qu'est-ce que vous pensez que l'on peut faire pour refréner ou stopper la violence (vols, agressions armées *(asaltos)*, enlèvements...) ? b) Qui doit agir ?

61	Croyez-vous que la violence politique existe toujours à certains endroits du pays ? Si oui, comment la repérez-vous ? Quelle en est la raison ?
62	Comment la violence est-elle expliquée par les journaux, la télé ? Êtes-vous d'accord avec ces explications ?
63	Croyez-vous qu'il y a aussi de la violence dans les familles ? Quelles sont les formes qu'elle prend ?
64	Comment peut-on réduire ou éliminer la violence domestique ? (SEULEMENT S'IL S'AVÈRE NÉCESSAIRE DE DONNER UN NOUVEL ÉLAN AU RÉCIT) : Davantage d'éducation ? Des lois plus sévères contre les gens violents ? Plus de religion dans les familles ?
65	À votre avis, quelle est la violence dont les gens de votre quartier (ou de votre milieu social) souffrent le plus: la violence domestique ou les agressions armées *(asaltos)* ?

66	Avez-vous changé d'habitudes à cause de la violence que l'on vit ?
67	Les commérages (de vos collègues, vos compagnons de classe, vos voisins) vous ont-ils fait souffrir ?
68	Être seul (dans le sens de solitude) vous fait-il souffrir davantage que les commérages ?
69	Êtes-vous mal à l'aise face à certaines obligations religieuses ?
70	Croyez-vous que le fait de ne pas savoir quoi faire de notre vie est une forme de violence ?
71	Un dicton dit que l'enfer se trouve ici, sur terre. Qu'est-ce que vous en pensez ?

Heure de la fin de l'interview : _____

Bibliographie

ABENSOUR Miguel, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Félin, 2004.

ABERCROMBIE Thomas A., *Pathways of memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.

ACEVEDO ROJAS Jorge, « Un desafio para los medios de comunicación. Reconciliación sobre la base de la verdad », Veeduría Ciudadana de la comunicación social, <www.veeduria.org.pe>.

ADORNO Sergio, « Le monopole étatique de la violence : le Brésil face à l'héritage occidental », *Cultures & Conflits*, n° 59, 3/2005 : 149-174.

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer*, *I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

——— , *Homo sacer II, 1. État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.

AIRA César, *La Villa*, Buenos Aires, Emecé, 2006 (2001). Traduit par Michel Lafon sous le titre *Le Manège*, Paris, André Dimanche, 2003.

ALBO Xavier, BARRIOS Raul (dir.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA / ARUWIYIRI, 1993.

AMNESTY INTERNATIONAL, *Colombia : Datos y cifras, cuerpos marcados, crímenes silenciados, violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado*. 2004 ; <http://www.amnesty.org/es/report/info/AMR23/051/2004>.

ANAYA MUÑOZ Alejandro, « La política del reconocimiento en Oaxaca : la preservación de una gobernabilidad priísta y el desarrollo del proyecto de autonomía indígena en el estado », *Relaciones*, vol. 24, n° 96, 2003 : 267-304.

ANDRADE GEYWITZ Carlos, « La reforma constitucional del año 1989 al inciso 2º del artículo 5º de la Constitución. Sentido y Alcance de la Reforma. Doctrina y Jurisprudencia », *Ius et Praxis*, vol. 9, n° 1, 2003 : 375-401.

ANGENOT Marc, *1889 : Un état du discours social*, Longueuil, Le Préambule, 1989.

———, « Interventions critiques 1 : analyse du discours, rhétorique, théorie du discours social », *Discours social/Social Discourse*, n° 9, 1991.

———, *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ, 1996.

ARENAS Ender, « Política, legitimidad y democrácia en una sociedad en transición : Las viejas y nuevas representaciones de política, partidos políticos y sociedad civil bajo el impacto de la crisis social venezolana (Notas para una discusión) », *Espacio Abierto*, vol. 10, n° 2, abril-jun., 2001 : 187-200.

ARENDT Hannah, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

———, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy Pocket, 1989.

ARGUETA Manlio, *Siglo de O(g)ro*, El Salvador, Consejo nacional para la cultura y el arte, 2002.

ARMONY Victor, « L'analyse lexicométrique du discours politique : porte d'entrée pour étudier les signifiants sociaux », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 117-138.

AVANCSO, MACK Myrna, « ¿Dónde esta el futuro? Procesos de reintegratión en comunidades de retornados », *Cuadernos de Investigación*, n° 8, Guatemala, AVANCSO, 1992.

AVANCSO, MARTÍNEZ Juan Carlos, « "Heridas en la sombra" Percepciones sobre violencia en áreas pobres urbanas y periurbanas de la Ciudad de Guatemala », *Textos para el debate*, n° 16, Guatemala, AVANCSO, 2000.

AYO Diego, « Indios violentos: discursos, percepciones y miedos de las movilizaciones de abril y septiembre de 2000 », *Las piedras en el camino*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, 2002 : 91-145.

———, *Municipalismo. Participación popular. Apuntes de un proceso*, La Paz, Muela del Diablo, 2003.

BACHELARD Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943.

BAECHLER Jean, *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris, PUF, 1970.

BANQUE MONDIALE, « La Pobreza Urbana en México », *Generación de Ingreso y Protección Social para los Pobres*, 2005.

BARAHONA DE BRITO Alexandra, *Human rights and Democratization in Latin America : Uruguay and Chile*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1997.

BARBOSA ESTEPA Reinaldo, « Imaginarios colectivos y crisis de representación », in Archila Mauricio, Prado Mauricio (coord.), *Movimientos sociales, Estado y democracía en Colombia*, Bogota, ICANH, Centro de Estudios sociales, Facultad de ciencias humanas, Universidad nacional de Colombia, 2001 : 495-521.

