

Cahiers des Imaginaires

volume 7 - décembre 2012 - numéro 10



Souffrance et politique

Sous la direction de José Antonio Giménez Micó (Université Concordia) et de Martin Hébert (Université Laval)

Textes de Leila CELIS, André CORTEN, Tania FAUSTINO DA COSTA et Benoit DÉCARY-SECOURS, Marie-Christine DORAN, José Antonio GIMÉNEZ MICÓ, Martin HÉBERT et Ricardo PEÑAFIEL

Éditions du GRIPAL

Les Cahiers des imaginaires

L'élaboration de bases conceptuelles solides et partagées est nécessaire à l'avancement du débat concernant la problématique des imaginaires sociaux, politiques et religieux en Amérique latine. Dans le but de contribuer à ces conceptualisations, le GRIPAL produit depuis 2003 une publication permettant d'éditer des textes scientifiques ayant servi dans les espaces de discussion développés par le groupe (séminaires, conférences, colloques, recherches) ou dans d'autres lieux épousant les mêmes préoccupations. Les Cahiers des imaginaires offrent un accès de publication à des écrits de type notes de recherche. Leur niveau scientifique est garanti par la lecture de trois experts externes ainsi que par l'évaluation indépendante de deux membres du comité de rédaction.

Chaque numéro des Cahiers des imaginaires est dédié à un texte précis ou à plusieurs textes sur un même thème. L'ensemble de la collection est disponible sur papier ainsi qu'en version électronique.

Comité de rédaction:

Victor Armony (Sociologie, UQÀM)

Pierre Beaucage (Anthropologie, Udm et Universitat de València)

André Corten (Science politique, UQÀM)

Marie-Christine Doran (École d'études politiques, Université d'Ottawa)

Viviana Fridman (Science politique, UQÀM)

José Antonio Giménez Mico (Études hispaniques et latino-américaines, Université Concordia)

Martin Hébert (Anthropologie, Université Laval)

Ricardo Peñafiel (Centre de recherche sur les politiques et le développement social - CPDS, Université de Montréal)

Comité scientifique international:

Ernesto Laclau (Essex University et Northwestern University)

Bruno Lautier (IEDES/Paris 1 – Panthéon – Sorbonne)

Ari Pedro Oro (UFRGS, Porto Alegre)

Pablo Semán (UNSAM et Conicet, Buenos Aires)

Margarita Zires (UAM – Xochimilco, México)

Éditeur scientifique: André Corten

Secrétaire de rédaction: Ricardo Peñafiel

Secrétaire adjointe de rédaction: Anne-Lise Polo

Infographie et mise en page: René Delvaux

Dépôt légal: 3ième trimestre de 2012

Bibliothèque nationale du Canada

Bibliothèque nationale du Québec

ISSN 1710-4432

Éditions du GRIPAL

Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine,

Département de science politique, Université du Québec à Montréal,

CP 8888, Succ A, Montréal, Qc, H3C 3P8, Canada

Locaux : A-3687, A-3720, A-3770

Téléphone : 987-0000 poste 3506 ou 2518

Ce cahier est dédié à Juanito Guanabacoa,
escriviviente qui souffre de la violence politique du
Mexique et du Canada et qui refuse d'être réduit
au rôle de « victime »

Cahiers des imaginaires

Volume 7 – décembre 2012 – numéro 10

Souffrance et politique

**Sous la direction de José Antonio
Giménez Micó (Université Concordia)
et de Martin Hébert (Université Laval)**

Textes de Leila CELIS, André CORTEN, Tania FAUSTINO DA COSTA et Benoit
DÉCARY-SECOURS, Marie-Christine DORAN, José Antonio GIMÉNEZ
MICÓ, Martin HÉBERT et Ricardo PEÑAFIEL

Table des matières

<i>Patior ergo sum : l'insoutenable pesanteur de l'acceptable</i>	10
<i>José Antonio Giménez Micó (GRIPAL, Université Concordia)</i>	
 La souffrance : le détournement par le parler ordinaire de la conscience verbale	15
<i>André Corten (GRIPAL, UQÀM)</i>	
 Violence, victimisation et État sécuritaire : une nouvelle légitimation pour la violence d'État ? Éléments d'analyse à partir des cas latino-américains	35
<i>Marie-Christine Doran (GRIPAL, Université d'Ottawa)</i>	
 Souverains en souffrance. Actions directes spontanées, violence pure, expression publique de la souffrance et virage à gauche en Amérique latine	55
<i>Ricardo Peñafiel (GRIPAL / CPDS, Centre de recherche sur les politiques et le développement social, Université de Montréal)</i>	
 Renaissant de leurs cendres. Organisations de victimes des crimes d'État et mouvements sociaux populaires en Colombie	86
<i>Leila Celis (GRIPAL, Université d'Ottawa)</i>	
 Du « gouvernement des mouvements sociaux » au « gouvernement du consensus ». Lula et le Mouvement des sans-terre au Brésil	102
<i>Tania Faustino da Costa (GRIPAL, UQÀM) et Benoit Décary-Secours (GRIPAL, Université d'Ottawa)</i>	
 Postface : La souffrance de tous, la souffrance de certains	113
<i>Martin Hébert (GRIPAL, Université Laval)</i>	
 Résumé	118

Patior ergo sum : l'insoutenable pesanteur de l'inacceptable

José Antonio Giménez Micó (GRIPAL, Université Concordia)

Souffrir. Endurer, supporter une chose pénible, éprouvante, un mal : *Souffrir la torture, la faim.*

Souffrance. Fait de souffrir, état prolongé de douleur physique ou morale : *Avoir sa part de souffrance dans l'existence.*

Dictionnaire Larousse

La souffrance oblige, elle rend responsables ses témoins. Le premier droit est ainsi du côté de la victime. Son droit est d'être reconnu.

P. Ricœur, « L'intervention : entre la souffrance des victimes et la violence des secours »

Qui est à l'abri de la souffrance ? Qui peut se vanter d'avoir pu échapper à « sa part de souffrance dans l'existence » ? Thème universel par excellence, la souffrance est depuis toujours un sujet privilégié en littérature, en philosophie ; elle constitue sans doute l'un des lieux communs primordiaux, voire la raison d'être de tous les systèmes de croyances en l'au-delà (de toute souffrance ?), toutes religions confondues.

La souffrance a indéniablement « sa part dans l'existence » de tout un chacun, on ne peut rien y faire : il y a certes des souffrances inévitables dont personne ne peut être tenu responsable. La souffrance se pose dans bien des cas comme quelque chose de « privé », tout comme le permis de pêche ou le passeport : un « quelque chose » de tout personnel et non transférable... En paraphrasant parodiquement la célèbre maxime cartésienne, on peut fort bien affirmer : « *Patior ergo sum* ».

Or, la souffrance va très – trop – souvent au delà de l'individu. Humain, trop humain, le fait de « souffrir la torture », de « souffrir la faim » relève toutefois nécessairement d'une série de facteurs sociaux : la souffrance n'est jamais étrangère à ce « quelque chose » parfois innommable mais que l'on peut néanmoins fort bien qualifier d'inacceptable.

« Au cours de ces dernières décennies », font noter les éditeurs d'un récent ouvrage collectif sur le sujet, « la notion de souffrance s'est diffusée de manière croissante dans de nombreuses institutions »¹. Que dire de ces institutions s'étant fixé comme objectif la « lutte contre la pauvreté » ? « Le monde ne peut accepter que des prix alimentaires élevés et volatils soient la nouvelle norme quand des millions d'êtres humains continuent de souffrir de la faim et de mourir de malnutrition », peut-on lire dans un communiqué de presse récent de la Banque mondiale². Tel que signalé par l'un des auteurs de ce cahier, la souffrance occupe depuis quelques années non pas uniquement le champ des consciences et des images médiatiques, mais également le terrain technocratique. Selon un autre communiqué³, la Banque mondiale estime pour 2008 le nombre de pauvres, définis comme ayant des revenus inférieurs à 1,25 dollars, à 1,29 milliard de personnes et à 2,47 milliards si on prend pour critère, pour les « pays à revenu intermédiaire », le seuil de 2 dollars :

*Au-delà, on n'est plus littéralement pauvres. Le seuil des 2 dollars n'est pas une distinction simplement technique ... Elle sépare dans une distinction binaire les pauvres et les « non-pauvres », ces derniers étant implicitement considérés comme revendiquant faussement de l'aide. À la limite, les premiers sont des victimes, les seconds des profiteurs. C'est le discours techniciste qui définit les victimes en déniaient le droit à ceux qui se sentent maltraités de se porter par eux-mêmes en victimes les accusant de se complaire dans une culture d'assistanat. La conscience verbale évacue du sens de la souffrance son aspect subjectif. La souffrance est un objet de gestion technocratique.*⁴

En tant que catégorie analytique, la souffrance avait longtemps été laissée de côté par les études propres aux sciences humaines et sociales : on préférerait se pencher sur des notions connexes censées être moins « subjectives » et, donc, plus « objectives », voire plus « opératives », telles l'« injustice » ou la « violence », qu'elles soient institutionnelle, structurelle, symbolique, économique... La souffrance a toutefois retrouvé ses lettres de noblesse ces dernières années dans le discours scientifique.

*Aujourd'hui, peut-on lire dans l'ouvrage de Périlleux et Coultiaux cité plus haut, le destin politique des souffrances est particulièrement important à considérer, d'abord pour l'acteur de terrain qui s'y trouve quotidiennement confronté et fait acte politique dès lors qu'il veut les rendre audibles sur une scène publique, mais aussi pour le chercheur ou le citoyen éclairé.*⁵

Notons qu'aucun des termes de cette citation ne sert à désigner celui qui souffre et, *a fortiori*, à le traiter comme un interlocuteur légitime. Ce qui compte, ce sont les

1 Thomas Périlleux et John Coultiaux, (eds), *Destins politiques de la souffrance*, Toulouse, Érès, 2009 : quatrième page de couverture..

2 Banque mondiale, « La Banque mondiale appelle à ne pas relâcher les efforts contre la flambée des prix alimentaires et la faim », 29-11-12.

3 Banque mondiale, « Selon la Banque mondiale, la pauvreté extrême recule, mais certains facteurs de vulnérabilité persistent », 29-02-12.

4 André Corten, « La souffrance: le détournement par le parler ordinaire de la conscience verbale », *infra* : 14.

5 *Ibid.*, c'est moi qui souligne.

« acteurs » qui ont « à considérer » le destin politique de cette notion abstraite et dé-subjectivée qu'est « la souffrance » ou, plutôt, « les souffrances » : à les « rendre audibles ». Le « *Patior ergo sum* » devient implicitement, tout au plus, « eux qui sont – objectivement – des victimes des souffrances ». La troisième personne grammaticale, on le sait, a pour fonction de marquer – j'insiste, « objectivement » – une absence : celle de la « non-personne », de celle qui ne participe pas au processus d'énonciation. De celle dont on parle, mais qui ne peut nullement se « rendre audible sur une scène publique ». Bref, le non-sujet : l'altérité par excellence.

On pourrait reprocher aux auteurs de ce cahier d'appartenir à ce club privilégié des « énonciateurs légitimes des souffrances » que j'ai esquissé plus haut : ne sommes-nous pas également, tous comptes faits, des chercheurs construisant notre discours à partir des débris des droits bafoués des victimes ? Le seul moyen d'échapper à notre destin ou, tout au moins, de rendre celui-ci acceptable, voire constructif, est peut-être de partir de la prémisse fondamentale énoncée par Paul Ricœur dans la citation qui sert d'exergue à cet ouvrage : « La souffrance oblige, elle rend responsables ses témoins. Le premier droit est ainsi du côté de la victime. Son droit est d'être reconnu ». N'en déplaise à Ricœur, le droit ultime de la « victime » serait en fait, non pas d'être reconnue comme telle, mais de ne plus être catégorisée comme victime. Le Groupe de recherche sur les imaginaires politiques de l'Amérique latine (GRIPAL), dont fait partie l'ensemble des auteurs de ce cahier, fait de cette exigence l'axiome de toutes ses enquêtes. Voilà pourquoi nous essayons d'être à l'écoute de ce que nous appelons « le parler ordinaire » des couches populaires, des communautés paysannes et indigènes de l'Amérique latine, des exclus, des marginalisés : de ceux que l'on peut difficilement qualifier de « citoyens éclairés », pour reprendre l'expression de Périilleux et Coultiaux, mais que nous considérons comme nos interlocuteurs premiers et légitimes.

Tel qu'articulé par A. Corten dans ce même cahier, le parler ordinaire, loin de s'appuyer sur un *logos* ayant nécessairement recours au discours déjà établi (et, conséquemment, *nolens volens*, étant tributaire de l'ordre institué), est plutôt fondé sur « la conscience contenue implicitement dans l'action ». C'est par le biais de cette conscience fondée sur le vécu – sur l'expérience de la souffrance – que nous voulons tout d'abord établir le dialogue.

Ce n'est pas un hasard si le programme actuel du GRIPAL, surplombant nos projets de recherche spécifiques, a pour titre « Expressions politiques de la souffrance en Amérique latine »⁶. Nous avons constaté, lors de nos recherches, que « la souffrance » sous toutes ses formes était, indépendamment des questions que nous avons préalablement posées à nos interlocuteurs, une sorte de leitmotiv de

6 Nous remercions le Fonds de recherche sur la société et la culture (FQRSC, Québec) pour l'attribution d'une subvention au programme de recherche « Expressions politiques de la souffrance en Amérique latine » (2010-2014), dont le chercheur principal est Martin Hébert (auteur de la postface de ce cahier). Ce cahier, constitué par cinq études présentées d'abord sous forme de communications orales lors du congrès de la Latin American Studies Association à Toronto en octobre de 2010 et remaniées par la suite, n'est qu'un bref échantillon de l'activité du GRIPAL. Veuillez visiter notre site web (<http://www.gripal.ca/>) pour plus d'information.

bien de leurs réponses, tous âges et sexes confondus. Cette « souffrance » marque néanmoins ses distances avec « les souffrances » objectivées, rangées, catégorisées et, somme toute, rendues acceptables des « institutions » et des « acteurs de terrain », voire de la plupart des « chercheurs » s'étant penchés sur cette problématique.

Une deuxième constatation : la souffrance véhiculée par le parler ordinaire est bel et bien subjective... et fière de l'être. Ceci n'a rien de surprenant, car ce sont ceux qui la subissent qui en font témoignage ; cela ne veut nullement dire qu'elle demeure à jamais une affaire individuelle, personnelle, non transférable. En fait, cette conscience de la souffrance débouche parfois dans une affirmation d'une subjectivation politique : un « nous souffrons » qui, par le fait même de s'affirmer, peut arriver, dans certains cas, à se constituer comme sujet collectif, ne serait-ce que pendant un certain temps.⁷

Une troisième et dernière constatation. Plusieurs interviewés manifestent explicitement leur « résignation » envers le statu quo : « les choses » étant ce qu'elles sont, impossible de les changer... Si subjectivation il y a, on est loin de la subjectivation politique mobilisatrice évoquée plus haut. Or, l'étude comparée du rapport de ces énoncés avec leur contexte d'énonciation peut fort bien conclure à l'irruption d'un « quelque chose d'autre » qui se situe au delà et en deçà de ce qui est considéré comme « allant de soi ». Soyons clairs : il ne s'agit plus de « contester », même pas de « dénoncer » l'ordre existant. Il s'agit plutôt de le contourner : de trouver un point de fuite correspondant parfaitement à « ma » position qui, d'une manière ou d'une autre, refuse d'être réduite à la catégorie de « pauvre » ou de « victime ».

Je souffre, donc je suis. Écoute-moi.

7 Voir à cet égard notre ouvrage collectif, André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*. Paris/Montréal, Karthala/Presses de l'Université du Québec, 2012.

Bibliographie

- BANQUE MONDIALE (communiqué de presse), « La Banque mondiale appelle à ne pas relâcher les efforts contre la flambée des prix alimentaires et la faim », 29-11-12. <http://www.banquemondiale.org/fr/news/2012/11/29/world-bank-warns-against-complacency-amid-high-food-prices-hunger>
- BANQUE MONDIALE (communiqué de presse), « Selon la Banque mondiale, la pauvreté extrême recule, mais certains facteurs de vulnérabilité persistent », 29-02-12. <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/ACCUEILEXTN/NEWSFRENCH/0,,contentMDK:23130122~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:1074931,00.html>
- CORTEN, André, *Journal en souffrance: chroniques d'une pauvreté durable*. Montréal, Fides, 2006.
- CORTEN, André, « La souffrance: le détournement par le parler ordinaire de la conscience verbale ». Dans ce cahier : 14.
- CORTEN, André, CATHERINE Huart et Ricardo PEÑAFIEL, (dirs). *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*. Paris/Montréal, Karthala/Presses de l'Université du Québec, 2012.
- PÉRILLEUX, Thomas et John COULTIAUX, (eds), *Destins politiques de la souffrance*, Toulouse, Érès, coll. « Sociologie clinique », 2009.
- RICCEUR, Paul, « L'intervention : entre la souffrance des victimes et la violence des secours », *Esprit*, février 1994 : 154-158.