BARBEY Christophe, « Violence et paix – formes multiples et multiples réponses », *Une Suisse sans armée*, n° 56, hiver, 2002.

BARIÉ Cletus Gregor, « El rol de los terceros en la conflictividad », *Lazos*, Fundación UNIR Bolivia, n° 1, 2006 : 8-13.

BARTHÉLEMY Gérard, *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors*, Paris, L'Harmattan, 1990.

BASTIDE Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Année sociologique*, 3e série, 1970 : 87-108.

BATAILLE Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954.

——— , *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957.

——— , *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, Tel, 1973.

——— , *La Souveraineté*, *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976.

——— , « Le mal dans le platonisme et dans le sadisme », *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976 : 365-380.

——— , « Schéma d'une histoire des religions », *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976.

——— , *L'érotisme*, *Œuvres complètes X*, Paris, Gallimard, 1986.

BEAUCAGE Pierre, BOEGE Eckart, Taller de Tradición Oral del CEPEC, « Le couple Nature/Culture (encore !). Les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 34, n° 1, 2004 : 53-68.

——— , « Parcours de l'indianité : théologie, politique, anthropologie », *Cahiers des imaginaires*, vol. 3, n° 3, janvier, 2005 : 1-80.

BEAUCAGE Pierre et HÉBERT Martin (dir.), *Images et langages de la violence en Amérique latine*, Québec, Presse de l'Université Laval, 2008 (à paraître).

BENJAMIN Walter, *L'Homme, le langage et la culture*, Paris, Denoël, 1971.

——— , « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000 : 210-243.

BESNIER Jean-Michel, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, La Découverte, 1988.

BIZBERG Ilán, « Succès et limites du nouveau régime politique mexicain », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 50, automne, 2003 : 9-35.

BLANCPAIN François, *La condition des paysans haïtiens. Du Code noir aux Codes ruraux*, Paris, Karthala, 2003.

BLOCH Ernst, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976-1982.

BLOK Anton, « The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, n° 4, 1972 : 494-503.

BOCCARA Michel, *Entre métamorphose et sacrifice. La religion populaire des Mayas*, Paris, L'Harmattan, 1990.

BOITO Armando, CECEÑA Ana Esther, ALMEYDA Guillermo, COUTINHO Xarlos Nelson, « Luttes sociales et perspectives politiques en Amérique latine », *Actuel Marx*, PUF, Dossier : *L'Amérique latine en lutte. Hier et aujourd'hui*, n° 42, 2007 : 10-24.

BONILLAS SAUS Javier, « Les marxismes des lendemains démocratiques », in Corten André, Modj-ta-ba Sadria, Tahon Marie-Blanche (dir.), *Les autres marxismes réels*, Paris, Bourgois, 1985 : 143-159.

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système enseignant*, Paris, Minuit, 1970.

———, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

———, « Espace social et genèse des classes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, 1984 : 3-12.

———, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

BOURGOIS Philippe, *En quête de respect. Le crack à New York*, Paris, Seuil, 2001.

———, « The continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador », *Ethnography,* vol. 2, n° 1, 2001 : 5-34.

BRICEÑO-LEÓN Roberto, *Sociología de la violencia en América Latina*, Quito, FLACSO-Ecuador/Quito Alcaldia Metropolitana, 2007.

BUECHLER Hans C., BUECHLER Judith María, *The Bolivian Aymara*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.

BUTLER Judith et SPIVAK Gayatri C., *L'État global*, Paris, Payot, 2007.

CABRERO MENDOZA Enrique, LÓPEZ AYLLÓN Sergio, « Quelles leçons tirer du gouvernement de Fox au Mexique ? », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 64, printemps, 2007 : 51-71.

CAMPOS BELTRÁN María del Rosario (coord.), *Fortalezas, debilidades, oportunidades y amenazas de las políticas y programas contra la violencia familiar en los Institutos e Instancias de la Mujer en México*, México, Caminos Posibles Investigación, Capacitación y Desarrollo S. C., 2007 ; <http://www.caminosposibles.org>.

CARDIA Nancy, « Exposição : seus efeitos sobre valores e crenças em relação a violência, polícia e direitos humanos », *Lusotopie*, 2003 : 299-330.

CARMACK Robert, *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.

CARRIER Michel, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 2005.

———, « Georges Bataille. La communauté et la violence sacrée », in Girard-Lemay Julie (dir.), *Cahiers des imaginaires*, numéro thématique : *Violence et philosophie,* vol. 4, n° 6, octobre, 2006 : 65-94.

———, « La religion, le sacré et l'imaginaire politique moderne », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.). *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 57-64.

CASTELLS Manuel, *L'ère de l'information*, Paris, Fayard, 2001.

CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, Essais, 1975.

———, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1977.

———, *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997.

———, « Séminaire du 25 mars 1987 », *Sujet et vérité*, Paris, Seuil, 2002 : 209-227.

———, *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico Social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.

CASTRO ANIYAR Daniel, « Hugo Chávez : Una descripción antropológica de lo contemporaneo », *Espacio Abierto*, vol. 9 n° 1, marzo, 2000 : 53-77.

CESARINI Paola, HERTEL Shareen, « Interdisciplinary Approaches to Human Rights Scholarship in Latin America », *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, n° 4, Nov., 2005 : 793-809.

COCHRAN Terry, « La violence de l'imaginaire. Gramsci et Sorel », *Tangence*, n° 63, juin, 2000 : 55-73.

CORIN Ellen, « À la recherche d'une figuration : l'imaginaire-écrans », *Cahiers des imaginaires*, vol. 2, n° 2, février, 2004 : 1-36.

CORONIL Fernando, *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago, Chicago University Press, 1997 : 201-235.

———, « Estado y nación durante el golpe contra Hugo Chávez », *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 62, n° 1, ene.-jun., 2005 : 87-112.

CORTEN André, « Le discours de la pauvreté de la Banque mondiale », *Langage et société*, n° 85, septembre, 1998 : 5-24.

———, « Discurso e Representação do Político », in Indursky Freda, Leondro Ferreira Maria Christina (coord.), *O múltiplo territorio da análise do Discurso*, Porto Alegre, Sagra Luzzatto, 1999 : 37-52. Version française sous le titre « Discours et représentation du politique » ; <http://www.gripal.ca/content/view/60/59>.

———, *Diabolisation et mal politique. Misère, religion et politique*, Montréal / Paris, CIDIHCA / Karthala, 2001.

——— , « Buenos Aires : misère à perte de vue », *Les temps modernes*, n° 626, déc. 2003, janv.-fév., 2004 : 58-78.

——— , « Imaginaire de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel », *Cahiers des imaginaires*, vol. 1, n° 1, octobre, 2004.

——— , « Le sacré immanent et le politique », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 72-84.

——— , *Journal en souffrance. Chroniques d'une pauvreté durable*, Montréal, Fides, 2006. Publié en France sous le titre *Planète misère : chroniques de la pauvreté durable*, Paris, Autrement, 2006.

——— , *L'autre moitié de l'Amérique du Sud. Lettres à mon petit-fils*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008.

CORTEN André, MOLINA Vanessa, GIRARD-LEMAY Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006.

CORTEN André, MOLINA Vanessa, CHIASSON-LEBEL Thomas, « Imaginaires religieux et politiques en Amérique latine : Les contours des renvois de signification », *Horizontes anthropologicos*, vol. 13, n°27, jan.-jun., 2007 : 253-280.

CORTEN André, MOLINA Vanessa, *Amérique latine : images incandescentes. Violence et expression politique de la souffrance*, 2008 (à paraître).

CRABTREE John, *Perfiles de la protesta. Política y movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Fundación Pieb / Fundación Unir, 2005.

CRUMLEY Donald (ed.), *Banditry, Rebellion and Social Banditry in Africa*, Portsmouth, Heinemann, 1986.

CRUZ José Miguel, « La construcción social de la violencia en El Salvador de la posguerra », *Estudios Centroamericanos*, año LVIII, n° 661-662, nov.-dic., 2003 : 1149-1172.

CUETO Alonso, *La hora azul*, Barcelona, Anagrama, 2005.

DABÈNE Olivier, *Amérique latine, la démocratie dégradée*, Bruxelles, Complexe, 1997.

——— , *Exclusion et politique à São Paulo. Les outsiders de la démocratie au Brésil*, Karthala, Paris, 2006.

DABROWSKI-SANGODEYI Delphine, « La ville pour tous : (re)construire la ville pour changer la société brésilienne ? », in Rolland Denis, Chassin Joëlle (dir.), *Pour comprendre le Brésil de Lula*, Paris, L'Harmattan, 2004 : 161-167.

DEGREGORI Carlos Iván, « Introducción », in Degregori Carlos Iván (coord.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003 : 15-26.

——— , « A tres años del informe de la CVR : La persistente exclusión social », *Argumentos*, n°6, juillet, 2006 ; <http://www.cholonautas.edu.pe/argumentos06.pdf>.

DE LA FUENTE Manuel, « El triunfo de Evo Morales ¿inicio de una nueva institucionalidad o retorno de los conflictos sociales? », *Búsqueda*, Cochabamba, IESE-UMSS, 2008 (à paraître).

DE LA MAZA Gonzalo, GARCÉS Mario, *La explosión de las mayorias. Protesta Nacional 1983-1984*, Santiago, ECO, 1985.

DEL POZO José, *Historia de América Latina y del Caribe 1825-2001*, Santiago de Chile, LOM, 2002.

——— , *Le Chili contemporain. Quelle démocratie ?*, Montréal, Nota Bene, 2000.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident (XIV e-XVIII e siècle). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

DE MACEDO Heitor O'Dwyer (dir.), *Le Psychanalyste sous la terreur*, Paris, Matrice, 1988.

DERRIDA Jacques, *Force de loi. Le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.

DIAS DAVID Mauricio, *Dynamique et permanence des exclusions sociales au Brésil. Économie des pauvretés, des inégalités et de l'accumulation des richesses*, Paris, L'Harmattan, 2004.

DORAN Marie-Christine, *Processus démocratiques et légitimité. De la stabilité à la justice : le cas du Chili 1990-2005*, thèse de doctorat, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 2006.

——— , *Le réveil du Chili. Frontières changeantes de la démocratie 1990-2007. De la stabilité politique à la justice*, Paris, Karthala, 2008 (à paraître).

DURANÇON Jean, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1976.

DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, Quadrige, PUF, 1964.

——— , *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1969.

——— , « Structures et récurrences de l'imaginaire », in Le Goff Jacques *et al.*, *Histoire et imaginaire*, Paris, Poiesis, 1986 : 128-147.

DREYFUS Hubert L., RABINOW Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968,

——— , *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1994.

ELMENDORF Mary, *Nine Mayan Women. A Village Faces Change*, New York / Sidney / Toronto, Schenkman Publishers, 1977.

ENDIREH, *Encuesta nacional sobre la dinámica de las relaciones en los hogares 2003*, Yucatán, México, INMUJERES, UNIFEM, INEGI, UNDP, IEGY, 2004.