La souffrance : le détournement par le parler ordinaire de la conscience verbale^{1*}

André Corten (GRIPAL, UQÀM)^{2**}

La souffrance appartient au domaine du parler ordinaire. Un vieil homme est sur le pas de la porte de sa baraque. Qu'attend-il ? Il parvient à peine à survivre. Il dit : « on a faim », « on endure », on « souffre »³. Le « parler ordinaire » inclut ce langage de plainte et d'expression de la souffrance. Le langage ordinaire est ce parler de celui qui raconte une histoire et qui, indépendamment de toute question, s'emporte à la raconter⁴. Il échappe à tout registre professionnel, religieux, psychothérapeutique, policier ou artistique. Il est plus proche, pour reprendre les catégories de Gramsci sur le « sens commun »⁵, de la conscience contenue implicitement dans l'action que de la « conscience verbale » qui recourt au discours établi. Traitant de l'homme comme animal politique, Aristote⁶ identifiait la plainte, le gémissement de souffrance comme le niveau premier qui ne peut s'élever au niveau du logos et par là discerner le bien et le mal, le juste et l'injuste qu'à travers la parole. Mais comment peut-on savoir si « l'animal humain qui fait du bruit devant vous avec sa bouche articule bien un discours, au lieu d'exprimer un état »⁷ ? Sur la base de ce doute, n'est-il pas commun de dénier le statut de politique à ce « bruit ».

Une autre manière de dénier à la plainte et au bruit leur statut politique est, dans le discours contemporain sur la souffrance, de le classer comme le fait d'une victime. Adopter un discours de victime, c'est immédiatement attribuer à ceux qui souffrent une place dans un ordre de rangement⁸ ou, pour reprendre les termes de Rancière,

1 Recherche réalisée grâce à une subvention CRSH (2008-2011) et une subvention équipe FQRSC (2010-2014).

2 * Auteur avec Vanessa Molina de *Images incandescentes. Amérique latine : souffrance et expression politique de la souffrance*, Québec, Nota Bene, 2010.

3 Corten, André. *Planète misère. Chroniques de la pauvreté durable*, Paris, Autrement, 2006 : 24-37.

4 Labov William, *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, Paris, Minuit, 1978.

5 Gramsci Textes, Tosel André (ed.), Paris, Éditions sociales, 1983.

6 Aristote, *La politique*, Paris, Vrin, 1995, chap 1.

7 Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004 : 243.

8 L'ordre de rangement est un concept repris à une définition de l'imaginaire politique à partir d'une conception des *topoi*. « L'imaginaire politique est le paramètre avec lequel on situe le pouvoir et on conçoit les motifs d'accepter d'obéir. Le pouvoir est au-dessus, il est en dessous,

dans une manière de compter les parties de la communauté, une communauté où il n'y a aucun vide et par conséquent aucun supplément⁹, parce que toutes les choses sont nommées. C'est accepter d'endosser les catégories de la « conscience verbale ».

Le parler ordinaire peut-il se libérer de la conscience verbale et peut-il adopter un autre partage du sensible ? Est-il possible qu'il affirme une « subjectivation politique »¹⁰ non déterminée par l'allocation de places ? Pour répondre à ces questions, il faut prendre acte du fait que « la souffrance » a été historiquement un enjeu central de différents partages de la conscience verbale. Brosser le tableau de l'évolution de l'enjeu de la souffrance n'est pas l'objectif du présent texte. On fera simplement un tour d'horizon pour prendre acte de cette évolution. L'objet spécifique de ce texte est de partir d'un matériel d'enquêtes collecté dans des quartiers populaires urbains d'Amérique latine et de voir par quels mécanismes un écart s'établit par rapport à la conscience verbale. Il s'agit de voir comment, dans l'expression même de ce qu'on appelle la souffrance, il y a un contournement qui fait échapper au dilemme entre conservateur et fondateur (entre violence conservatrice et violence fondatrice pour reprendre les termes de Benjamin¹¹). La compassion, en conduisant à certains secours, sert-elle à conserver l'ordre existant (effet conservateur) ou, au contraire, la constatation de la privation des biens disponibles dans la société pour une partie de la population justifie-t-elle un renversement de cet ordre (effet fondateur) ? La proposition de recherche de ce texte est la suivante : l'écart dans l'expression ne débouche pas sur une conscience verbale, mais s'affirme au plan même de l'expression, constituant une expression politique de la souffrance.

il est loin, il est près, il est visible, il est invisible, il est omniprésent, il est localisé, il est froid, il est chaud, il est extérieur, il est intérieur, il est l'affaire d'un seul qui dirige, il est l'affaire de tous. C'est à partir des *topoi* que les imaginaires sociaux entrent dans l'argumentation du politique. Ils rangent dans un ordre régi par le plus et par le moins ; c'est dans cette mesure qu'ils introduisent au monde des forces et des rapports de forces. Les imaginaires politiques sont puissance d'agir et portent en eux le vouloir ou le craindre ». Voir Corten, André, « Imaginaires de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel », *Cahiers des imaginaires*, Vol 1, nov., 2003, N 1 : 1

9 Rancière, *Aux bords...* 2004 : 241.

10 « L'essence de la politique réside dans les modes de subjectivation politique... »

Rancière, *Aux bords...* 2004. Voir aussi Huart, in Corten, Huart, Peñafiel : Intro III - Interpellation plébéienne et subjectivation politique.

11 Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres, I.*, Paris, Gallimard/Folio, 1921, 2000. Corten, André, Côté, Anne-Élizabeth (dir.), *La violence dans l'imaginaire latino-américain* : 19-49. Paris/Montréal, Karthala/Presses de l'Université du Québec à Montréal, 2008//2009.

La conscience verbale de la souffrance

Pour Aristote, la plainte est une sorte de donné animal. Elle n'a un caractère humain - d'animal politique – que lorsqu'elle accède au logos. Suivant Rancière, enfermer la population dans la plainte ou le bruit qu'on dit ressortir au domaine privé, c'est déjà une prise de position politique déterminée. Ajouter à plainte, gémissement, bruit, d'autres mots – comme victime par exemple – ne fait que renforcer la position qui consiste à donner une place dans les parties comptées de la communauté. Aucun mot pour désigner cette réalité (animale ?), n'est exempt de l'appartenance à une conscience verbale.

Face à la souffrance, l'être humain a conscience de ce qu'il éprouve et de comment il réagit, il a conscience de son action et de comment elle le transforme, transforme son entourage et son monde, c'est la « conscience pratique », mais il a aussi une conscience héritée de son milieu et qui le rattache à celui-ci, c'est ce que Gramsci appelle la conscience verbale¹². Elle peut entrer en contradiction avec ce que la personne vit. L'on trouve donc déjà là une des origines de la souffrance.

Depuis des âges immémoriaux, la souffrance appartient et est liée à une conscience verbale. Mais celle-ci n'est pas restée la même au cours du temps. On peut au moins distinguer trois catégories de conscience verbale : la conscience traditionnelle, la conscience moderne (celle où la conscience de la souffrance soulève le plus de passions politiques, sans qu'on ne parle à proprement parler de souffrance) et la conscience disons postmoderne – sans pour autant s'aligner sur une position sur la postmodernité –, mais les trois peuvent aussi se chevaucher et même se coller dans une conception de la souffrance en termes de victime.

De façon traditionnelle, cette conscience était principalement attachée à la

12 L'homme de masse actif agit pratiquement, mais il n'a pas une claire conscience théorique de son action qui pourtant est une connaissance du monde, dans la mesure où il transforme le monde. Sa conscience théorique peut même être historiquement en opposition avec son action. On peut dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire) : l'une qui est contenue implicitement dans son action et qui l'unit réellement à tous ses collaborateurs dans la transformation pratique de la réalité, l'autre superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. Cette conception « verbale » n'est toutefois pas sans conséquences : elle renoue les liens avec un groupe social déterminé, influe sur la conduite morale, sur l'orientation de la volonté, d'une façon plus ou moins énergique, qui peut atteindre un point où les contradictions de la conscience ne permettent aucune action, aucune décision, aucun choix, et engendrent un état de passivité morale et politique. Gramsci, Antonio, « La philosophie de la praxis face à la réduction mécaniste du matérialisme historique. » *L'anti-Boukharin* (cahier 11). <http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1933/antiboukh1.htm>

religion. Comme l'explique Gramsci, l'originalité du catholicisme qui continue à influencer plus ou moins superficiellement sur la conscience de plus d'un milliard d'habitants de la planète, est d'avoir maintenu ensemble une religion savante et une religion populaire. Par cette intrication, le discours sur la souffrance a maintenu les Chrétiens, à travers le symbole de la croix, dans une position générale de culpabilisation. L'intrication est si forte qu'on a des difficultés à distinguer cette formulation du sens commun.

À un niveau plus élevé de la conscience verbale, se pose la question : pourquoi faut-il souffrir ? Quel est le sens de la souffrance ? « La mémoire chrétienne de la culture occidentale ... a contribué à forger » cette idée qu'il faut trouver un sens à la souffrance¹³. Max Scheler¹⁴ a bien synthétisé cette forme de la conscience verbale. Bien sûr, le questionnement du sens de la souffrance pré-existe au christianisme. Chez Platon, la souffrance est tributaire de la pesanteur de la matière. C'est elle qui crée le désordre et la souffrance, Michel Serres faisant néanmoins « remarquer qu'un excès d'ordre aboutit à la mort »¹⁵. Le christianisme véhicule – et on est encore près du sens commun – cette conception selon laquelle la chair est le siège du péché et, dans une morale de la culpabilité, l'origine de la souffrance. Ce qui domine avec la conception chrétienne, c'est que personne n'est à l'abri de la souffrance – encore moins de la mort. La souffrance est le ressort de la vie et du fonctionnement de la société. Il y a ce que Baudrillard¹⁶ appelle un « échange symbolique ». « 'La culture de souffrance' a opéré une transmutation symbolique de la perte que constitue la souffrance en faisant de celle-ci un gain ou, en tout cas, un moindre mal »¹⁷. Cette conception d'échange symbolique dans laquelle la douleur, voire l'effort, est nécessaire pour parvenir au bonheur ne crée pas deux catégories, à savoir les souffrants et les non souffrants, mais justifie la souffrance comme un mode nécessaire de fonctionnement de la vie et de la société. Au plan des imaginaires, à la « vallée de larmes » succède la félicité céleste, mais il est rappelé qu'« il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer au royaume de Dieu » (Marc 10.25). Au mieux, chacun, tenant compte des rapports de forces dans la société, essaie de s'attirer le moins de souffrance possible, tout en évitant, dans cette perspective d'échange symbolique, d'être trop chanceux dans la vie de peur d'être affecté par un malheur sans commun ! En Amérique latine

13 Vergeley, Bertrand, *La souffrance*, Paris, Gallimard, 1997 : 10.

14 Scheller, Max, *Le sens de la souffrance*, Paris, Aubier, 1936.

15 Serres. Michel, *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980, cité par Vergely, *La souffrance*, 1997 :

13.

16 Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1984.

17 Vergely, *La souffrance* : 19-20.

avec le système du patronat, chacun essaie de trouver sa place en se mettant sous la protection d'un saint et d'un patron. Des bandits sociaux (*cangaceiros* au Brésil dont l'illustre Lampião) bouleversent cet ordre ou parfois le subvertissent. Sous l'image du Robin des bois, les hors-la loi peuvent venir au secours des pauvres et des souffrants sans perdre leur légende de cruauté, brisant des modèles simples de la souffrance.

Avec les Lumières, on ne nie pas que la souffrance puisse servir d'avertissement et le discours médical prend de la force. Se maintient l'aspect d'échange symbolique, – les remèdes impliquent souvent la souffrance –, mais la croyance dans le progrès veut que la souffrance soit conduite à s'alléger. L'utilitarisme introduit dans la pensée philosophique par Bentham renverse la question : ce qui motive l'être humain, c'est la recherche du bonheur. Les individus conçoivent leurs intérêts sous le rapport du plaisir et la peine. Ils cherchent à « maximiser » leur bonheur, exprimé par le surplus de plaisir sur la peine. Dans l'utilitarisme, la notion de victime s'affaiblit : les victimes ne sont-elles pas simplement des personnes qui ont mal calculé leur rapport peine/plaisir ? !

Avec le bouleversement de la société (urbanisation et industrialisation), une contradiction majeure surgit. Les passions politiques s'enflamment¹⁸. Que la souffrance s'abatte systématiquement sur une partie de la population devient, au vu de l'idéologie du progrès, complètement anormal. Zola dénonce ! Certes, on l'a vu, la souffrance peut être déniée par l'utilitarisme qui raisonne en termes de calcul. Mais, avec de plus en plus de force, se forme dans le cadre de l'idéologie socialiste un discours en termes de justice sociale. Dans le monde moderne, il est inacceptable que la souffrance s'abatte toujours sur les mêmes, de surcroît rassemblés dans les mêmes lieux. Les « damnés de la terre » se mobilisent et participent à des luttes de plus en plus larges. Ils sont victimes d'un ordre infâme, mais ils ne sont pas passifs. Ils veulent renverser l'ordre. Notamment avec le marxisme, on va chercher la force du plus grand nombre. En élevant leur niveau de conscience, cette immense majorité identifie la cause de ses souffrances : la soif du pouvoir et l'avidité d'une poignée de capitalistes. Mais la souffrance ne se résume pas à une sous-rétribution du travail; elle résulte aussi de l'intensité et de la monotonie des tâches, de l'insalubrité des conditions de vie et de travail et de la non-reconnaissance de l'identité du travailleur. Elle s'attaque à l'essence même de l'humanité. Aussi, dans le prolétariat pleinement développé se trouve

18 Pandolfi, Mariella, Crapanzano, Vincent (dir), *Passions politique. Anthropologie et sociétés*, vol. 32, n° 3, 2008 : 7-13.

pratiquement achevée l'abstraction de toute humanité, disent Engels et Marx¹⁹.

Avec la révolution industrielle, la souffrance est surtout vue comme attachée au travail, aux conditions de logement proches des lieux de travail ou encore à l'enfer du paupérisme (de ceux qui sont définitivement exclus du marché du travail). Le cliché, c'est Manchester. Le vocabulaire mis en œuvre mobilise des termes comme exploitation, pauvreté, misère, aliénation, journées de travail de 14 heures, travail des enfants, cadences de travail, fatigue excessive, exposition répétée aux accidents, etc. La question de la justice est pensée en termes de rapport de travail, voire de culture ou d'anthropologie du travail. La question de la justice est aussi pensée en termes de libéralisme²⁰. Le terme de souffrance, trop imprégné de conception religieuse, n'est pas privilégié; il semble indiquer l'existence d'un phénomène indépassable.

Après la période des passions politiques fondatrices – en Occident des révolutions 1848 à la révolution spartakiste de 1919 ? – on invente le social²¹ ! Est mis en place tout un système assurantiel destiné à « corriger les défauts de la société »²². Malgré le fait que la souffrance soit traitée dans le cadre de l'État providence de manière probabiliste, apparaît une césure entre le marché primaire du travail (avec garanties de stabilité) et un marché secondaire caractérisé par la précarité. Il y a ceux qui sont vraiment assurés et les autres – les victimes – parmi lesquels sont rangées les femmes (en particulier monoparentales). À des différences de classe succèdent des différences catégorielles.

Au niveau mondial, aux lendemains de la seconde guerre mondiale intervient un nouveau couple de concepts structurant la conscience verbale de la souffrance: développement – sous-développement. Dans les années 1950, le cliché (très surdéterminé idéologiquement) est le « pauvre petit chinois » auquel on se doit de penser lorsqu'on gaspille de la nourriture ! Suivant plus ou moins la division Nord/Sud, on a d'un côté les pays développés, de l'autre les pays sous-développés. Cette division binaire s'émousse cependant avec les théorisations en termes de « théorie de la dépendance » : selon celle-ci, à l'intérieur même des pays sous-développés, il y a un centre et une périphérie. On parle de « développement du

19 Engels, Friedrich et Marx, Karl, *La Sainte Famille* (1845), Paris, Éditions Sociales, 1972 : 45-48.

20 Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993.

21 Donzelot, Jacques, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1984.

22 *Ibid* : 225.

sous-développement »²³. Sortir de la souffrance revient à la reproduire de façon élargie, la seule véritable issue est le socialisme.

À partir de 1990, la distinction binaire développement/sous-développement (mise à mal et déplacée) parvient à être récupérée par le discours de la « lutte contre la pauvreté »²⁴. En 2008, la Banque Mondiale estime le nombre de pauvres, définis comme ayant des revenus inférieurs à 1,25 dollars, à 1,29 milliard de personnes et à 2,47 milliards si on prend pour critère pour les « pays à revenu intermédiaire » le seuil de 2 dollars. Au-delà, on n'est plus littéralement pauvres. Le seuil des 2 dollars n'est pas une distinction simplement technique, elle désigne en fait ceux qui en dessous de ce seuil ont droit à un secours et qui au-dessus y ont moins droit. Elle sépare dans une distinction binaire les pauvres et les « non-pauvres », ces derniers étant implicitement considérés comme revendant fausement de l'aide. À la limite, les premiers sont des victimes, les seconds des profiteurs. C'est le discours techniciste qui définit les victimes en déniaient le droit à ceux qui se sentent maltraités de se comporter par eux-mêmes en victimes, les accusant de se complaire dans une culture d'assistanat. La conscience verbale évacue du sens de la souffrance son aspect subjectif. La souffrance est un objet de gestion technocratique. Cette conscience verbale régit un certain nombre de programmes qui reflètent et établissent des rapports de forces face auxquels la population doit se ranger. Ce qu'on appelle les « émeutes de la faim » sont souvent des révoltes contre ces places assignées.

Parallèlement au classement de la souffrance en fonction de la « lutte contre la pauvreté », un autre critère prend de l'importance au niveau international, c'est ce que Boltanski appelle « la souffrance à distance »²⁵. Avec la morale humanitaire²⁶, « la pitié s'introduit en politique ». Ce n'est plus le mérite en fonction d'un principe de justice qui sert de critère pour identifier les victimes, mais l'urgence. « Pour une politique de la pitié, l'urgence de l'action à mener pour faire cesser les souffrances

23 Frank, André Gunder, *Le développement du sous-développement : Amérique Latine*, Paris, Maspero, 1970.

24 Peñafiel, Ricardo, *L'événement discursif paupériste, lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique Latine Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006)*, Montréal, Thèse de doctorat, Département de science politique, UQAM, 2008. Corten, André, « Le discours de la pauvreté de la Banque Mondiale », *Langage et société*, n° 85, sept. 1998 : 5-24.

25 Boltanski, Luc, *La souffrance à distance*. Paris, Gallimard, 1993, 2007.

26 Fassin, Didier, *Des maux indicibles. Sociologie des lieux écoutés*, Paris, La Découverte, 2004. Fassin, Didier, Pandolfi, Mariella (dir.), *Contemporary States of Emergency. The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, New York, Zone Books, 2010.

invoquées l'emporte toujours sur la considération de la justice »²⁷. Cette urgence se répète avec la multiplication des guerres locales et régionales de la fin de la guerre froide. Ces nouveaux principes ne sont pas nouveaux. Médecins sans frontières (MSF) était née en 1971 avec le conflit du Biafra et dès 1963 Arendt (*On Revolution*)²⁸ tente de définir sa conception de « la politique de la pitié ». Pour ce faire, elle remontait dans l'histoire des révolutions française et américaine, « en reprenant les discussions et les modèles qui, aux XVIII^e et XIX^e siècles, ont accompagné l'introduction de l'argument de la pitié en politique »²⁹.

La souffrance est entrée dans la conscience verbale à travers plusieurs discours. Une sorte d'accélération s'est produite dans cette prise en charge ces dernières décennies. La souffrance que les prédicateurs invoquaient depuis des siècles amenait la population à la résignation à travers la culpabilisation, notamment par un maniement de l'échange symbolique de la douleur et de la joie. De façon assez brute, la souffrance qui avait pris avec les grandes passions politiques un sens politique à travers le principe de justice, en est venue à un système binaire pauvres /« non-pauvres », puis, face à l'urgence, à un système binaire prioritaires/non prioritaires. L'ordre de rangement qui s'impose dans les rapports de forces et dont l'ordre binaire est une traduction devient moins articulé à la complexité des situations y compris quotidiennes.

Est-ce cela qui explique la montée depuis une quinzaine d'années d'un discours scientifique et d'un discours d'expert ? La préoccupation de faire de la souffrance un objet scientifique est issue de l'anthropologie médicale et s'est conjuguée avec des questions posées par la psychologie du travail, la sociologie ainsi que les technologies du sécuritaire. Elle a finalement rejoint le travail de terrain des « humanitaires » (Boltanski, Kleinman & Dass³⁰, Blais³¹, Renault³²). Devenue un nouveau champ disciplinaire autour de l'expression « souffrance sociale », la souffrance échappe apparemment au parler ordinaire et renforce une perspective binaire. Par rétroaction, le point de vue victimaire présent dans le parler ordinaire s'en trouve renforcé.

27 Boltanski, *La souffrance ...*, 2007 : 24.

28 Arendt, Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

29 Boltanski, *La souffrance ...*, 2007 : 21.

30 Kleinman Arthur, Das Verena, Lock Margaret (eds.), *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press, 1997.

31 Blais. Louise dir., *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale*. Québec, PUL, 2008.

32 Renault Emmanuel, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La découverte, 2008.

Le discours scientifique sur la « souffrance sociale » n'enferme pas nécessairement dans une conscience victimaire. Il pourrait être au contraire un élément de « théorie critique »³³. Il pourrait l'être, comme on le lit chez Renault³⁴, selon le premier modèle de critique sociale, la critique reposant sur des mouvements sociaux et garantie par ceux-ci. Dans le passé la critique de la souffrance passait en effet par le mouvement ouvrier et par les théories sur l'aliénation et l'analyse de la plus-value. Quels sont désormais les « garants cognitifs et pratiques » de la nouvelle critique sociale de la souffrance ? Au plan cognitif, la nouvelle critique repose sur les théories de la reconnaissance sociale, promue par les tenants de la troisième génération de l'École de Francfort³⁵. Au plan pratique, parvient-elle à rester critique ou se transforme-t-elle en nouvelle version du libéralisme ?

L'objet de la suite de ce texte est de voir si, dans le parler ordinaire recueilli dans des enquêtes de terrain, subsistent des expressions qui, d'une part, restent autonomes par rapport aux principes de rangement structurant les discours établis et qui, d'autre part, échappent au caractère binaire renforcé par la théorisation moderne sur la souffrance sociale.

L'écart

Par rapport à l'échange symbolique qui caractérise la conception traditionnelle de la souffrance persistant dans toutes les couches de la population, par rapport en second lieu à une conception politique en termes de justice et d'injustice, par rapport en troisième lieu au classement binaire, il y a un quatrième mode de culture de la souffrance. Ce mode qui a constamment débordé les différentes formes de conscience verbale, on le trouve dans le « parler ordinaire ». Ce mode ne se conjugue pas en termes de justice ou d'injustice, mais il n'obéit pas comme la précédente en termes de binarité. La souffrance telle qu'on la trouve parfois dans le parler ordinaire (et retenu ici) ne se définit pas en termes de couples bien/mal, ni non plus, en dehors de celle qui reprend des archétypes religieux, en termes dialectiques du genre « par ta souffrance, tu as mérité ton ciel ». La souffrance, telle qu'elle se révèle dans les récits étudiés, se donne dans un « écart » par rapport à un ordre binaire, sans que cela n'entre dans la catégorie de l'échange symbolique.

33 Renault, Emmanuel et Sintomer, Yves, *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003.

34 *Ibid.* : 370-380.

35 *Id.*

Le « parler ordinaire » peut certes se laisser modeler par la parole du tribun qui capitalise le « bien » et stigmatise le « mal »³⁶. Mais les « sans-parts »³⁷ font l'expérience de se trouver sans rangement. Bien que leur plainte puisse s'émettre en termes d'injustice, les « sans-parts » tiennent un discours quotidien dans lequel la souffrance s'exprime sous d'autres modalités. On peut dire que ce discours est souffrance dans la mesure même où il ne se résout pas au rangement et où il adopte ces modalités – non binaires. Cette souffrance est une expression politique parce qu'elle assume cette position de non-rangement, elle est « écart »³⁸. La « distinction spécifique du politique », disait Schmitt, est « la discrimination de l'ami et de l'ennemi »³⁹. Le regroupement des amis contre les ennemis se fait « dans la perspective de l'épreuve de force », il implique un climat d'état d'exception. Cet état concerne ceux qui sont « rangeables », il se règle à partir des critères de « regroupement » et de « discrimination ». Mais en dehors d'une passivité pour éviter les coups, les « sans-parts » n'affrontent pas la mort comme un choix d'un camp par rapport à un autre. Cet état d'exception n'est pas leur « état d'exception », car précisément leur particularité est d'être en dehors de l'unité active du regroupement des amis sans être pour autant des ennemis.

Quatre histoires

On présente maintenant quatre extraits d'histoire de vie repris du livre co-écrit avec Vanessa Molina⁴⁰. Ces histoires ont été suscitées par un guide d'entretien ouvert à partir duquel l'interviewé était encouragé à s'écarter des questions posées. Dans ces extraits, se dégagent des espaces qui ne sont rangeables ni par rapport à des principes de rangement, ni par rapport à des états d'exception. Ces histoires de vie ont été recueillies dans des quartiers populaires de plusieurs pays d'Amérique latine entre 2003 et 2007. Les récits analysés ici l'ont été dans quatre pays : le Mexique, le Brésil, la Colombie et la Bolivie. Le climat de ces entrevues a

36 Breugh, Martin, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007.

37 Rancière, *Aux bords...* 2004.

38 Molina, Vanessa, *Entre sens et expression : le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau*, Montréal, UQÀM, Mémoire de maîtrise, 2007.

39 Schmitt, Carl, (1927), *La notion du politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992 : 69. *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1985 : chap. 1.

40 Corten, André, Molina, Vanessa, *Images incandescentes. Amérique latine : violence et expression politique de la souffrance*, Québec, Nota Bene, 2010.

été rapporté dans *L'autre moitié de l'Amérique du Sud. Lettres à mon petit-fils*⁴¹.

RUFINA

La première histoire est celle de Rufina. Rufina vit dans la zone d'habitat désaffecté proche du *zocalo* de Mexico. « Regardez... Moi, en ce moment, j'ai un problème, un grand problème » et puis Rufina se réfugie dans un silence qui dure ... « neuf, dix, onze, vingt interminables secondes ». « J'ai mon fils en prison ». Nouveau silence... « Je ne veux pas le voir ... pour le moment je ne veux pas. Je veux le laisser là pour voir ce qui arrivera... je veux le laisser tranquille »⁴². L'interview est heurtée et l'enquêtrice tente de faire le point : dans l'imaginaire commun, la famille, c'est le bonheur ou du moins, « ce sont les racines profondes, le ciment dur comme le roc, un tissu serré auquel s'agripper quand ça va mal. 'Dans les moments difficiles, qui peut vous aider de la meilleure manière ?' »⁴³. Chez Rufina, comme dans plusieurs entrevues, les phrases à demi-mot débouchent sur « le fait même d'avoir des enfants, c'est violent »⁴⁴. « Évoquer que dans la famille, au sein même des siens, il y a quelque chose d'intrinsèquement violent, c'est ébranler le tissu social. C'est assombrir le dernier bout d'accalmie dans la tempête, affaiblir le dernier rempart derrière lequel se blottir durant les jours tristes »⁴⁵.

L'imaginaire commun du bonheur dans la famille est grevé et souligné par son contraire : la violence conjugale. Mais l'« écart » qui apparaît dans l'entrevue de Rufina et dans plusieurs entrevues n'est pas celui-là. L'« écart d'expression », c'est d'admettre la violence d'avoir des enfants. « La violence, c'est de devoir affronter le jugement et les ragots des voisins pour qui la délinquance des jeunes est le fruit de l'incapacité de ceux qui les ont élevés »⁴⁶. « Ça prend du courage » murmure Rufina⁴⁷.

Rufina, comme bien d'autres, assume d'être en dehors de l'imaginaire commun. Dans son récit, cela intervient comme un « écart d'expression ». Cela ne veut pas dire qu'elle s'est placée dans un autre principe d'ordre qui s'exprimerait dans les termes suivants « le bonheur c'est de ne pas avoir d'enfants ». « Rufina évoque à

41 Corten, André (2008), *L'autre moitié de l'Amérique du Sud. Lettres à mon petit-fils*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008.

42 Corten, Molina, *Images incandescentes*, 2010 : 39-40-.

43 *Ibid.* : 47.

44 *Ibid.* : 48.

45 *Ibid.* : 49.

46 *Ibid.* : 50.

47 *Id.*

mots couverts la honte, la douleur, la difficulté de soutenir le regard des autres, sachant qu'elle laisse son fils en prison. En même temps, le jugement qu'elle adresse ouvertement à son voisin de palier, père irresponsable donnant asile aux délinquants, reprend le même critère d'évaluation qu'elle semble décrier, décrier comme étant violent »⁴⁸.

Dans ce premier cas, on note un « imaginaire commun », les enfants, quand ils réussissent, ils sont notre joie et quand ils deviennent violents, ils sont notre honte. Par rapport à cet imaginaire, Rufina se place en écart d'expression. Il y a un écart d'expression (manifesté par des hésitations) par rapport à l'axe d'accepter la joie de la prospérité mais aussi la douleur de la honte. Il place Rufina dans la situation de ne pas aller voir son fils en prison, mais c'est une souffrance. Faut-il la voir comme souffrance dans le fait que face à son voisin (qu'elle traite d'irresponsable, car il ferme les yeux face à la délinquance de son fils), elle est tentée de revenir aux standards communs ? On y reviendra après la présentation des autres cas. On constate néanmoins que cette position de Rufina échappe à un ordre binaire (compris dans le principe de rangement : joie vs honte).

La souffrance se traduit dans le « parler ordinaire » par un trop plein d'émotion. Rufina s'est arrêtée dans son récit avant de continuer. Mais il s'agit d'une expression politique de la souffrance non pas en rapport avec le degré d'émotion, mais avec la capacité de maintenir une posture, une position, à l'écart des principes de rangement établi. Elle n'y échappe pas tout à fait quand elle qualifie son voisin de responsable de la délinquance de son fils, mais elle parvient à se maintenir, pour sa propre situation, en dehors du statut de victime. Parfois cette capacité de maintenir cette posture de contournement exige un effort qui se traduit par une émotion, mais celle-ci, et on le verra dans d'autres cas, peut être complètement refoulée ou absente.

ANGELO

Le deuxième récit est celui d'Angelo. Angelo vit à Guama, quartier marginal de Belém, la grande ville brésilienne proche du delta de l'Amazone.

Pour Angelo, la grande ville est un lieu où interviennent des forces occultes. Celles-ci sont autant le fait de pouvoirs anonymes que du monde des esprits. « Il ne suffit pas d'être bien avec le patron, il y a aussi des forces occultes, d'un autre monde. Les

règlements paraissent toujours équivoques. Pour Angelo, même l'administration de la préfecture pour laquelle il a travaillé semble régie par des règles arbitraires, voire absurdes. Il ne perçoit pas toujours très bien comment pourrait être combiné à cet arbitraire qui relèverait d'un monde parallèle, le monde des esprits⁴⁹. Et Angelo de raconter comment il a été victime d'un abus de pouvoir de la part d'un fonctionnaire de l'environnement ». Le récit qu'il en fait a une saveur kafkaïenne.

Angelo a accepté un petit travail de déblayage de débris. Il doit faire le ménage. Avec sa camionnette, il va mettre les décombres dans le conteneur du dépotoir. Soudainement, il est interpellé. « Regarde, tu es en train d'être arrêté pour avoir enfreint le code d'environnement donc... ». Et lui de rétorquer : « ceci est un dépotoir. Tout le monde jette. Si tu veux vouloir m'arrêter, il faut que ça soit tout le monde... Et au moment où je parlais, un monsieur est arrivé avec un sac-poubelle, il l'a aussi jeté. J'ai dit « Regarde ce monsieur-là. Allez-y, arrêtez-le aussi avec moi ». « Non, répond le fonctionnaire... parce que c'est comme ça : tu vas là-bas, tu vas parler avec une psychologue, car elle va t'enregistrer... je ne sais pas quoi 'pour que tu puisses travailler comme il faut' je ne sais pas quoi 'mais nous allons prendre ton auto, nous allons la retenir' et il est resté et la chose a tourné en confusion... Et finalement le gars a appelé quelqu'un. Et puis cinq hommes sont sortis de la voiture. Cinq grands métis très forts. Et puis ils ont commencé à me menacer : 'nous allons t'attraper'... Ils voulaient mon nom. J'ai dit 'Non, mon ami' ». Les démêlés se poursuivent. « Je suis là, je dépose plainte, avec un député ici. J'essaie de déposer plainte ... ⁵⁰».