ENGELS Friedrich, *Anti-Dühring*, Paris, Sociales, 1973.

FALCOFF Mark, « The last days of Bolivia? », *Latin American Outlook*, Washington, AEI, June 2004 ; <http://www.aei.org/publications/pubID.20580/pub_detail.asp>.

FALLA Ricardo, *Massacres de la Selva. Ixcan, Guatemala (1975-1982*), Guatemala, Universitaria, 1992.

FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1968.

FARMER Paul, *Pathologies of Power*, Berkeley, University of California Press, 2003.

FAUX Frédéric, *Les maras, gangs d'enfants. Violences urbaines en Amérique centrale*, Paris, Autrement, 2006.

FAYE Jean-Pierre, *Introduction aux « langages totalitaires ». Théorie et transformation du récit*, Paris, Hermann, 1972.

———, *Langages totalitaires. Critiques de l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972. Paris, A. Balland, 1980.

FICK Carolyn E., *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.

FILLIETTAZ Laurent, « Formes narratives et enjeux praxéologiques : quelques remarques sur les fonctions du "raconter" en contexte transactionnel », *Revue québécoise de linguistique*, vol. 29, n° 1, 2001 : 123-153.

FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

———, *Magazine littéraire*, n° 101, 1975.

———, *Histoire de la sexualité volume 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

FREUD Sigmund, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, Quadrige, 1996.

FUNDACIÓN UNIR BOLIVA, *Las piezas del conflicto*, La Paz, Fundación UNIR, 2005.

GALTUNG Johan, *Essays in Peace Research*, Copenhagen, Christina Ejlers, 1975.

———, *Peace and World Structure. Essays in Peace research IV*, Copenhague, Christina Ejlers, 1990.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

GEGGUS David P., *Haitian revolutionary studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

——— (ed.), *The impact of the Haitian Revolution in the Atlantic world*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.

GERBNER George, *Violence et terreur dans les médias*, Paris, UNESCO, 1989.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1998.

——— , *Les origines de la culture*, Paris, Hachette, 2004.

GIRARD-LEMAY Julie (dir.), *Cahiers des imaginaires*, numéro thématique : *Violence et philosophie,* vol. 4, n° 6, octobre, 2006.

GLASS-COFFIN Bonnie, « La perspectiva de género en el curanderismo en el Norte del Perú : Metáforas, modelos y manifestaciones de la diferencia », in Millones Luis, Tomoeda Hiroyasu, Fujii Tatsuhiko (dir.), *Tradición Popular. Arte y religión de los pueblos del Norte de Perú*, Osaka, National Museum of Ethnology, 2003 : 67-94.

GLEDHILL John, « Neoliberalismo e ingobernabilidad. Caciquismo, militarización y movilización popular en el México de Zedillo », *Relaciones*, vol. 24, n° 96, otoño, 2003 : 41-78.

GOURDEAU Gabrielle, *Analyse du dicours narratif*, Boucherville, Gaëtan Morin, 1993.

GRAMSCI Antonio, *Selections from the prison notebooks* (traduit et présenté par Hoare Quintin, Nowel Smith Goeffrey), New York, International Publishers, 1971.

GROS Frédéric, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.

GRUNSPAN-JASMIN Élise, *Lampião, vies et morts d'un bandit brésilien*, Paris, PUF, 2001.

GUTIÉRREZ Miguel, « Alan García al frente del gobierno peruano : ¿180 días de luna de miel condicionada? », *Observatoire des Amériques*, n° 5, février, 2007.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.

HALES JAMARNE Alejandro, « La Constitution de 1980 et la période de transition précédant le retour de la démocratie au Chili, », in Tapia Valdés Jorge *et al.*, *Chili, La force contre le droit. Critique de la légalité du système chilien*, Paris / Bruxelles, L'Harmattan / Vie ouvrière, 1989 : 69-86.

HÉBERT Martin, « Présentation : paix, violences et anthropologie », *Anthropologie et sociétés*, numéro thématique : *Une anthropologie de la paix ?*, vol. 30, n° 1, 2006 : 7-28.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

HOBSBAWM Eric, *Primitive Rebels*, New York, Praeger, 1959.

——— , *Bandits.* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969.

——— , « Social Bandits: Reply », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, n° 4, September, 1972 : 503-505.

HOLLIER Denis, *La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1974.

HUGGINS Martha Knisely (ed.), *Vigilantism and the state in modern Latin America. Essays on extralegal violence*, New York, Praeger, 1991.

ISLA Alejandro *et al.*, *Violencia Delictiva, Cultura Politica, Sociabilidad y Seguridad Pública en Conglomerados Urbanos*, Documento de Trabajo n° 1, Buenos Aires, Violencia y Cultura FLACSO, 2006.

——— (dir.), *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el cono sur*, Buenos Aires, Paidos, 2007.

ISLA Alejandro, MIGUEZ Daniel (dir.), *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*, Buenos Aires, Ciencias / FLACSO, 2003.

JEFFREY Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998.

JELÍN Elizabeth, « Memorias y luchas políticas », in Degregori Carlos Iván (coord.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003 : 27-48.

——— , « Les mouvements sociaux et le pouvoir judiciaire dans la lutte contre l'impunité », *Mouvements*, n° 47-48, sept.-déc., 2006 : 82-91.

JOUINEAU Sophie, « Chili : les élections parlementaires de 1997 », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 31, oct.-déc., 1998 : 87-107.

KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.

KLEINMAN Arthur, DAAS Veena, LOCK Margaret (ed.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.

KLIKSBERG Bernard, *El crecimiento de la criminalidad en América latina. Un téma urgente*, Banque Interaméricaine de développement, 2001.