En contraste avec ce monde de confusion ou de bureaucratie, où répression, psychologie et abus se mêlent, il y a le monde enchanté de l'intérieur. A l'écart de la ville, il y avait de bonnes choses : « se promener à pied, pêcher, poser des pièges, toutes ces choses, les fruits, les arbres ». Mais à l'écouter raconter, ce n'était pourtant pas le paradis. Il y avait, dit-il, dans le voisinage un homme qui faisait le mal. Ensuite, il parle de sa mère qui s'est fait violer. Puis il en vient au récit qu'il a hésité à raconter. Alors qu'il était gamin, il a lui-même manqué de se faire violer par un garçon plus âgé. L'histoire racontée, il clôt abruptement le récit : « seulement ça », dit-il. « Ça a été ça. C'est la seule chose en plus »⁵¹.

Apparemment, il y a une binarité, la ville avec ses forces occultes, la campagne où

49 *Ibid.* : 123-124.

50 *Ibid.* : 125-126.

51 *Ibid.* : 122.

on peut pêcher et monter aux arbres, cueillir les fruits, mais finalement non ! Le « seulement ça » pourtant, indique aussi « ne m'en demandez pas plus ». Ne me demandez pas d'annuler complètement cette distinction. « Seulement ça » signifie laissez-moi cet espace, c'est ma souffrance, c'est notre souffrance dans la mesure où cette expression parsème les récits. Seulement ça, je ne me porte pas en victime, pourrait-on paraphrasé !

L'expression de la souffrance se manifeste ici dans le fait pour Angelo d'accepter qu'il n'y a pas de vraie possibilité de retrouver un monde d'avant le trouble de la ville. Mais il n'y renonce pas tout à fait. À bien y réfléchir, le monde de la campagne était lui-même vicié. Angelo ne cherche pas non plus une véritable solution dans un monde juridique transparent où il pourrait « porter plainte ». Mais ici on le voit, la souffrance qui est d'assumer de rester à l'écart d'un faux ordre binaire, n'est pas chargée d'émotion comme le récit de Rufina. Il y a pourtant ce « seulement ça » qui refoule l'émotion. Mais visiblement ici, ce n'est pas d'une expérience sexuelle traumatisante dont il est question, mais du renoncement à l'image d'un ordre hors de toute confusion auquel on pourrait toujours revenir.

MARCIAL

Le troisième récit est celui de Marcial. Marcial habite dans « Ciudad Bolivar », cette immense zone de misère qui s'étend sur les montagnes en surplomb de Bogota. Marcial a manqué refuser l'entrevue, mais, finalement, il s'applique à expliquer sa philosophie. Dans nos enquêtes, beaucoup d'autres entrevues ont été effectuées en Colombie et à Bogota comme c'est le cas dans d'autres pays. L'écart par rapport à un ordre binaire se retrouve dans bien d'autres de ces entrevues, mais la mise en évidence de cet écart demande tout un travail d'analyse qui est en somme illustré dans l'étude du cas de Martial (comme dans les autres études de cas présentées ici).

Martial parle de la corruption des fonctionnaires de l'État. « Parce que parfois une personne a un conflit à propos du bétail et elle s'en va auprès des juges, ceux-ci se laissent acheter par des poules et celui qui devait gagner, finalement perd »⁵². Et les histoires s'enchaînent, il parle de policiers complices des voleurs, des « voleurs en cravate » des « gens de haut rang », pour finalement conclure : néanmoins « l'État est notre ami ». Car « l'État volent (sic), mais l'État ne va prendre quelqu'un pour le

tuer juste comme ça⁵³ ... On doit se dire que l'État est un ami, même si on ne l'aime pas dans tout ce qu'il fait. Avec lui, il y a des règles, il y a des lois. Mais protège-t-il vraiment ? Là se glisse un doute⁵⁴. Le prix à payer pour cette sécurité – en plus incertaine – qu'offre l'État si on se range derrière lui, c'est accepter un ordre où d'un côté, il y a les riches à qui les juges et les fonctionnaires donnent la main et, de l'autre, il y a les pauvres qui doivent se plier à des lois qui les empêchent de travailler librement.... Mais pour s'assurer de ne pas être tué sans raison, il faut se ranger définitivement dans la catégorie des pauvres, la catégorie de ceux qui, parce que démunis, parce que sans poids, doivent supporter des lois trop sévères qui les empêchent d'être des citoyens comme les autres. Ce n'est pas d'être pauvre qui est si humiliant, c'est d'être à jamais rangé dans cette catégorie d'impotents qui l'est⁵⁵ ». Marcial se rend compte que cette position de contournement de ce statut de pauvre – de victime – est peut-être intenable⁵⁶ et c'est pourquoi il clôt son propos par le fait que tous, cardinaux, évêques, présidents vont mourir et être mis dans une caisse en bois. Devant la mort, tout le monde est égal. Marcial explique bien sa position, mais il la sait intenable – c'est-à-dire non compatible avec un ordre de rangement – de telle sorte qu'il conclut – en fait, faussement – sur un ordre binaire : inégalité/égalité.

Dans les entrevues, apparaît très souvent cette catégorie « les pauvres » ou parfois aussi « le pauvre » - plus rarement « nous, les pauvres ». C'est l'ordre renforcé par tout un discours idéologique, y compris celui de la « lutte contre la pauvreté », mais Marcial se rend compte du rangement dans lequel cette catégorie le place. Sa souffrance est d'exprimer son refus d'être toujours classé de la sorte, mais il sent en même temps la difficulté d'échapper à cet ordre. Son récit est de ce point de vue exemplaire.

GUSTAVO

Le quatrième récit est celui de Gustavo rencontré sur les hauteurs d'El Alto, l'immense cité dortoir de La Paz. Gustavo va construire son personnage sur la figure de l'orphelin. « Je suis orphelin, dit-il, et 'toujours, les orphelins sont rabaissés, détestés et haïs dans n'importe quelle partie du monde, non ? J'ai beaucoup souffert » (*Ibid.* : 133) « Être orphelin, c'est marcher d'un endroit à l'autre,

53 *Id.*

54 *Ibid.* 130.

55 *Id.*

56 *Ibid.* : 131.

aller à pied. Interminablement. On n'est jamais le bienvenu à un endroit ». Et il n'y aucune manière de s'échapper, de s'envoler » » (*Id.*) ... En dehors d'engendrer de petits délinquants, quel risque y a-t-il à ce que cette situation se perpétue ? Il faut se débrouiller et Gustavo peut raconter cette enfance avec des détails, car il s'en est sorti, pas trop mal. Perce toutefois dans son récit une menace, celle de devoir faire des combines qui ne sont pas toujours légales; le danger, c'est qu'elles divisent les habitants d'une localité quand on est poussé à les faire à l'intérieur de celle-ci⁵⁷.

En Bolivie, orphelin, cela désigne les pauvres, ceux qui sont abusés, comme les orphelins qui n'ont pas de père pour les défendre. Mais Gustavo doit constamment inclure l'idée que ces abus peuvent amener l'orphelin à la violence qui menace l'ordre communautaire. Et il parle de ce qu'il a vécu. Dans son village, il possédait une petite agence de bière après avoir travaillé toute sa vie dans une usine de bière. Il s'avère que Gustavo a été accusé de détournement et a dû quitter son village pour s'installer en ville où nous le rencontrons⁵⁸

La figure de l'orphelin n'entre donc pas dans une catégorie binaire où il ne serait que victime, cible d'un système injuste. Gustavo se sent néanmoins sur cette base – comme pauvre et comme orphelin – capable de parler au nom de tous les Boliviens. La Bolivie n'est-elle pas comme un orphelin, injustement traitée ? Par rapport à ceux qui s'enfuient avec des valises pleines d'argent, il faut avoir plus qu'un statut de victime. Et Gustavo qui n'est sans doute pas pro-castriste d'invoquer le cas de Fidel Castro qui pourrait être une garantie en termes de permanence. La figure de l'orphelin est invoquée pour rappeler un ordre communautaire qui serait le principe d'unité de la Bolivie, mais tout en se présentant comme porte-parole, il se distancie de cet ordre.

La figure de l'orphelin se révèle être une figure déchirée, mais qui parvient dans le récit de Gustavo à sortir d'un ordre binaire. Gustavo a été obligé de partir de son village, il en souffre et c'est cette souffrance qu'il voit aussi dans le destin de la Bolivie. Ce n'est pas pour autant une alternative qu'il propose. Il dit plutôt comment s'en sortir, mais aussi comment, orphelin, il reste sans place dans la société...

Rufina se plaint de son sort, mais finalement le prend sur elle. Angelo se sent l'objet de persécutions bureaucratiques, mais il assume à moitié – c'est une souffrance –

57 *Ibid.* : 134.

58 *Ibid.* : 132.

qu'il n'y a pas de refuge dans un monde bucolique. Marcial et Gustavo apparaissent plus volontiers comme des roublards qui jouent avec les diverses lignes de crête du système. La figure du « roublard » échappe en effet à l'ordre binaire. Ni Marcial, ni Gustavo ne se présentent comme « victime ». La personnalité de Gustavo est plus complexe encore. D'une part, il parvient à transcender son statut de pauvre et d'orphelin et à devenir ainsi le porte-parole de la Bolivie. D'autre part, tout en gardant dans son histoire la mémoire du petit gars qui est interminablement transbahuté d'un endroit à l'autre, il « souffre » d'avoir commis des crimes contre sa communauté. Il se trouve en porte-à-faux face aux critères de justice et d'injustice.

Conclusion

Dans ces quatre récits s'affirme chaque fois un écart par rapport à un ordre identitaire qui, avec l'évolution historique de la conscience verbale, est devenu de plus en plus binaire. L'écart est au niveau de l'expression et se manifeste dans le « só isso », « seulement ça ». Il n'y a pas d'alternative dans un autre ordre identitaire. Cette position, en dehors de tout ordre identitaire, demande une sorte de courage qu'on peut aussi traduire par une souffrance. Il faut du courage pour dire, comme Rufina, qu'on n'ira pas rendre visite à son fils en prison, il faut du courage pour renoncer aux souvenirs d'enfance et à son ordre bucolique quand on est dans un monde qui semble avoir perdu tous ses repères, il faut du courage, comme en a Marcial, pour envisager d'être en dehors de la catégorie des pauvres au prix d'être tué sans raison parce qu'on n'accepte pas la prémisse d'être protégé par ce monde de corrompus, il faut du courage enfin pour Gustavo pour montrer l'impureté de la catégorie d'orphelin, parce qu'elle peut toujours déboucher sur une violence qui devient grave lorsqu'elle divise la communauté, parce qu'elle est aussi une faiblesse constitutive de l'ordre communautaire.

Cette souffrance n'est pas nécessairement publique, elle n'est pas non plus nécessairement collective. Elle n'est formulée dans aucun discours stabilisé : elle relève en fait de l'expression. Elle est politique dans la mesure où elle manifeste l'état de non-ordre (sans être ni de désordre, ni d'opposition, ni de marginalité) dans lequel se trouvent des gens qui sont, par expérience, en dehors des principes de rangement et qui, par rapport à la souffrance, parviennent à contourner le statut de victime. Cet état n'est pas un état d'alarme, il n'est pas relatif au vacillement d'un ordre, il manifeste la réalité des « sans-parts » dans une société, la mécontente⁵⁹ dans laquelle ils sont placés et qu'ils assument. Dans cet article,

on est arrivé à montrer empiriquement comment la victimisation tellement portée par la conscience verbale peut être contournée et en partie évacuée. On a identifié des trajets d'expression qui contournent les discours formulés et, dans ce contournement, imprègnent les processus de subjectivation politique.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio, *État d'exception. Homo Sacer II. 1*, Paris, Seuil, 2003.
- ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.
- ARISTOTE, *La politique*, Paris, Vrin, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1984.
- BEAUCAGE, Pierre, « Bolivie : la peur, la violence et la construction fragile du bonheur », in A. Corten et A.-É. Côté, (dir.) *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris/Montréal, L'Harmattan/Presses de l'Université du Québec, 2008 : 145-162.
- BENJAMIN, Walter (1921), « Critique de la violence », *Œuvres*, I, Paris, Gallimard/Folio, 2000 : 210-243.
- BLAIS, Louise (dir.), *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale*. Québec, PUL, 2008.
- BOLTANSKI, Luc, *La souffrance à distance*. Paris, Gallimard, 1993, 2007.
- BREAUGH, Martin, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007.
- CORTEN, André, « Le discours de la pauvreté de la Banque Mondiale », *Langage et société*, n° 85, sept. 1998: 5-24.
- CORTEN, André, « Imaginaires de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel », *Cahiers des imaginaires*, vol. 1, n° 1, nov, 2003 : 1-41.
- CORTEN, André, *Planète misère. Chroniques de la pauvreté durable*, Paris, Autrement. Publié à Montréal sous le titre : *Journal en souffrance*. Montréal, Fidès, 2006.
- CORTEN, André, *L'autre moitié de l'Amérique du Sud. Lettres à mon petit-fils*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008.
- CORTEN, André, CÔTÉ, Anne-Élizabeth (dir.), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*. Paris/Montréal, Karthala/Presses de l'Université du Québec à Montréal, 2008/2009.
- CORTEN, André, MOLINA Vanessa. *Images incandescentes. Amérique latine: violence et expression politique de la souffrance*. Québec, Nota Bene, 2010.
- CORTEN, André, « Souffrance sociale, parler ordinaire, imaginaires religieux et expression politique », *Social Compass*, 58, 1, printemps, 2011 : 143-152.
- DAS, Veena & KLEINMAN, Arthur (dir.), *Violence and subjectivity*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- DEJOURS, Christophe, *Souffrance en France - La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- DONZELOT, Jacques, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1984.
- ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *La Sainte Famille* (1845), Paris, Éditions Sociales, 1972.
- FASSIN, Didier, *Des maux indicibles. Sociologie des lieux écoute*, Paris, La Découverte, 2004.
- FASSIN, Didier & Pandolfi, Mariella (dir.), *Contemporary States of Emergency. The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, New York, Zone Books, 2010.
- FRANK, André Gunder, *Le développement du sous-développement: Amérique Latine*, Paris, Maspero, 1970.

- HÉBERT, Martin, « Ni la guerre, ni la paix: Campagnes de « stabilisation » et violence structurelle chez les Tlapanèques de la *Montaña* du Guerrero (Mexique) » *Anthropologica*, vol.48, no.1, 2006 : 29-42.
- HUART, Catherine, Intro III, in Corten, André, Huart, Catherine, Peñafiel, Ricardo, *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Québec, Karthala/PUQ, 2011 : 53-66.
- KLEINMAN Arthur, DAS Verena, LOCK Margaret (eds.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- KLEINMAN Arthur, DAS Veena, & LOCK Margaret (eds.), *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*. Berkeley, University of California Press, 2001.
- LABOV, William, *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*, Paris, Minuit, 1978.
- MOLINA, Vanessa, *Entre sens et expression : le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau*, Montréal, UQÀM, Mémoire de maîtrise, 2007.
- PANDOLFI, Mariella & CRAPANZANO, Vincent (dir), *Passions politique. Anthropologie et sociétés*, Vol. 32, N° 3, 2008.
- PEÑAFIEL, Ricardo, *L'événement discursif paupériste, lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique Latine Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006)*, Montréal, Thèse de doctorat, Département de science politique, UQAM, 2008.
- PEÑAFIEL, Ricardo, « Le rôle politique des imaginaires sociaux : Quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation », *Politique et sociétés*, vol. 27 no 1, 2008: 99-128.
- RANCIÈRE, Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.
- RANCIÈRE, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, 2004),
- RAWLS, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993.
- RENAULT, Emmanuel et SINTOMER, Yves, *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003.
- RENAULT, Emmanuel, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La découverte, 2008.
- SCHELLER, Max, *Le sens de la souffrance*, Paris, Aubier, 1936.
- SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1995.
- SCHMITT, Carl, (1927), *La notion du politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992.
- SERRES, Michel, *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980.
- TOSSEL André (ed.), *Gramsci Textes*, Paris, Éditions sociales, 1983.
- VERGELEY, Bertrand, *La souffrance*, Paris, Gallimard, 1997.

Violence, victimisation et État sécuritaire : une nouvelle légitimation pour la violence d'État ?

Éléments d'analyse à partir des cas latino-américains



Marie-Christine Doran (GRIPAL, Université d'Ottawa)^{1*}

Cette photo, tirée d'un article récent sur le Guatemala², est fascinante car elle présente à la fois l'image que les gouvernements latino-américains veulent montrer de la résurgence de la violence « civile » (délinquance et narcotrafic), mais aussi l'opposition entre deux types de violence : d'une part, la violence légitime, celle des forces policières qui luttent pour préserver la sécurité et le monopole de la violence, fondement de l'État moderne suivant Weber ; d'autres part, la violence illégitime, violence « civile », de groupes ou individus qui l'utilisent pour arriver à l'atteinte de leurs objectifs, représentée ici par le visage dur et tatoué d'un délinquant guatémaltèque. Cette image nous présente donc l'image « parfaite » d'un État qui agit contre la violence illégitime : la violence sociale ou civile, qui doit être combattue par l'usage de la violence légitime par l'État. Pourtant, la résurgence de la violence en Amérique latine ne se laisse pas appréhender entièrement par cette image ; à la lumière de l'analyse de multiples cas de nouvelles formes de violence d'État, il apparaît que cette image condense tout un récit justificateur d'un nouveau rôle de l'État sécuritaire en Amérique latine, un État qui intervient en héros pour protéger la population contre sa propre violence.