KORNBLITH Miriam, « La Crisis del sistema político venezolano », *Nueva Sociedad*, No. 134, nov.-dic., 1994 : 142-157.

KRIEGEL Blandine, *France. Mission d'évaluation, d'analyse et de propositions relatives aux représentations violentes à la télévision*, Paris, PUF, 2003.

LA BOÉTIE Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.

LABOV William, *Le parler ordinaire, La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Paris, Minuit, 1978.

LABROUSSE Alain, *La drogue, l'argent et les armes*, Paris, Fayard, 1991.

LACLAU Ernesto, MOUFFE Chantal, *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.

——— , « Populismo y transformaciones del imaginario político en América latina », *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n° 42, junio, 1987 : 25-38.

———, *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000.

LANDA Fernando, *Pobreza y distribución del ingreso en Bolivia. Entre 1999 y 2002*, La Paz, UDAPE, 2003 ; <www.udape.gov.bo>.

LANDER Luis, LÓPEZ MAYA Margarita, « Referendo revocatorio y elecciones regionales en Venezuela : geografía electoral de la polarización », *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 11, n° 1, ene-abril, 2005 : 43-58.

LAROUCHE Claudette, « Le mythe du ñakaq », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 11, n° 1, 1981 : 83-90.

LAUTIER Bruno, « Les politiques sociales au Brésil durant le gouvernement Lula : aumône d'État ou droits sociaux ? », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 63, hiver, 2006-2007 : 51-76.

LAVAUD Jean-Pierre, « Bolivie : vers l'anarchie segmentaire ? L'ethnicisation de la vie politique », *Hérodote*, Paris, n° 123, 2006 : 62-81.

LAW Robin, « La cérémonie du Bois Caïman et le pacte de sang dahoméen », in Hurbon Laënnec (dir.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue, 22-23 août 1791*, Paris, Karthala, 2000 : 149-167.

LAZO-CIVIDADES Jorge, « Luchas hegemónicas y cambio político : y avance de la izquierda suramericana en perspectiva comparada » (non publié, 33 p).

LEBOT Yvon, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala, 1994.

———, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992)*, Paris, Karthala, 1992.

LEFRANC Sandrine, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2002.

LEHMANN David, *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press, 1996.

LEMIEUX Raymond, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 25, n° 1, 1996 : 61-86.

LEMOINE Patrick, *Fort-Dimanche, fort-la-mort*, Port-au-Prince / Montréal, Éditions Regain / CIDIHCA, 1996.

LÉVESQUES Claude, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002.

LIPIETZ Alain (dir.), « Amérique latine, le tournant à gauche ? », numéro spécial de *Mouvements (Société, Politique, Culture)*, Paris, La Découverte, n° 47-48, décembre, 2006.

LIPJHART Arend, « Consociational Democracy », *World Politics*, vol. 21, n° 2, 1969 : 207-225.

LIRA Elizabeth, CASTILLO María Isabel, *Psicología de la amenaza política y del miedo*, Santiago, ILAS, 1991.

LOVEMAN Brian, LIRA Élizabeth, *Las ardientes cenizas del olvido, Vía chilena de Reconciliación Política 1932-1994*, 2, Santiago, LOM, 2000.

LOZADA Mireya, « El otro es el enemigo : Imaginarios sociales y polarización », *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 10, n° 2, mayo-ago, 2004 : 195-209.

MAAS COLLI Hillaria, 1993, *Leyendas yucatecas*, Mérida, Universidad Autónoma del Yucatán, 1993.

MAFFESOLI Michel, *Essais sur la violence. Banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

——— , *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksiek, 1988.

——— , *Le mystère de la conjonction*, Cognac, Fata Morgana, 1997.

MAINGUENEAU Dominique, *Éléments de la linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1986.

——— , *L'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1997.

——— , *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Dunod, 1997.

MALHERBE Jean-François, *Violence et démocratie*, Sherbrooke, CGC, 2003.

MANNONI Pierre, *De la peur au terrorisme*, Paris, Vigneux, Matrice, 2004.

MANOLO Vela, SEQUÉN-MÓNCHEZ Alexander et ANTONIO SOLARES Hugo, *El lado oscuro de la eterna primavera*, Ciudad Guatemala, FLACSO, 2001.

MATOS MAR José, *Desborde popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.

——— , *Desborde popular y crisis del estado. Veinte años después*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris, Sociales, 1970.

MAYORGA Fernando, « El gobierno de Evo Morales : entre nacionalismo e indigenismo », *Nueva Sociedad*, Caracas, n° 206, nov.-dic., 2006 : 4-13.

MENCHÚ Rigoberta, BURGOS DEBRAY Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y asi me nació la conciencia*, Mexico, Siglo XXI, 1998 (1982).

MÉNARD Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 1999.

MÉTRAUX Alfred, *Les Incas*, Paris, Seuil, 1961.

MEYER-BISCH Patrice, *Le corps des droits de l'homme. L'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme*, Fribourg, Universitaires, 1992.

——— , *Voies et impasses de la démocratisation*, Paris, CNRS, 1996.

MIDY Franklin, « "Il faut que ça change !" : l'imaginaire en liberté », in Hector Cary, Jadotte Hérard, *Haïti et l'après-Duvalier : continuités et*

ruptures, Port-au-Prince / Montréal, Henri Deschamps / CIDIHCA, 1991 : 75-98.

———, « Reconciliation, Impunity and justice: Human Rights in Haiti », *Essays on Human Rights and Democratic Development. Campaign Against Impunity: Portrait and Plan of Action*, Montréal, International Centre for human rights and democratic development, janvier, 1997 : 115-142.