1 L'auteure bénéficie d'une subvention de recherche du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH).

2 Julián Miglierini, "El narcotráfico es el nuevo enemigo de Guatemala", BBC Mundo, 15 déc. 2010, <http://www.bbc.co.uk/mundo/>

L'Amérique latine : de la violence politique à la violence sociale ? Éléments d'une problématique

Après avoir été longtemps considéré comme étant le continent de la violence politique, en raison de son cortège de révolutions, de dictatures et de guerres civiles, l'Amérique latine est désormais considérée comme le continent de la violence « civile ». La violence qui sévit actuellement et augmente dans certains pays (PNUD 2009 ; 2010 ; 2011)³ serait ainsi le fait de segments de la population, organisés autour des gangs de jeunes devenus complètement apolitiques (Call, 2003 ; Rodgers, 2006 ; 2009 : 950), autour de réseaux de narcotrafic, ou encore autour de la délinquance, organisée ou désorganisée⁴. Parfois, comme au Chili, les actions de revendications des droits et d'élargissement de la démocratie des autochtones Mapuche (Carruthers & Rodriguez, 2009 : 747) sont considérées par le gouvernement comme des formes anachroniques de violence, et sont traitées comme des formes de terrorisme mêlées à la délinquance, tombant sous le coup de la loi anti-terroriste de 1997 (Le Bonniec, 2003). Pour répondre à cette violence civile, et en particulier au narcotrafic, de nombreux pays d'Amérique latine ont mis en place, depuis une quinzaine d'années, des politiques de sécurité qui renforcent les pouvoirs des forces de l'ordre.

C'est dans ce contexte de lutte contre la violence civile qu'apparaît une nouvelle configuration des discours et pratiques sécuritaires dominants⁵, un nouveau rôle pour l'État et les forces de l'ordre, qui interviennent pour « protéger » des citoyens placés comme « victimes d'eux-mêmes », de la violence apparemment incontrôlable de « tous contre tous » (Pearce, 1998 : 608), justifiant le recours à l'État fort et au renforcement du monopole de la violence (Roteberg : 2003 :1). Selon cette conception, c'est l'État qui doit « sauver les citoyens d'eux-mêmes », une situation qui apparaît paradoxale dans un contexte où l'augmentation des violations des droits humains de la part d'officiers de l'État est de plus en plus documentée, mais aussi dans une situation où l'on assiste à l'institutionnalisation de nouvelles formes de violence d'État, légalisées et justifiées par l'augmentation de la violence dite civile. Mettant de côté la possible responsabilité de l'État dans cette résurgence de la violence, les initiatives sécuritaires dans certains pays, notamment au Mexique et en Amérique centrale, s'engagent plutôt dans une guerre totale à la violence

3 Dans les différents rapports du PNUD mentionnés, les indicateurs utilisés pour affirmer que l'Amérique Latine – et en particulier l'Amérique centrale – est la région du monde la plus violente (comparée même aux régions d'Afrique et d'Asie qui connaissent la guerre) sont principalement ceux permettant de mesurer les délits contre la personne (taux d'homicide, de criminalité, etc.) et les délits contre le patrimoine (vols, escroqueries, etc.) ainsi qu'une faiblesse institutionnelle à réformer de manière efficace les organes responsables de sécurité publique (legs autoritaire, corruption, perte de confiance de la population dans ces institutions judiciaires et policières). Je remercie Benoit Décary-Secours pour la recherche effectuée à ce sujet.

4 « Rather than the military or economic crisis, crime represents the biggest threat to democracy in El Salvador and other countries ». Call, Charles T., « Democratisation, War and State-Building : Constructing the Rule of Law in El Salvador », *Journal of Latin American Studies*, 35(4), 2003 : 828.

5 Laura J. Shepherd, *Gender, Violence and Security: Discourse as Practice*, London and New York : Zed Books, 2008.

sociale, (délinquance, narcotrafic, terrorisme) mettant en place des programmes tels que la « main dure » « *la mano dura* » ou la « *super mano dura* », avec des conséquences importantes au niveau de la hausse des cas de violations des droits humains commises par des agents de l'État (la police) ou de l'armée⁶.

Cependant, tout en documentant l'ampleur des aspects civils ou sociaux de la violence actuelle, un nombre croissant d'auteurs⁷ se penchent désormais sur les liens qui pourraient être faits entre le niveau actuel de violence et la situation d'impunité pénale qui prévaut depuis la fin des grandes dictatures du continent. Dans les cas du Guatemala, du Brésil et du Mexique, des auteurs tels qu'Oehmichen Bazan (2008) ou Maldonado Guevara (2005) mettent l'accent sur les impacts du poids de cette impunité, installée comme "norme" à la fin des régimes militaires et conflits armés, en vertu de la généralisation des processus de réconciliation nationale.

Le processus de légitimation politique de l'impunité en matière de violations des droits humains, concédée par les amnisties couvrant la terreur d'État et les crimes contre l'humanité commis en Amérique latine, s'est fondé sur ce qu'il convient d'appeler la *démocratie de réconciliation* (Doran : 2010), c'est-à-dire une conception du politique où la recherche de compromis entre acteurs et l'atteinte de la stabilité sont placées comme objectifs centraux (Marques-Pereira : 2005), voire uniques, des nouvelles démocraties, qui conduisent à qualifier les nouveaux régimes de *post-dictatoriaux* (Veja-Gajardo : 2008) plutôt que pleinement démocratiques. Cherchant à mettre en place des politiques du pardon (Lefranc : 2001 :2009) qui ne portent pas atteinte aux militaires, faisant fi d'autres conceptions de la Mémoire, les autorités politiques des régimes de transitions et différents groupes ayant participé activement aux négociations de la transition (Bazzana : 2005) ont justifié l'absence de poursuites pour violations des droits humains par un *récit fondateur* de la démocratie où les conflits sociaux et la surchauffe du système politique par

6 Au Mexique, le nombre de plaintes déposées devant la Commission nationale des droits humains (*Comisión Nacional de los Derechos Humanos*) a augmenté de presque 1000 % en 4 ans, passant de 182 plaintes en 2006, à 1415 plaintes en 2010. Selon Bricker, les choses ont continué à se détériorer depuis le début du mandat de Calderón puisque le nombre de plaintes déposées pour la première moitié de 2011 seulement est de 5055. Kristin Bricker, "Military Justice and Impunity in Mexico's Drug War", *The Centre for International Governance Innovation, SSR Issue Papers* : No 3, 2011 : 3-4. Voir aussi : Human Rights Watch (HRW), Avril 2009, *Uniform Impunity : Mexico's Misuse of Military Justice to Prosecute Abuses in Counternarcotics and Public Security Operations*. <http://www.hrw.org/en/reports/2009/04/28/uniform-impunity>. HRW, Novembre 2011, *Neither Rights Nor Security : Killings, Torture, and Disappearances in Mexico's "War on Drugs"*. <http://www.hrw.org/reports/2011/11/09/neither-rights-nor-security-0>

7 La Cour interaméricaine des Droits humains (CIDH) participe à cette ligne d'analyse, dénonçant l'impunité léguée par les régimes autoritaires comme cause centrale dans la situation de violence qui afflige actuellement l'Amérique latine. Il s'agit cependant d'une position assez marginale au sein des institutions internationales, notamment par rapport au PNUD, qui produit régulièrement des rapports sur la violence dans le monde sans pour autant identifier de causes « politiques » telles le legs autoritaire. Voir : Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2009), *Informe sobre seguridad ciudadana y derechos humanos 2009*, Organización de los Estados Americanos (OEA), Ser. L/V/II, Doc. 57 : <http://www.cidh.org/countryrep/seguridad/seguridadresumen.sp.htm>

un « excès » de demandes sociales (O'Donnell ; Crozier et Huntington) sont vus comme étant les causes de l'effondrement de la démocratie et de la mise en place des autoritarismes en Amérique latine. Barahona De Brito (2005) désigne cette politique « anti-conflits sociaux » – fondée sur un récit justifiant en quelque sorte l'intervention militaire par la trop grande activation politique des masses – comme étant équivalente à une « accusation des victimes » ; le statut de victime de la dictature – directe ou indirecte – étant rendu illégitime par l'accusation faites aux populations d'avoir suscité la violence d'État.

Une nouvelle configuration légitimatrice de l'État sécuritaire, fondée sur la *victimisation* des citoyens

Ainsi, paradoxalement, dans le contexte d'impunité institutionnelle légué par les transitions démocratiques, émerge un nouveau rôle pour l'État et les forces de l'ordre, qui interviennent pour « protéger » les citoyens, posés comme des victimes sans défense face à la violence civile endémique. Bien que la militarisation croissante des stratégies de lutte contre la violence engendre de nouvelles formes de violence, nous nous trouvons, dans plusieurs pays d'Amérique latine et notamment au Mexique, en Amérique centrale et au Chili, face au déploiement d'un appareil sécuritaire et de discours sécuritaires qui fondent la légitimité de leurs projets sur la lutte contre la violence civile en assignant aux citoyens un rôle de victimes « broyées par la furie de forces sociales déchaînées ».

Ce processus de « victimisation » des citoyens par la violence sociale dont ils doivent être protégés par l'État entraîne aussi un déplacement très significatif de la figure de la victime en Amérique latine, qui témoigne d'importantes luttes pour le sens (Laclau : 2000) autour des signifiants « justice » et « souffrance » (Doran : 2010). Après les grandes dictatures et la terreur d'État, la persévérance des mouvements de lutte contre l'impunité demandant justice en matière de droits humains a permis de réactualiser le rôle de l'État dans la violence, malgré les amnisties concédées à la fin des régimes militaires. Très avancée en Argentine (Jelin 2006 : Doran 2010), la lutte contre l'impunité se heurte encore à des oppositions féroces à la réouverture des dossiers de violations des droits humains dans d'autres pays tel que le Chili. Cependant, ces avancées avaient permis de redonner à la question de la demande de justice et de la mémoire collective de la violence d'État une certaine légitimité qu'elles n'avaient pas jusqu'aux années 2000. De nouveaux mouvements de lutte contre l'impunité pour violations des droits humains « en démocratie » surgissent dans d'autres pays tels le Guatemala, le Salvador, la Colombie, le Pérou et le Mexique depuis 2003.

C'est dans ce contexte que la nouvelle configuration du discours sécuritaire latino-américain, plaçant les citoyens comme « victimes d'eux-mêmes », de la violence apparemment incontrôlable de « tous contre tous », apparaît comme un vecteur de justification du recours à l'État fort, l'État hobbesien⁸, permettant d'assurer la

8 La conception de l'État hobbesien se fonde sur le droit naturel inaliénable des individus à préserver leur sécurité et la nécessité pour l'État légitime d'être effectif dans la protection de cette sécurité. Cette nécessité d'un État fort prend aussi appui sur toute une littérature sur les États faillis,

sécurité de tous, menacée primordialement par des forces sociales. Ce vecteur de légitimation du retour d'un État fort s'accompagne aussi d'un nouvel axe idéologique tentant de s'imposer dans un champ où les luttes contre l'impunité (pour des violations des droits humains passées et actuelles) veulent réactualiser le rôle de la violence d'État.

Ainsi, par le nouveau discours sécuritaire de victimisation, les États latino-américains peuvent non seulement amoindrir leur responsabilité passée et inverser les rôles de « coupables de la violence », mais aussi se définir un nouveau rôle : celui d'un contrôle plus étendu et vigoureux d'une société porteuse de violence. Cette dernière, désormais en position antagoniste par rapport à elle-même du fait de la représentation symbolique d'un corps social atomisé, devient morcelée par la peur de l'autre, et posée comme ne devant plus trouver que dans l'action sécuritaire de l'État les remparts contre l'arbitraire de la violence sociale et la menace diffuse qu'il impose.

Cette nouvelle configuration du discours de victimisation devient aussi de plus en plus importante à mesure que certains États latino-américains, comme le Mexique, s'engagent dans des transformations institutionnelles qui permettent une mutation et un élargissement du rôle des militaires. Comme l'indiquent certains auteurs : « *Mexico has always been militarized. [...] What is new today is the extent of militarization of Mexican society. [...] Today, the military in Mexico is being tasked to conduct missions and fulfill roles that are entirely new and that pervade all segments of civil society.* »⁹

Légalisation et légitimation de nouvelles formes de violence d'État dans un contexte de « démocratisation » : l'exemple du Mexique dans le contexte latino-américain

Depuis 2008, dans le cadre de la lutte au narcotrafic et à la délinquance, l'État mexicain a légalisé de nouvelles dispositions entraînant des changements sans précédent au niveau d'un élargissement du rôle des forces répressives. Bien que plusieurs aspects de cet élargissement soient à souligner, ces derniers peuvent être regroupés autour de deux grands axes qui induisent une transformation durable des relations État-société au Mexique. D'abord, la légalisation d'une militarisation croissante des forces de police et l'utilisation de corps d'élite et de polices secrètes a été entourée de dispositions légales permettant aux membres de ces forces d'échapper à la justice civile en cas de violations des droits humains. Ainsi, les nouvelles dispositions constitutionnelles de 2008 permettent-elles aux militaires ou forces de police militarisées d'avoir la garantie qu'ils ne seront pas traduits devant les tribunaux civils, et que les accusations pourront être considérées, dans certains cas, exclusivement par des tribunaux militaires, prenant en considération le contexte de « sécurité interne » plutôt que l'*habeas corpus*¹⁰. Le cas de la torture

les « *failed States* », n'ayant pas réussi à imposer et conserver le monopole légitime de la violence.

9 Cole, Jeffrey S. *Militarism in Mexico : Civil-Military Relations in a transforming Society*, Monterey, California : Naval Postgraduate School, 1997 : 78.

10 Stephanie Erin Brewer, « Stuctural Human Rights Violations : The True Face of Mexico's War on Crime », Miguel Agustin Pro Juarez Human Rights Center, México, <http://>

permet de bien comprendre comment s'installe alors cette dynamique d'impunité. Ainsi, le *Comité contre la torture des Nations Unies (UNCAT)* a interpellé le Mexique – ainsi que plusieurs autres pays dont le Chili –, parce que la pratique de la torture par les forces répressives y est considérée comme une offense mineure et ne donne pas lieu à des poursuites, même au niveau de la justice militaire¹¹. Une certaine logique « d'efficacité » dans la lutte contre le narcotrafic et la délinquance sont présentées par le gouvernement mexicain comme justifiant le retrait des plaintes pour violations des droits humains de la juridiction des lois civiles. En permettant aux acteurs de la violence d'État d'échapper à la justice, ces nouvelles dispositions juridiques contribuent à renforcer l'image d'un État fort en évacuant les plaintes possibles qui auraient pu permettre la circulation de l'information¹² nécessaire à l'ensemble du corps social mexicain pour relativiser le nouveau rôle « salvateur » de l'État.

Ces réformes, permettant aux forces répressives d'échapper à la justice dans le cadre de l'élargissement de leur mandat, ont aussi été accompagnées d'un deuxième axe qui contribue, lui aussi, à poser l'État comme étant le seul recours devant la violence civile. En effet, depuis quelques années, plusieurs auteurs¹³ parlent d'un mouvement de répression intense, voire de criminalisation des mouvements sociaux, dans une dynamique qui n'est pas sans rappeler celle de la Colombie¹⁴ et qui comporte des assassinats politiques, voire des massacres de civils impliqués dans des actions collectives. Plusieurs cas sont documentés à cet égard depuis 2002 par divers organismes et auteurs, notamment les assassinats/disparitions de militants des droits humains défendant des militants d'actions collectives de défense du territoire (par exemple l'assassinat de l'avocate Digna Ochoa en 2004) ; la pratique de violence sexuelle systématique par les forces répressives à l'endroit de manifestantes (Oemichen Bazan : 2008) ; l'assassinat de civils sur la base de soupçons de délinquance ; l'emprisonnement d'autochtones et militants sans preuves pour remplir les quotas de la lutte contre le narcotrafic.

Cette situation est aggravée par le fait que les nouvelles dispositions constitutionnelles de juin 2008, instaurées par décret, permettent l'établissement d'un régime d'exception, impliquant des restrictions à la garantie de procédures régulières, pour les personnes accusées d'appartenir à des groupes de délinquance organisée, ce qui viole le principe de l'égalité devant la loi. Faisant fi de l'avis de la Cour Suprême de Justice de la Nation, la Constitution mexicaine permet l'existence de centres officiels de détention « *casas de arraigo* », où les suspects de

www.humansecuritygateway.com/documents/HRB_Mexico_structuralhumanrightsviolations.pdf, consulté le 15 mai 2010.