MODOUX Magali, « Mexique, la victoire de V. Fox à l'élection présidentielle de juillet 2000 », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 40, janvier-mars, 2001 : 3-30.

MOLINA Vanessa, GIRARD-LEMAY Julie, CORTEN André, « Comparaison Castoriadis/Laclau », in Corten André, Molina Vanessa et Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006.

MOLINA Vanessa, *Entre sens et expression : le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau*, mémoire de maîtrise, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 2007.

MONDZAIN Marie-José, *Le commerce des regards*, Paris, Seuil, 2003.

MONTEJO Victor, *Testimonio. Muerte de una comunidad indígena en Guatemala*, Ciudad Guatemala, Cooperativa de consumo intergral R.L, 1992.

MOUFFE Chantal, « The "end of Politics" and the Challenge of Right-wing Populism », in Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres / New York, Verso, 2005 : 50-71.

———, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000.

———, « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism », *Political Science Series*, n° 72, Vienna, Institute for Advanced Studies, December, 2000 : 1-17.

———, *Le politique et ses enjeux*, Paris, MAUSS / La Découverte, 1994.

MURRA John F., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

NADAL Marie-José, « Le sexe / genre et la critique de la pensée binaire », *Recherches Sociologiques*, dossier thématique : *Rapports sociaux de sexe*, vol. 30, n° 3, 1999 : 5-22.

———, *Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Montréal, Logiques, 2001.

NANCY Jean-Luc, *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003.

NANTEL Lyne, « Changement de la représentation politique de la violence en Colombie : une analyse de discours de l'actuel président Álvaro Uribe Vélez », in Beaucage Pierre, Hébert Martin (dir.), *Images et langages*

de la violence en Amérique latine, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008 (à paraître).

NEGRI Antonio, COCCO Giuseppe, *GLOBAL. Luttes et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, Paris, Amsterdam, 2007.

NORGET Kristin, *Days of Death, Days of Life. Ritual in the Popular Culture of Oaxaca*, New York, Columbia University Press, 2006.

NOVAES Régina, « Les errants du nouveau millénaire : psaumes et versets dans l'espace public », *27e Congrès SISR*, Turin, 2005 ; <http://www.gripal.ca/content/view/36/69/>.

O'DONNELL Guillermo, « Horizontal Accountability in New Democracies », in Schedler Andreas, Diamond Larry, Plattner Marc F., *The Self-Restraining State. Power and Accountability in New Democracies*, Boulder / Londres, Lynne Rienner Publishers, 1999 : 29-53.

OEHMICHEN BAZÁN Cristina, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1999.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, *Rapport mondial sur la Violence et la santé*, Genève, 2002.

ORO Ari Pedro, « L'efficacité symbolique du discours du président Lula », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 203-218.

OROZCO RAMIREZ Shirley, GARCIA LINERA Alvaro, STEFANONI Pablo, *No somos juguete de nadie... Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales Estado y descentralización*, La Paz, NCCR Norte Sur, JACS SAM, COSUDE, Plural, 2006.

OTTE Marcel, *Préhistoire des religions*, Paris, Masson, 1993.

PARENT Anne-Martine, « Trauma, témoignage et récit : la déroute du sens », *Protée*, vol. 34, n° 2-3, 2004 : 113-125.

PÉCAUT Daniel, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien », *Cultures & Conflits*, n° 24-25, 1997 : 159-193.

——— , « Les configurations de l'espace, du temps et de la subjectivité dans un contexte de terreur : l'exemple colombien », *Bulletin de l'Institut français d'études Andines*, vol. 29, n° 3, 2000 : 307-330.

PEELER John A., *Latin American Democracies: Colombia, Costa Rica, Venezuela*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985.

PEÑAFIEL Ricardo, « Analyse du discours de la lutte contre la pauvreté émanant de la Banque mondiale », in Campbell Bonnie *et al*. (dir.), *Gouvernance, reconceptualisation du rôle de l'État et émergence de nouveaux cadres normatifs dans le domaine social, politique et*

environnemental, Montréal, Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CEDIM), 2000 : 139-155.

———, « Le discours d'Hugo Chavez au Venezuela : Imaginaire populo-paupériste et suture d'un système politique disloqué », in Corten André, Molina Vanessa, Girard-Lemay Julie (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 139-155.

———, *L'Événement discursif paupériste, Lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique latine : Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006)* », thèse de doctorat, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 2007.

PIETTE Albert, *Les sécularités religieuses*, Paris, PUF, 1993.

PION-BERLIN David, « The Pinochet Case and Human Rights Progress in Chile: Was Europe a Catalyst, Cause or Inconsequential ? », *Journal of Latin American Studies*, vol. 36, n° 3, August, 2004 : 479-506.

PION-BERLIN David, ARSENEAUX Craig, « Tipping the Civil-Military Balance. Institutions and Human Rights Policy in Democratic Argentina and Chile », *Comparative Political Studies*, vol. 31, n° 5, October, 1998 : 633-661.

PLATT Thomas, « Emplois descriptifs et polémiques du concept de violence », *Revue internationale de sciences sociales*, n° 132, 1992 : 185-192.

POCHAMANN Márcio, *Atlas da riqueza no Brasil,* São Paulo, Cortez, 2004.

POIRIER Nicolas, *Castoriadis, L'imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004.

PRADES José, *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF, 1987.

PROLONGEAU Hubert, RAMPAL Jean-Christophe, « En Amérique latine, l'industrie des enlèvements », *Le Monde diplomatique*, novembre, 1997 : 3.