11 United Nations, Committee Against Torture (CAT), *Concluding Observations*, 14, CAT/C/MEX/CO/4 (Feb. 6, 2007), consulté en ligne le 11 mai 2011.

12 Voir à ce sujet la théorisation de ce processus de justification chez Blandine Kriegel, *État de droit ou empire ?*, Paris : Bayard, 2002 : 108.

13 Pereira, Anthony W. et Diane E. Davis. 2000. New Patterns of Militarized Violence and Coercion in the Americas. *Latin American Perspectives*, Vol. 27 (2) : 3-17.

14 Pour des exemples colombiens de la criminalisation des mouvements sociaux et de l'opposition politique, voir William Avilés, « Paramilitarism and Colombia's Low-Intensity Democracy », *Journal of Latin American Studies*, 38, 2006 : 384-385.

délinquance peuvent désormais être en détention préventive sans communication jusqu'à 80 jours. Divers rapports de l'ONU en 2008 et 2009¹⁵ ont souligné qu'étant donné l'usage discrétionnaire qui peut être fait du régime d'exception, les autorités mexicaines le manipule en vue de réprimer manifestations et mouvements sociaux. Les changements législatifs visant à renforcer les pouvoirs de l'État contre la délinquance et le narcotrafic permettent aussi une autre distorsion dans l'universalité des droits : l'application de la justice militaire aux citoyens considérés comme des *enemis internos*, ce qui les prive de l'accès à la justice régulière.¹⁶

De plus, une loi de 2007 criminalise désormais certaines pratiques traditionnelles des mouvements sociaux mexicains (Oemichen Bazan, 2008), telle que l'occupation des bureaux d'élus, ou les occupations de terrains (*plantones*), qui tombent désormais dans la catégorie du délit criminel de séquestration et rend les participants passibles de peines très lourdes.

La criminalisation de l'action collective par l'État et les nouvelles dynamiques de légitimation de la violence d'État dans le contexte démocratique » : le cas emblématique du Chili

La violence d'État est une violence instituée, reposant sur le monopole légitime de la violence. Elle crée des formes de violence inédites, ce qui engendre une dynamique d'institution et de légitimation. Bien que cette dynamique ait souvent été étudiée en dictature¹⁷ où la violence instituée, sans aucune limite de contrôle politique, engendre de nouvelles formes de violence qui deviennent ainsi partie de l'horizon du possible, il faut étendre cette dynamique de l'institution de nouvelles formes de violence aux périodes de démocratisation. La situation d'impunité généralisée léguée par les dictatures et les guerres civiles aux démocraties renaissantes favorise cette apparition de nouvelles formes de violence, qui tentent de s'installer et de définir l'horizon du « possible », du « normal », du « légitime ». Dans le contexte du nouveau discours sécuritaire, cette dynamique d'institution se trouve renforcée par des dispositifs de légitimation qui posent l'État hobbesien comme nécessaire dans un contexte d'instabilité sociale, ce dernier étant lié à la violence civile ou à des dynamiques de mobilisation vues comme nuisant à la sécurité. Ainsi, plusieurs études récentes montrent que le Chili et le Mexique figurent parmi les 5 pays d'Amérique latine exerçant une répression accrue ayant pour cible principale des mouvements et défenseurs des droits humains (Humans Rights Watch [HRW] *World Report 2010* ; [HRW] *World Report 2011* : Mexico).

15 Nations Unies, Rapport sur la situation des droits humains au Mexique élaboré par des organisations de la société civile pour l'examen périodique universel, 2008, consulté en ligne le 19 mai 2011 : http://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/Session4/MX/JS1_MEX_UPR_S4_2009_CentrodeDerechosHumanos-MiguelAgust%C3%ADnProJu%C3%A1rez_Etal_FR_JOINT.pdf

16 Nations Unies, *Rapport sur la situation des droits humains au Mexique...*

17 Dirk Kruijt, « Exercises in State Terrorism : the Counter-insurgency Campaigns in Guatemala and Peru, in Kees Koonings and Dirk Kruijt (Eds), *Societies of Fear. The Legacy of Civil War, Violence and Terror in Latin America*, London & New York : Zed books, 1999 : 41 et suiv.

Ainsi qu'il a été souligné plus haut, ces dynamiques de renforcement de l'autorité sont aussi axées sur l'impunité des forces répressives en cas d'abus : cette impunité est posée comme nécessaire à l'efficacité de la lutte contre la violence. Au-delà de ces processus institutionnels qui renforcent l'impunité, Pécaud souligne que la plus grande responsabilité de l'État est sans doute sa contribution à rendre « normal » l'état d'impunité et d'abus des forces répressives :

Mais cette adhésion formelle à l'État de droit n'interrompt pas la violence. Elle lui ouvre souvent au contraire un plus grand champ, « ordre » et « violence » apparaissant comme indissociables. Elle conduit surtout à atténuer la visibilité de la violence comme de la terreur, qui prennent l'aspect d'un résidu incompressible de non droit.¹⁸

Ainsi, la légitimation par la référence à l'État de droit est un aspect important du nouveau discours sécuritaire, qui pose cet État comme un État centré sur le monopole de la violence et l'efficacité à combattre la violence civile. Cette construction se trouve largement véhiculée en Amérique latine, notamment par le biais du discours du gouvernement chilien, qui fut l'un des premiers à imposer le thème de la sécurité citoyenne, en insistant sur la violence civile ou la propension supposée de la population chilienne à la violence¹⁹.

Le phénomène de la criminalisation de l'action collective et de la protestation populaire (*protesta*) est une facette extrême du dispositif de légitimation de nouvelles formes de violence de l'État en contexte démocratique. Nombre d'auteurs documentent actuellement la criminalisation de l'action collective, qui survient avec beaucoup d'intensité dans certains pays comme la Colombie, le Mexique et le Chili, mais aussi ailleurs, notamment au Canada depuis l'élection du gouvernement conservateur et les sommets du G20 à Toronto. (LeClerc et Hussey, 2011 ; Dufour : 2012), ou encore avec la mise en place de la Loi 178 par le gouvernement de Jean Charest, suite aux grèves étudiantes de 2012 au Québec. D'abord documentée pour montrer la répression du mouvement mapuche de revendications des droits (Le Bonniec : 2003 ; Mella : 2007) la notion de criminalisation de l'action collective et de la protestation populaire (par l'État) est désormais évoquée pour rendre compte de nouvelles pratiques de répression plus généralisées mais surtout rendues légales par une évolution récente des législations, voire même par des dispositions constitutionnelles (Brewer, 2009). Ces nouvelles dispositions – tout à fait légales – prennent place dans le contexte de lutte contre la violence sociale, mais touchent aussi, comme nous l'avons dit, des mouvements et organisations, considérés comme « menaçant la stabilité des pays concernés », ce qui donne lieu à la criminalisation des mouvements sociaux et autres expressions collectives.

Au Chili, la criminalisation de l'action politique et collective des Indiens Mapuches (considérée comme du terrorisme par un corpus législatif hérité de la

18 Daniel Pécaud, « De la banalité de la violence à la terreur. Le cas colombien », *Cultures et conflits*, 24-25, hiver 1996 – printemps 1997 : 14.

19 Voir notamment Azún Candina, « Seguridad ciudadana y sociedad en Chile contemporáneo. Los delincuentes, las políticas y los sentidos de una sociedad », in *Revista de estudios históricos*, vol. 2, n°1. Santiago du Chili, Universidad de Chile, Août 2005.

dictature)²⁰, ou la répression systématique à l'égard des occupations de terrain des organisations de *pobladores* face au problème de logement, montrent une facette extrême de l'entreprise de combat menée contre l'action collective par les gouvernements de la consolidation démocratique. Le cas chilien n'échappe pas ici à la dynamique mise en valeur par Garibay (2008) pour caractériser la violence actuelle en Amérique latine, où les forces de l'ordre jouent un rôle prépondérant : « Les polices, locales ou nationales, et de plus en plus souvent l'armée, sont en effet fréquemment mobilisées contre des acteurs violents, mais plus largement contre des mobilisations collectives »²¹. Les dispositions de la loi anti-terroriste de 1997, touchant toute mobilisation sociale soupçonnée de menacer les intérêts nationaux – y compris les grèves de la faim des prisonniers politiques mapuches – sont en voie d'être étendues par une nouvelle loi anti-protestation sociale (ou Loi Hinzpeter, *La Nación* 02-10-2011) déposée au Congrès chilien fin 2011, suite aux intenses manifestations étudiantes et populaires (Webber, 2011 ; Inga, 2011). Il semble ainsi que nous soyons actuellement dans une phase où conflit et violence s'opposent, peut-être même plus que jamais²², puisque la violence de certains États se déploie contre des acteurs qui tentent de constituer et de rendre légitimes des conflits, notamment des conflits qui s'opposent à la violence et demandent le respect et l'élargissement des droits. Le cas du Chili est emblématique à cet égard²³.

La littérature sur les effets de la violence civile à l'épreuve des faits

Dans ce contexte où le rôle de l'État est de plus en plus central dans l'institutionnalisation de nouvelles formes de violence et de répression, par la criminalisation de l'action collective, un nombre croissant d'auteurs se penchent désormais sur les liens qui pourraient être faits entre le niveau actuel de violence et la responsabilité des États latino-américains dans cette augmentation. Ainsi, dans les cas du Guatemala, du Brésil, du Mexique ou de la Colombie, des auteurs tels qu'Adorno (2005), Pinheiro (2005) et Pécaut (1997) mettent l'accent sur le rôle de l'État et de facteurs institutionnels, vus comme partiellement responsables de

20 La loi anti-terroriste promulguée en 1984, au moment où la dictature de Pinochet faisait face au surgissement des grands mouvements de protestations pour la démocratie – les *protestas* –, fut ensuite renforcée en 1975, puis 7 ans après le retour à la démocratie, en 1997, par le gouvernement d'Eduardo Frei (fils). Elle est encore en vigueur au Chili et permet d'incriminer des personnes pour « incitation » à la violence. Toutefois, de nouvelles dispositions légales prises suite à la dernière grande grève de la faim des Mapuches en 2010 ont permis de s'assurer que les individus accusés de « menaces aux intérêts nationaux » soient jugés par des tribunaux civils mais selon des dispositions qui aboutissent à des peines souvent encore plus sévères.

21 David Garibay, « Diversité des violences contemporaines en Amérique latine », *Amérique latine Mondialisation : le politique, l'économique, le religieux. Études de la Documentation française*, vol. 5274-75, 2008.

22 Nous faisons ici référence à la thèse développée par Michel Wieviorka dans *La Violence*, Paris : Hachette, 2005.

23 Comisión de Observadores Derechos Humanos de la Casa Memoria José Domingo Cañas, *Informe Anual 2012 "La realidad de la protesta social en Chile : rol del estado, actuar policial y vulneración de derechos"*, <http://www.observatorio.cl/node/7925>, page consultée 10/12/2012.

l'augmentation de la violence civile. Ces auteurs soulignent l'héritage de l'impunité pour les violations de droits humains commises par des militaires (Lopez Bravo : 2003), issu des amnisties concédées à la fin des dictatures (Lefranc : 2009) et perpétuant aujourd'hui des pratiques telles que la torture (UNCAT, 2002, 2004) ; l'abus des forces répressives à l'endroit de segments sociaux considérés « à risque » (Pinheiro, 2005 ; Adorno, 2005) ; les faiblesses ou dysfonctionnements du système judiciaire (Ferreira et Segura, 2000 : 30 ; O'Donnell, 2001) ; ou la normalisation sociale de l'utilisation de la violence véhiculée par l'impunité (Davis, 2006 : 178-179).

La responsabilité de l'État est alors établie comme causant une perte de confiance de la population envers les institutions politiques et judiciaires, ce qui aggrave le cycle du recours à la violence privée par la population et provoque une possible régression de la démocratie (Barracca, 2004) ainsi qu'une routinisation et normalisation de la violence au sein de la société (Davis, 2006 : 178-179).

Certes, ces analyses permettent de remettre en question le discours sécuritaire des États latino-américains quant à la nécessité d'un renforcement des forces répressives comme unique voie de lutte contre la violence civile. Pourtant, en mettant l'accent sur la perte de confiance en les institutions comme facteur central d'augmentation de la violence civile et d'affaiblissement de la démocratie, ces travaux ne permettent pas de rendre compte de plusieurs éléments importants de la situation actuelle d'augmentation de la violence en contexte démocratique : l'existence et la vitalité des actions collectives pour les droits, ainsi que les nouvelles formes de leur criminalisation.

En effet, le présupposé voulant que la violence civile provoque la perte de repères politiques et l'apathie des populations semble devoir être remis en question, au moins en partie, par la remarquable vitalité de l'action collective et des mouvements sociaux durant la dernière décennie en Amérique latine (Seoane, 2006 ; Modonesi et Rebón, 2011 ; LeBot). Cette vitalité semble montrer une volonté des populations d'approfondir la démocratie (LeBot : 2009 ; Langlois, 2008), de transformer la citoyenneté démocratique (Rousseau, 2006 ; Marques-Pereira et Garibay, 2011 : 218-255), de transformer les institutions et leur rapport à la société et, dans plusieurs cas, de renforcer l'État de droit et la justice.

Dans certains pays, comme la Bolivie, ces pressions pour les droits « par le bas » ont mené à des assemblées constituantes et une conception pluraliste de la démocratie, profondément renouvelée au niveau de la participation et de la représentation et fondée sur l'élargissement des droits, mais aussi, la perpétuation des mobilisations pour défendre les droits et en conquérir de nouveaux. Au Chili, ces visées sont au cœur de mouvements sociaux organisés qui réclament une plus grande participation populaire au sein d'assemblées constituantes (Salazar, 2011), le mouvement chilien pour l'éducation en est un exemple éloquent (Webber, 2011 ; Peñafiel, 2012b). Au sein de cette diversité, que d'aucuns n'hésitent pas à considérer comme étant une nouvelle phase de la mobilisation collective en Amérique latine (Modonesi et Rebón, 2011 ; Goirand, 2010), les mouvements de lutte contre l'impunité en matière de violations des droits humains, prenant la justice comme

réfèrent (Jelin, 2006 ; Doran, 2010), semblent être un vecteur important et touchant un nombre croissant de pays depuis 2003, dont le Mexique. S'ajoutent à cela des processus de *judiciarisation de l'action collective*, c'est-à-dire de recours à des procédures judiciaires (nationales ou internationales) par les organisations sociales en lutte pour affirmer la légitimité de leurs actions.

Nous sommes ainsi face au fait que des mouvements poussant pour l'actualisation des droits par le bas apparaissent comme composantes importantes dans les mobilisations actuelles en Amérique latine. En dénonçant l'impunité et en demandant justice, ces mouvements remettent en question le rôle de « protecteur de la sécurité des citoyens contre la violence » (Huart, 2009) que veulent se donner certains gouvernements latino-américains. Il n'est alors pas étonnant de voir que ces mouvements et les défenseurs des droits humains figurent parmi les principales cibles de nouvelles formes de répression, notamment au Chili, au Mexique et en Colombie²⁴. Ainsi, les politiques de sécurité recouvrent en fait aussi un dispositif de construction de la menace qui englobe des mouvements et actions collectives qui n'ont rien à voir avec le narcotrafic et la délinquance, mais sont néanmoins considérés comme dangereux.

L'affirmation de la souffrance collective brisant le récit de la victimisation sociale : quelques éléments d'analyse des récits de vie et entretiens

Ces exemples de criminalisation de l'action collective et de défense des droits montrent combien les présupposés du discours sécuritaire au sujet de la violence sociale et de la perte d'intérêt des citoyens pour la démocratie semblent peu fondés. Toutefois, cette construction et légitimation du discours sécuritaire autour de la « victimisation des citoyens », autour de la nécessité pour l'État de protéger ces derniers d'eux-mêmes, semblent aussi se heurter à des résistances dans certains discours émergeant du « parler ordinaire » des *pobladores* et habitants de bidonvilles chiliens. L'analyse des récits de vie réalisés dans les zones marginales et bidonvilles d'Amérique latine, présente des représentations du monde où s'articule la construction d'une communauté sociale, unie autour de la *souffrance partagée*. Ces représentations, qui émergent de discours récurrents au sein de *poblaciones* ou *invasiones* résultant de prises de terrain, présentent divers éléments qui résistent, questionnent ou confrontent le discours de la victimisation sécuritaire de l'État et ce, à divers niveaux. Dans les sections qui suivent, nous verrons ainsi qu'en plongeant au cœur des représentations du monde des segments de populations pauvres – et donc réputés violents selon les discours dominants sur la violence civile – on trouve une construction de la communauté qui n'a rien à voir avec l'image d'un monde où prédomine la violence de tous contre tous, tel que construit par le discours sécuritaire de l'État.

24 Observatoire pour la protection des défenseurs des droits de l'homme, Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme (FIDH), Organisation mondiale contre la torture (OMCT) (2011), *Rapport annuel 2011 - L'obstination du témoignage*, http://www.fidh.org/IMG/pdf/obs_2011_fr-complet-2.pdf

Éléments méthodologiques utilisés pour l'analyse des récits de vie

Les éléments d'analyse présentés résultent de l'utilisation de méthodes d'analyse du discours, issues de *l'École française*. Suivant cette perspective, l'analyse d'un discours se fait à partir des situations d'énonciation, qui impliquent l'analyse des conditions de l'énonciation légitime, telles qu'elles sont construites au sein du discours, à partir de divers paramètres qui révèlent une stratégie illocutoire propre à chaque discours. Toutes ces caractéristiques ou *contraintes énonciatives*, opèrent un système de construction du sens qui met de l'avant certaines valeurs déterminant l'identité du discours dans ses liens et réactions à d'autres discours. Dans la mesure où il s'agit ici de discours recueillis sur la base de récits de vie des habitants de bidonvilles, donc de discours émanant de « sujets populaires », qui peuvent aussi être considérés comme des représentations du monde ou des imaginaires, et non des discours stabilisés (tels ceux de politiciens), l'analyse présentée ici sera centrée sur les relations de pouvoir créées par ce discours particulier en relation à d'autres représentations du monde, d'autres discours, dont nous pouvons retrouver les marques dans le corpus analysé. Ainsi, dans ce corpus spécifique de récits de vie et d'entrevues, c'est par le biais de ces perspectives méthodologiques que l'on peut constater qu'un rôle particulier est dévolu à la souffrance et que les conséquences de cette centralité sur les représentations du monde peuvent ensuite être analysées.

Première caractéristique du discours de la souffrance partagée : des changements marqués lors de l'énonciation de la souffrance dans le récit de vie

À un premier niveau, il faut souligner des traits communs entre différentes analyses de récits de vie recueillis dans différents pays. Ainsi, dans des récits de vie du Mexique, de l'Équateur et du Brésil analysés par mon collègue Ricardo Peñafiel²⁵, ainsi que dans des récits de Sierra Leone documentés par Jackson (2005), on constate que, lorsque l'on demande aux répondants de raconter leur vie et qu'interviennent des segments où la souffrance est énoncée, cette dernière est évoquée en termes collectifs, avec la présence d'un énonciateur collectif : soit le « nous » ou « nous les pauvres », les deux apparaissant comme interchangeables. Cette présence d'un énonciateur collectif « nous » aux moments spécifiques où la souffrance est évoquée révèle l'importance du collectif intervenant dans l'énonciation de cette souffrance, même au sein d'un récit de vie individuel, où il semble aller de soi que le répondant s'exprime plutôt au « je ». Ainsi, une légitimité collective est formée lorsque les répondants s'expriment au sujet de la violence politique et de l'oppression qu'ils vivent ou ont vécue. Cette légitimité s'étend aux répondants qui n'ont pas souffert directement (ni leur famille) des violations directes des droits humains mais qui, néanmoins, s'identifient à la souffrance des autres qui en vient ainsi à symboliser comme une entité la terreur et la souffrance associée à la violence politique. Selon Jackson (2005), l'usage systématique d'un

25 Ricardo Peñafiel, « Expression publique de la souffrance, excès de sens et remise en question de l'inacceptable », in José Antonio Giménez Micó (éd.), *La représentation de la souffrance, stratégie de victimisation ou d'empowerment ?*, *Cahiers des imaginaires*, no10, 2012, *infra* : 54.

aspect collectif et d'un énonciateur « nous » au sujet de la souffrance dans les récits peut être analysé comme étant le moyen par lequel des individus dépourvus et sans ressources peuvent demander justice, en affirmant ainsi que leur souffrance est socialement légitime.

La légitimité du discours de la souffrance partagée des *pobladores* chiliens face au discours de la victimisation sécuritaire

Dans le cadre de cette analyse exploratoire, nous allons nous concentrer sur certains éléments d'analyse qui sont tout à fait spécifiques au discours prédominant qui émerge de l'analyse des récits de vie de *pobladores* chiliens²⁶, afin de montrer les résistances qu'offre ce dernier aux représentations portées par le discours sécuritaire de victimisation. Toutefois, d'autres types de résistance présents dans les récits de vie de Mexicains pauvres ayant réalisé des prises de terrain entre 1998 et 2003, seront à analyser comparativement avec le discours de la souffrance partagée au Chili dans une seconde étape²⁷. L'analyse des récits mexicains²⁸ met notamment en lumière l'importance de la communauté comme aboutissement du récit et la résistance à l'illégitimité de la prise de terrain par la construction d'un nous, où se mêlent aussi des pratiques collectives religieuses et des récits de miracles, montrant par là la spécificité d'un imaginaire mexicain de la communauté, mais qui rejoint dans la prépondérance du collectif, les récits chiliens.

Bien que les entrevues récits de vie de *pobladores* chiliens et aient eu lieu alors que la dictature était terminée depuis très longtemps²⁹, on observe que le récit est tout entier voué à l'énonciation de la souffrance collective, en tant que critère de

26 Bien que nous parlions ici d'un discours de la souffrance partagée comme « discours des *pobladores* » (ou habitants de bidonvilles), il faut préciser que nous pouvons parler de discours des *pobladores* seulement parce que la cueillette des récits et la constitution du corpus d'analyse nous ont permis de constater qu'existait un ensemble de récurrences énonciatives qui se manifestaient avec une telle régularité et homogénéité qu'il paraissait impossible de ne pas constater la présence d'un discours de caractère nettement prédominant et ce, malgré le fait que les *pobladores* interviewés présentaient des identités sociales très variées, à plusieurs niveaux, certains étant, par exemple, témoins de Jehovah, pentecôtistes ou catholiques, militants de partis politiques opposés idéologiquement ou au contraire, se considérant comme apolitiques. Cependant, il faut préciser qu'il n'existe pas « un » discours unique « des » *pobladores*, mais bien un univers discursif, un univers de sens ouvert sur la société et habité par plusieurs discours et représentations différents, au sein desquels le discours de la souffrance partagée occupe un rôle prédominant.

27 Il s'agit d'une étape ultérieure de la recherche CRSH en cours (2012-2014) « Impacts de la violence en contexte démocratique latino-américain : les cas du Chili et du Mexique », dont l'auteure est chercheuse principale.

28 Marie-Christine Doran, « Religion and Social Struggle in Mexico An Analysis of the "Collective Miracle" Discourse and its Impacts », *Paper presented as a lecture for the Human Rights, Ethics and Religion graduate Seminar*, Harvard Divinity School, Harvard University, October 2008.

29 Le matériel portant spécifiquement sur le Chili, comporte des récits de vie et des entrevues réalisés entre 1996 et 2006, ainsi que quelques extraits de 2011-2012. Pour une analyse complète des récits et les représentations politiques qu'ils portent voir Marie-Christine Doran, « La palabra soberana : los pobladores chilenos frente a la política », *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, vol. 10, 2000 : 287-329.

légitimité pour une communauté fondée autour de l'énonciateur collectif « Nous les pauvres/ Nous souffrons » (*Nosotros los pobres/nosotros sufrimos*). Dans ce discours, un premier mécanisme discursif vient questionner la victimisation/accusation présente dans le discours sécuritaire : en effet, le discours de la souffrance partagée construit une légitimité, une souveraineté de parole autour de l'énonciation de la souffrance commune ou « partagée », mise en scène comme l'émergence des épreuves évoquées (oppression politique, difficultés de la prise de terrain) dont les *pobladores* sortent victorieux et unis en tant que nouvelle entité collective confirmée par le « nous ».

Il importe à cet égard de souligner que le discours de la souffrance partagée des *pobladores* possède une structure narrative particulière, au sein de laquelle les épreuves sont en fait des « modalités de pouvoir », c'est-à-dire quelles servent à donner la compétence modale (légitimité de parole) au sujet « nous », qui traverse ces épreuves pratiquement seul. La structure des récits de vie met en scène des épreuves qui ne sont pas construites comme des missions à remplir, dans la mesure où aucun destinataire syntaxique distinct du sujet ne vient donner de mission à ce dernier : les épreuves sont plutôt des moments d'affirmation de la force du sujet « nous les pauvres » à travers la souffrance partagée. Au sortir des épreuves, le sujet n'a « rien obtenu » mais il est « victorieux » dans son affirmation d'être « passé à travers » la souffrance, qui lui permet désormais de parler au « nous ». Cette souffrance collective et partagée qualifie donc l'énonciateur, lui donne légitimité à prendre la parole, légitimité à se mettre en scène comme protagoniste – collectif – passant par la souffrance. Il s'agit d'une différence importante par rapport à la structure habituelle du récit telle qu'analysée par Greimas et ce qu'il importe de souligner ici est que l'absence d'un destinataire syntaxique montre que le sujet « nous les pauvres » construit seul sa légitimité d'action qui est celle d'affirmer la souffrance partagée et l'aspect fédérateur ou collectif qui en ressort.

Il apparaît ainsi que ces caractéristiques du discours des *pobladores* font obstacle au discours de la victimisation sécuritaire : face à l'accusation de violence de tous contre tous faite par ce dernier, les *pobladores* chiliens construisent une représentation opposée en assumant la souffrance comme une épreuve qualifiante (bien que non souhaitée), qui permet de faire émerger un sujet collectif dont la prise de parole est rendue légitime précisément de par le statut de « solidarité » ou de « partage de la souffrance » qui émerge des récits. Ainsi, l'atomisation et le morcellement social présumés dans le discours de la victimisation sécuritaire sont ici annulés.

Une souffrance partagée qui va bien au-delà de la pauvreté : excès de sens et construction d'une légitimité à dire le « nous »

Une seconde série de mécanismes présents dans le discours de la souffrance partagée montrent que la souffrance partagée fusionne plusieurs niveaux de « souffrance » et « d'oppression », aboutissant au renforcement mutuel de ces aspects dans l'affirmation du statut collectif du « nous les pauvres/nous souffrons ». Ainsi, il apparaît que les séquences du récit où se présente l'affirmation de la souffrance partagée sont tout à fait dépourvues de détails au sujet de la souffrance exprimée

par l'énonciateur. Il s'agit bien d'une « souffrance partagée », parce que l'objet souffrance n'apparaît jamais déconnecté du sujet « nous », et il n'apparaît aucune description de la souffrance qui puisse permettre de traiter cette dernière comme un objet séparé d'une identification à un statut collectif – positif car donnant droit à la parole –.

De plus, la souffrance apparaît entourée d'un *excès de sens*, qui empêche de séparer, de segmenter ou d'identifier spécifiquement la nature de la souffrance vécue par les *pobladores* comme entité spécifique, par rapport à d'autres groupes. Ainsi, autour d'une question concernant les détenus disparus – victimes emblématiques du régime militaire –, une équivalence *spontanée* des niveaux de souffrance unissant ces victimes aux *pobladores* apparaît. En effet, à la question « Les détenus-disparus sont-ils victimes d'un crime impardonnable ? » (¿Los desaparecidos políticos son víctimas de un crimen imperdonable ?), on répond : « Oui, parce que lorsque le coup d'État a eu lieu, ils nous ont fouillé nos maisons et nous ont lancé les militaires dessus »³⁰ (*Si, porque cuando llegó el golpe [de Estado] nos allanaron y nos echaron los milicos*) Cette réponse montre que c'est à partir d'une souffrance tout à fait particulière aux *pobladores* – les expulsions de prises de terrain – que le répondant identifie comme souffrance commune, comme crime impardonnable, la souffrance des détenus disparus, alors que la grande majorité de ces derniers ne sont pourtant pas des *pobladores*.

Un autre exemple important montrant l'excès de sens de la souffrance, c'est-à-dire l'impossibilité de la segmenter ou de l'identifier à des besoins spécifiques, peut être trouvé dans la réponse à une question où les répondants devaient nommer spontanément ce à quoi le terme évoqué leur faisait penser. Or, lorsque le terme *pauvreté* était présenté, plusieurs réponses ont été faites quant au manque de possibilité d'exprimer ses émotions, montrant ainsi qu'une conception restreignant la pauvreté à un manque de biens matériels était dépassée par une conception expressive, caractéristique des mobilisations chiliennes contre la dictature (Peñafiel 2012). Par exemple : *Pauvreté* : « On ne peut exprimer ce que l'on ressent » (*Uno no puede expresar lo que siente*). Cette réponse en apparence sans lien avec la pauvreté montre pourtant au contraire que cette dernière est clairement associée à l'excès de sens de la souffrance et à un répertoire d'action collective important chez les *pobladores*.

Il en résulte que la souffrance est ici *affirmée* dans un excès de sens qui projette les répondants dans des identifications collectives ; la souffrance partagée n'est jamais analysée ni décrite, ni segmentée, ni compartimentée : l'affirmation de la souffrance devient ainsi un mécanisme de *glorification*, permettant la constitution de et la légitimité à la parole du sujet collectif qui l'a vécue, et non, par exemple, l'appel à une solution face à un manque ou un besoin. Il s'agit d'un mécanisme qui montre l'importance de la construction d'une légitimité du sujet collectif « nous », par l'affirmation de la souffrance. La glorification du sujet se fait d'ailleurs par la qualification du sujet au sein du récit, non pas par des énoncés d'action, comme c'est généralement le cas dans un récit canonique, mais par des énoncés d'état et

d'état de souffrance, comme on peut le voir dans cet exemple : « Le peuple fut très maltraité. Nous³¹, nous souffrons beaucoup » (*"El pueblo fue muy mal tratado. Nosotros sufrimos mucho"*).

La caractéristique de la souffrance partagée vient ainsi s'opposer profondément à l'image construite, dans le discours sécuritaire, d'une victimisation individuelle des citoyens se menaçant les uns les autres. Face à cela, la souffrance partagée construit une représentation où, au contraire, l'aspect collectif est une caractéristique centrale, qui donne légitimité à la parole, ce qui montre que le bris de la confiance des individus les uns envers les autres n'est pas prégnant dans cette conception.

Une conception de la démocratie inspirée de la souffrance partagée : l'exigence d'égalité et de justice

Finalement, plusieurs extraits d'entretiens et de récits de vie réalisés en 2003, 2006, 2011 et 2012 montrent un haut degré d'insatisfaction vis-à-vis de la démocratie chilienne, mais une insatisfaction qui n'est pas liée à une perte d'intérêt pour le politique chez les répondants. Au contraire, on peut voir dans les extraits et réponses suivants que l'évaluation que les répondants font de la démocratie repose sur la force de l'imaginaire de la souffrance, qui, comme nous l'avons vu plus haut, pose avant tout la construction d'un « nous les pauvres/nous souffrons » qui exige une démocratie bien au-delà de l'intégration individuelle et formelle. Ainsi, à la question « À quoi vous fait penser le mot 'démocratie' » (*¿En qué le hace pensar la palabra democracia?*), les exemples de réponses suivants sont révélateurs d'une conception collective qui remet profondément en question la société de « tous contre tous » construite par le discours sécuritaire.

À quoi vous fait penser le mot 'démocratie' ? :

- « Elle n'est pas égale (juste) » (*No es pareja*)
- « Il n'y en a pas ici » (*No hay aquí*)
- « S'il y avait une vraie démocratie, il y aurait de l'égalité » (*Si hubiera verdadera democracia, hubiera igualdad*)
- « Le Chili n'est pas 'un' » (pas uni) (*Chile no es uno*)
- « Rien, ça devrait être pour tout le monde » (impliquant ici que si la démocratie n'est pas pour tous, elle n'existe pas) (*Nada, para todos debería ser*)
- « J'espérais autre chose. Nous avons beaucoup lutté » (*Anhelaba otra cosa. Luchamos arto*)

Dans tous ces extraits, on voit l'importance de l'aspect collectif, où, parfois, la souffrance partagée est mentionnée explicitement, comme dans l'extrait suivant, où la souffrance collective apparaît encore vivace puisqu'il n'y a pas eu justice :

31 On remarquera ici que la forme espagnole du verbe « sufrimos » contient déjà le pronom « nous », et que le répondant l'ajoute malgré tout « nosotros sufrimos mucho », ce qui montre une insistance sur la figure collective et partagée du « nous ».

Ici, il n'y aura jamais de réconciliation. Jamais cela ne pourra exister parce que les coupables continuent à se promener librement. Le tort, la souffrance indescriptible qu'il y a eu, détruisant des familles. Ces personnes [parlant des bourreaux], ce n'est pas parce que le temps passe qu'elles cessent d'être ce qu'elles sont. [...] Si j'avais eu un petit peu plus d'éducation, j'aurais lutté avec plus de force.