PROTZEL Javier, « Télévision et leaderships politiques latino-américains. Le cas du Pérou », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 43, oct.-déc., 2001 : 23-43.

QUINTANA Juan Ramón, « ¿Protesta o rebelión? Ciudadanía y movimientos sociales de Bolivia de la voz del investigador británico John Crabtree », *Lazos*, año 1, n° 1, 2006 : 49-54.

QUIROGA José Antonio, « Apuntes sobre la crisis estatal y la convivencia social (o la agonía de Leviatán en los Andes) », in Fundación UNIR Bolivia, *Las piezas del conflicto*, La Paz, Fundación UNIR, 2005 : 13-28.

RAMA Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Norte, 1984.

RANCIÈRE Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

——— , *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1998.

REDFIELD Robert, VILLA ROJAS Alfonso, *Chan Kom a maya village,* Chicago, University of Chicago Press, 1962 (1934).

REYNALDS Cristina, « De cartoneros a recuperadores urbanos », in González Bombal Inés (coord.), *Respuestas de la sociedad civil a la emergencia social*, Buenos Aires, CEDES, 2002 ; <http://www.lasociedadcivil.org/uploads/ciberteca/reynals.pdf>.

RICŒUR Paul, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983.

——— , *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

——— , « Violence et langage », *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999 : 131-140.

RIES Julien (dir.), *Traité d'anthropologie du sacré*, 1, Paris, Desclée, 1992.

ROBINS Nicholas (coord.), *Conflictos políticos y movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Asociación de Estudios Bolivianos, Plural, 2006.

ROJAS Cesar, *Democracia de alta tensión. Conflictividad y cambio social en la Bolivia del siglo XXI*, La Paz, Plural, 2007.

RONIGER Luis, SZNAJDER Mario, *The Legacy of Human Rights Violations in the Southern Cone. Argentina, Chile, Uruguay*, New Cork, Oxford University Press, 1999.

ROSENBERG Mica, « Pobladores hartos toman armas contra pandillas en Guatemala », *Reuters* (fil de presse), 28 de septiembre del 2007.

ROVIRA Guiomar, *Zapata est vivant !*, Paris, Réflex, 1995.

SALLA Fernando, « A crise na segurança publica no Brasil », *Tópicos*, n° 3, 2006 : 24-25.

SASSO Robert, *Georges Bataille. Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1978.

SCHAMBER Pablo J., SUÁREZ Francisco M., « El cirujeo y la gestión de los recursos. Un acercamiento exploratorio sobre el circuito informal del reciclaje en el conourbano bonaerense », *Realidad Económica*, n° 190, ago. 16 - sept. 30, 2002 : 70-91.

SCHEDLER Andreas, DIAMOND Larry, PLATTNER Marc F., *The Self-Restraining State. Power and Accountability in New Democracies*, Boulder / Londres, Lynne Rienner Publishers, 1999.

SCHMITT Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1985.

——— , *La Dictature*, Paris, Seuil, 2000.

SCHUYLER George W., « Perspectives on Venezuelan Democracy », *Latin American Perspectives*, vol. 23, n° 3, summer, 1996 : 10-29.

SCMUCKLER SCORNIK Beatriz, CAMPOS BELTRAN María del Rosario, *Memorias del seminario 'Políticas sociales para la democratización*

de las familias : experiencias internacionales', Mexico, Instituto Nacional de las Mujeres / PNUD, 2004.

SELINGSON Mitchell A. *et al.*, *Auditoria de la democracia. Informe Bolivia 2006*, Cochabamba, Ciudadanía, 2006.

SIRONNEAU Jean-Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982.

SLATTA Richard W. (ed.), *Bandidos. The Varieties of Latin American Banditry*, New York, Greenwood Press, 1987.

SOFSKY Wolgang, *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, Essais, 1998.

SOLERVICENS Marcelo, *Mouvements sociaux et représentation du politique*, thèse de doctorat, Faculté de science politique et de droit, Université du Québec à Montréal, 1996.

SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière, 1972.

SORUCO Juan Cristobal, « La incomunicación de los medios de comunicación », in Albo Xavier, Barrios Raul (dir.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA / ARUWIYIRI, 1993 : 193-308.

STAHLER-SHOLK Richard, VANDEN Harry, KUECKER Glen, « Globalizing Resistance : the New Politics of Social Movements in Latin America », *Latin American Perspectives*, vol. 34, n° 2, March 2007 : 5-16.

TAPIA VALDÉS Jorge *et al.*, *Chili, La force contre le droit. Critique de la légalité du système chilien*, Paris / Bruxelles, L'Harmattan / Vie ouvrière, 1989.

TAUSSIG Michael, *Shamanism, Colonialism, and the wild Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

——— , *Law in a Lawless Land*, New York, The Free Press, 2003.

TERÁN Silvia, RASMUSSEN Christian, *El diario del comisario Gaspar Canul Nahuat*, Mérida, Universidad Autónoma, 2004.

TICONA Esteban, *El Pachakuti ha empezado*, La Paz, Yachaywasi, 2006.

TIRONI Eugenio, AGÜERO Felipe, « Chili : quel avenir pour le nouveau paysage politique », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 35, oct-déc., 1999 : 66-77.

TISSERON Serge, *Psychanalyse de l'image, Des premiers traits au virtuel*, Paris, Dunod, 1995.

TOKARSKY Irène, « La EBRP como instrumento de lucha contra la pobreza », *¿Fin de la deuda o deuda sin fin? Un análisis de la iniciativa HIPC y la EBRP en Bolivia*, La Paz, Fundación Jubileo, 2005 : 48-59.

TORTOSA José María, *Violencias ocultadas*, Quito, Abya-Yala, 2003.

TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

TRIGANO Shmuel, *Qu'est-ce que la religion ?*, Paris, Flammarion, 2001.

URIBE María Victoria, *Anthropologie de l'inhumanité : Essai sur la terreur en Colombie*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

VELA Manolo, SEQUÉN-MÓNCHEZ Alexander, ANTONIO SOLARES Hugo, *El lado oscuro de la eterna primavera*, Ciudad Guatemala, FLACSO, 2001.

VERGÈS Françoise, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006.

VERNA Gérard, *Reglamentación del trabajo de cartoneros*, 2006 ; <http://www.fsa.ulaval.ca/personnel/vernag/EH/F/noir/informel.html>.

VERON Eliseo, *Construire l'événement*, Paris, Minuit, 1981.

WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

——— , *Économie et société*, 1, Paris, Plon, Pocket, 1995.

WIEVIORKA Michel, « Le réseau de la terreur : une hypothèse à revisiter », *Cultures & Conflits*, n° 4, 1992 : 113-122.

——— , *La violence. Voix et regards*, Paris, Balland, 2004.

——— , *La violence*, Paris, Hachette Littérature, 2005.

——— , « Penser la violence : en réponse à Sergio Adorno », *Cultures & Conflits*, n° 59, 3/2005 : 175-184.

WOLFF Jonas, « (De-) Mobilizing the Marginalized : A Comparison of the Argentine Piqueteros and Ecuador's Indigenous Movement », *Journal of Latin American Studies*, n° 39, 2007 : 1-29.

ZEGADA María Teresa *et al.*, « 11 de enero ¿Cochabamba a la deriva? », *Intercambio*, segunda época, año V, n° 12, Cochabamba, Centro Cuarto Intermedio, 2007.

ZIRES Margarita, *Del rumor al tejido cultural y saber político*, Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana –Xochimilco, 2005.

ZUARO Moira, « Q'ueste los mestizos. Diálogo con tres estudios sobre mestizaje y condición indígena en Bolivia », *Tinkazos*, La Paz, año 9, n° 21, 2006 : 63-72.

ZULAGAGA Nieto Jaime, « Guerra prolongada, negociación incierta : Colombia », in Briceño-León Roberto (dir.), *Violencia, sociedad y justicia*, Buenos Aires, CLACSO, 2003 : 340-347.

Table des matières

Les auteurs 5

Préface, *par Sergio Adorno* 7

Avant-propos, *par André Corten et Anne-Élizabeth Côté* 15

Introduction, *par André Corten* 19

PREMIÈRE PARTIE

LA VIOLENCE DE L'ORDRE

1. L'ordre dans le politique et le récit,
par Anne-Élizabteh Côté et Julie Girard-Lemay 53

2. Le sacré, la violence et l'imaginaire, *par Michel Carrier* 63

DEUXIÈME PARTIE

LA « RÉALITÉ »
OU LES IMAGINAIRES INSTITUÉS DE LA VIOLENCE

3. La criminalité dans le parler ordinaire : au-delà de la moralité
et de la légalité, *par Martin Hébert* 79

4. Corps et terreur : nouvelles formes de violences d'État au Mexique, *par Cristina Oehmichen Bazán* 91

5. La violence collective en Bolivie, *par Manuel de la Fuente* 105

6. Violence conjugale et domination culturelle : le journal d'un commissaire municipal maya, *par Marie-José Nadal* 117

7. Un récit médiatique de violence *post-électorale*, *par Eduardo Malpica et Anne-Élizabeth Côté* 131

TROISIÈME PARTIE

EFFETS DE VIOLENCE DANS LE PARLER ORDINAIRE

8. Bolivie : la peur, la violence et la construction fragile du bonheur en milieu rural et urbain populaire, *par Pierre Beaucage* 145

9. Brésil : la figure de l'exclu, *par Anne-Élizabeth Côté* 163

10. La pauvreté au Mexique : débordement du parler ordinaire, *par Catherine Huart* 173

11. L'Argentine : une posture d'attente, *par Vanessa Molina* 185

12. Pérou : oublier ou ne plus oublier, un dilemme insensé ? *par José Antonio Giménez Micó* 195

13. Colombie : violence immanente, défi de sens et projection dans une éthique de la paix, *par Ricardo Peñafiel et Lyne Nantel* 203

14. Virage à gauche et effets de violence dans le parler ordinaire, *par André Corten* 221

15. La violence au Guatemala : le pouvoir de nommer, *par Martin Hébert* 233

16. Haïti : imaginaire et mémoire de la violence... espoir de changement, *par Franklin Midy* 245

17. Des *pandillas* à l'insécurité personnelle : la peur change de sens, *par André Corten et Tania Faustino da Costa* 267

QUATRIÈME PARTIE

VIOLENCES COLLECTIVES DANS LES DISCOURS PRÉSIDENTIELS

18. Venezuela : entre « *hordes chavistas* » et « *opposition terroriste* », *par Ricardo Peñafiel* 289

19. Violence et démocratie dans le discours présidentiel chilien entre 1990 et 2005, *par Marie-Christine Doran* 305

CINQUIÈME PARTIE

UNIVERS ROMANESQUE ET FASCINATION DE LA VIOLENCE

20. Oublier ou ne plus oublier : au-delà de la « mémoire salvatrice » ? *par José Antonio Giménez Micó* 329

21. Des fourmis et des morts-vivants : l'imaginaire politique d'un siècle d'ogre, *par Vanessa Molina* 337

22. La violence de la misère urbaine dans *La Villa*, de César Aira, *par Viviana Fridman* 353

Conclusion, *par André Corten et Anne-Élizabeth Côté* 373

Annexe 385

Bibliographie 401