Aquí nunca va haber reconciliación . Nunca va a poder ser porque los culpables todavía andan. El daño, el sufrimiento indescriptible que hubo, destruyendo familias. Esas personas no porque pasa el tiempo dejan de ser lo que son. [...] Si yo tuviera un poquito más de educación habría luchado con más fuerzas

On peut ajouter à ces exemples, deux extraits de récits de vie recueillis auprès de *pobladores* en 2011-2012, toujours au sujet de la démocratie :

La démocratie ? (le répondant rit)... il y a une tentative de démocratie. La plupart des gens (d'entre nous) qui avons lutté (nous sommes battus) dans la rue, nous sommes restés derrière (dans le sens de « avons été laissés derrière »).

¿La democracia ? (se rie)... hay un intento de democracia. La mayoría de la gente que peleamos en la calle nos quedamos atrás.

N'importe quel compagnon qui ressent l'injustice est un compagnon. Nous sommes « en bas » et c'est là que nous sommes ce que nous sommes.

Cualquier compañero que sienta la injusticia es compañero. Nosotros estamos abajo y allí somos

En espagnol, la forme « *ser* » du verbe être signifie un état permanent, alors que la forme « *estar* » du même verbe signifie un état passager. On voit donc ici que le répondant parle au « nous » en parlant de ceux qui ressentent les injustices et « qui sont ce qu'ils sont », à cause de cela.

Ces quelques extraits, choisis parmi tant d'autres, montrent tous une conscience importante de la position d'une collectivité : face à l'État, face aux injustices, face à la souffrance et au tort, vus comme infligés collectivement par la dictature, face à l'impossibilité d'exprimer ce que « l'on ressent »...

Quelques réflexions de conclusion

Dans cette première analyse autour des différents types de résistance posés par le discours de la souffrance partagée des *pobladores* face au discours de la victimisation sécuritaire, il apparaît que les effets de résistance ne sont pas nécessairement de l'ordre d'une contestation directe de l'accusation – faite à la société – d'être violente et dangereuse. Cependant, le discours de la souffrance partagée montre différents axes qui permettent de poser des obstacles aux multiples tentatives du discours sécuritaire de compartimenter, diviser, classer et instrumentaliser la souffrance sociale selon des axes qui permettent de présenter les individus comme vulnérables et requérant la protection et l'intervention d'un État fort pour mettre fin à cette supposée violence de tous contre tous. Ces quelques éléments du discours des *pobladores* montrent que l'idée de collectivité est liée à une

certaine expression de force, de légitimité et de souveraineté de parole ; force paradoxale de la communauté de souffrance, qui érige le « nous les pauvres » comme muraille contre la parcellarisation ou la restriction de la souffrance à un objet au sein duquel pourraient être identifiées des catégories qui brisent l'unité du sujet. Ces expressions de la souffrance partagée viennent aussi actualiser la question de la violence d'État en posant cette question à travers une souffrance collective qui inclue également l'oppression politique. Bien que cet aspect ne peut être abordé ici en détails, l'importance de la participation des *pobladores* aux manifestations demandant justice à partir de 1998 au Chili témoigne aussi de leur refus collectif d'occulter la violence d'État, même après plusieurs décennies de « réconciliation »³².

En suivant Arendt, nous pourrions dire que la *voix des sujets souffrants* est un moyen de demander une *réhumanisation* de la mémoire, après que les processus de réconciliation aient institué l'impunité en matière de droits humains en tant que voie rationnelle et efficace, répondant à une violence première de la société. L'expression de la souffrance partagée devient alors un moyen de réactualiser les conditions d'énonciation de la violence d'État, en refusant l'occultation de cette dernière derrière le mythe de la violence de « tous contre tous » au sein du discours de victimisation sécuritaire.

32 Marie-Christine Doran, « Les effets politiques des luttes contre l'impunité au Chili : de la revitalisation de l'action collective à la démocratisation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, no 2, 2010 : 118-120.

Bibliographie

- AVILÉS, William, « Paramilitarism and Colombia's Low-Intensity Democracy », *Journal of Latin American Studies*, 38, 2006 : 384-385.
- BRICKER, Kristin, « Military Justice and Impunity in Mexico's Drug War », *The Centre for International Governance Innovation, SSR Issue Papers* : No 3, 2011 : 3-4.
- CALL, Charles T., « Democratisation, War and State-Building : Constructing the Rule of Law in El Salvador », *Journal of Latin American Studies*, 35(4), 2003 : 827-862.
- CANDINA, Azún, « Seguridad ciudadana y sociedad en Chile contemporáneo. Los delincuentes, las políticas y los sentidos de una sociedad », in *Revista de estudios históricos*, vol. 2, n°1. Santiago du Chili, Universidad de Chile, Août 2005.
- COMISIÓN DE OBSERVADORES DERECHOS HUMANOS DE LA CASA MEMORIA JOSÉ DOMINGO CAÑAS, *Informe Anual 2012 "La realidad de la protesta social en Chile : rol del estado, actuar policial y vulneración de derechos"*, <http://www.observatorio.cl/node/7925>, page consultée 10 décembre 2012.
- CIDH - COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, *Informe sobre seguridad ciudadana y derechos humanos 2009*, Organización de los Estados Americanos (OEA), Ser. L/V/II, Doc. 57, 2009 : <http://www.cidh.org/countryrep/seguridad/seguridadresumen.sp.htm>.
- COLE, Jeffrey S., *Militarism in Mexico : Civil-Military Relations in a transforming Society*, Monterey, California, Naval Postgraduate School, 1997.
- DORAN, Marie-Christine, « Religion and Social Struggle in Mexico An Analysis of the "Collective Miracle" Discourse and its Impacts », *Paper presented as a lecture for the Human Rights, Ethics and Religion graduate Seminar*, Harvard Divinity School, Harvard University, October 2008.
- DORAN, Marie-Christine, « Les effets politiques des luttes contre l'impunité au Chili : de la revitalisation de l'action collective à la démocratisation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, no 2, 2010 : 118-120.
- DORAN, Marie-Christine, « La palabra soberana : los pobladores chilenos frente a la política », *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, vol. 10, 2000 : 287-329.
- ERIN BREWER, Stephanie, « Structural Human Rights Violations : The True Face of Mexico's War on Crime », *Miguel Agustín Pro Juárez Human Rights Center, México*, http://www.humansecuritygateway.com/documents/HRB_Mexico_structuralhumanrightsviolations.pdf, page consultée le 15 mai 2010.
- GARIBAY, David, « Diversité des violences contemporaines en Amérique latine », *Amérique latine Mondialisation : le politique, l'économique, le religieux. Études de la Documentation française*, volume 5274-75, 2008.
- HRW – HUMAN RIGHTS WATCH, *Uniform Impunity : Mexico's Misuse of Military Justice to Prosecute Abuses in Counternarcotics and Public Security Operations*, Avril 2009, <http://www.hrw.org/en/reports/2009/04/28/uniform-impunity>.
- HRW – HUMAN RIGHTS WATCH, *Neither Rights Nor Security : Killings, Torture, and Disappearances in Mexico's "War on Drugs"*, Novembre 2011, <http://www.hrw.org/reports/2011/11/09/neither-rights-nor-security-0>.
- KRIEGLER, Blandine, *État de droit ou empire ?*, Paris, Bayard, 2002.

- KRUIJT, Dirk, « Exercices in State Terrorism : the Counter-insurgency Campaigns in Guatemala and Peru », in Kees Koonings and Dirk Kruijt (Eds), *Societies of Fear. The Legacy of Civil War, Violence and Terror in Latin America*, London & New York : Zed books, 1999.
- MIGLIERINI, Julián, « El narcotráfico es el nuevo enemigo de Guatemala », BBC Mundo, Última actualización : Miércoles, 15 de diciembre de 2010, [http :// www.bbc.co.uk/mundo/](http://www.bbc.co.uk/mundo/).
- OBSERVATOIRE POUR LA PROTECTION DES DÉFENSEURS DES DROITS DE L'HOMME, Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme (FIDH), Organisation mondiale contre la torture (OMCT), *Rapport annuel 2011 - L'obstination du témoignage*, 2011, [http ://www.fidh.org/IMG/pdf/obs_2011_fr-complet-2.pdf](http://www.fidh.org/IMG/pdf/obs_2011_fr-complet-2.pdf).
- ONU – ORGANISATION DES NATIONS UNIES, Committee Against Torture (CAT), *Concluding Observations*, 14, CAT/C/MEX/CO/4, 6 février 2007.
- ONU – ORGANISATION DES NATIONS UNIES, *Rapport sur la situation des droits humains au Mexique élaboré par des organisations de la société civile pour l'examen périodique universel*, 2008 : http://lib.ohchr.org/HRBodies/UPR/Documents/Session4/MX/JS1_MEX_UPR_S4_2009_CentrodeDerechosHumanos-MiguelAgust%C3%ADnProJu%C3%A1rez_Etal_FR_JOINT.pdf, consulté en ligne le 19 mai 2011.
- PÉCAULT, Daniel, « De la banalité de la violence à la terreur. Le cas colombien », *Cultures et conflits*, 24-25, hiver 1996 – printemps 1997 : 1-20.
- PEÑAFIEL, Ricardo, « Expression publique de la souffrance, excès de sens et remise en question de l'inacceptable », in José Antonio Giménez Micó (éd.), *La représentation de la souffrance, stratégie de victimisation ou d'empowerment ?*, *Cahiers des imaginaires*, no10, 2012 : 54-84.
- PEREIRA, Anthony W. et Diane E. DAVIS, « New Patterns of Militarized Violence and Coercion in the Americas », *Latin American Perspectives*, Vol. 27 (2) : 3-17, 2000.
- SHEPHERD, Laura J., *Gender, Violence and Security. Discourse as Practice*, London and New York, Zed Books, 2008.
- WIEVIORKA, Michel, *La Violence*, Paris : Hachette, 2005.

Souverains en souffrance

Actions directes spontanées, violence pure, expression publique de la souffrance et virage à gauche en Amérique latine

Ricardo Peñafiel (GRIPAL / CPDS, Centre de recherche sur les politiques et le développement social, Université de Montréal)^{1*}

Introduction

Selon un récit amplement partagé – tant par les analyses du social et du politique en Amérique latine que par les médias et par les gouvernements de gauche de la région –, des soulèvements ou des luttes populaires ont précédé et rendu possible, voire nécessaire, l'ascension au pouvoir de gouvernements « anti-néolibéraux »². Sans être faux, ce récit néglige de souligner les profondes différences et incompatibilités existant entre les résolutions institutionnelles déployées dans le contexte du virage à gauche et la logique des actions collectives qui les ont précédés et qui, symptomatiquement, se maintiennent malgré ladite « résolution »³.

Cette mise en perspective ne cherche pas à remettre en question l'existence de virages à gauche dans la région⁴ ; pas plus qu'elle ne cherche à dénoncer une manipulation populiste ou à remettre en question la sincérité des dirigeants des divers gouvernements de gauche. De manière beaucoup plus générale et abstraite, ce que nous indique l'écart existant entre ces actions collectives et les politiques des gouvernements du « virage à gauche » (prétendant les « représenter »), c'est que ces deux moments de la vie politique ont des logiques propres, distinctes et souvent incompatibles, qu'il faut analyser séparément (pour ensuite analyser leurs modes d'articulation), sans quoi, on risque de ne comprendre ni l'un ni l'autre des

1 L'auteur a bénéficié d'une bourse de recherche postdoctorale du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour la réalisation de ces recherches. Il a aussi bénéficié de la subvention GRIPAL/CRSH (2008-2011) et de la subvention d'équipe GRIPAL/FQRSC (2010-2014).

2 Voir, par exemple, Florence Brisset-Foucault, Marc Saint-Upéry, Yves Sintomer et Alain Lipietz, « Amérique latine : les racines du tournant à gauche », *Mouvements*, nos 47/48, sept.-déc. 2006 : , p. 5-12 ; Kenneth M. Roberts, « Latin America's Populist Revival », *SAIS Review*, vol. XXVII, n° 1, hiver-printemps 2007 : 3-15.

3 Pour une explicitation de cette problématique, voir Ricardo Peñafiel, « Les actions directes spontanées au-delà du virage à gauche. Les conditions de possibilité de l'interpellation plébéienne », dans André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 : 11-31.

4 Maxwell A. Cameron et Eric Hershberg (dirs.), *Latin America's Left Turns : Politics, Policies, and Trajectories of Change*, Boulder, Lynne Rienner, 2010.

Il y a certainement une intime relation entre les actions directes spontanées et des causes structurelles et institutionnelles, comme la pauvreté, la tertiarisation (financiarisation / informalisation) de l'économie, les réformes néolibérales de l'État, la corruption, l'insécurité, etc. Par contre, ce lien n'est ni linéaire ni univoque. Les réformes néolibérales, par exemple, ont été appliquées un peu partout sur le globe sans nécessairement déclencher des soulèvements populaires ou des « émeutes de l'austérité »⁵. En fait, ce ne sont pas les décisions gouvernementales ou la violence structurelle qui engendrent, par elles-mêmes, des mouvements de protestation plus ou moins spontanés, mais les actions contestataires elles-mêmes qui, en exprimant le caractère « inacceptable » d'une certaine situation convoquent ou « interpellent » un ensemble hétérogène plus large, convergeant de manière « négative » autour de leur refus de ce qui les nie ou les « méprise » en tant que réalité absente.

Autrement dit, ce n'est pas en analysant les scènes politiques instituées que nous pourrions comprendre le sens des actions directes qui leur auraient donné naissance – ou qui les questionnent actuellement – mais plutôt, en analysant la « négation »⁶ (remise en question) de ces scènes instituées, par des actions directes spontanées qui dévoilent leur caractère contingent, que nous parviendrons à interpréter les dynamiques (*topologies*⁷) par lesquelles ces scènes se sont disloquées et se sont reconfigurées en de nouvelles scènes (indépendamment de l'élection d'un gouvernement de gauche). Ainsi, plutôt que de *déduire* le sens des actions directes spontanées de la structure, des institutions ou des discours politiques qui cherchent à leur attribuer un sens, nous cherchons à aborder les actions collectives « en elles-mêmes et pour elles-mêmes », en fonction de leurs propres *conditions de possibilité*,⁸ établies en à partir de « récits de vie » des habitants des quartiers populaires (ou bourgades rurales) ayant participé à ce type d'actions.

Ces récits de vie et, plus particulièrement, ces récits d'actions directes, ont été réalisés au Chili, en Bolivie, au Brésil, en Équateur, au Mexique, au Pérou et au Venezuela, par différents chercheurs du GRIPAL (Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine) notamment dans le cadre de la recherche GRIPAL/CRSH (2008-2011) « Violence et action directe : Mises en récit politiques, religieuses, identitaires »⁹. Bien que les conclusions qui se rapportent à

5 Walton John, Seddon David (ed.), *Free Markets and Food Riots. The Politics of Global Adjustment*, Oxford, Blackwell, 1994.

6 Au sujet de cette « dialectique négative », voir, Ricardo Peñafiel, *et al.*, « Penser le politique à l'aune de la dépolitisation » (Conclusion), in Borgeaud-Garciandia, Lautier, Peñafiel et Tizziani (dirs.), *Penser le politique : La recréation des espaces et des formes du politique en Amérique latine*, Karthala, 2009 : 389-404 ; voir notamment : 398-401.

7 Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires, Critique de la Raison [l'économie] narrative*, Paris, Hermann, 1972.

8 Michel Foucault, *l'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

9 Les récits de vie réalisés entre 2009 et 2010 ont été recueillis par Pierre Beaucage en Bolivie, par Tania Faustino Da Costa et Benoit Décary-Secours au Brésil, par André Corten en Équateur, par José Antonio Giménez Micó au Pérou, par Catherine Huart au Mexique, et par moi-

l'étude présentée ici concernent les sept pays susmentionnés, l'exposé de l'analyse s'attarde principalement sur trois cas, soit :

- 1) La *Commune de Oaxaca*, c'est-à-dire une série d'actions (marches, occupations du *Zócalo* (place centrale), de l'université, de radios, etc.) déclenchées à partir du mois de mai 2006, après le déni de négociation et la répression des grévistes de la Section 22 du Syndicat national des travailleurs de l'éducation (SNTE) et qui donna lieu à l'Assemblée populaire des peuples de Oaxaca (APPO), un mouvement spontané regroupant plus de 300 organisations sociales (de femmes, syndicales, populaires, autochtones, culturelles, etc.) qui réussit à mobiliser des centaines de milliers de personnes autour, notamment, de l'exigence de destitution du Gouverneur de l'État (de Oaxaca) Ulises Ruiz Ortiz¹⁰.
- 2) Le *Baguazo*, un terrible affrontement survenu le 5 juin 2009 entre les forces anti-terroristes de la Division nationale des opérations spéciales (DINOES) et plusieurs milliers de « *nativos* » (indigènes) de l'Amazonie qui bloquaient la route principale de cette région à un endroit appelé, ironie du sort, la *Curva del Diablo* [le Virage du diable]. Depuis deux mois, les indigènes de diverses nations (dont les Achuar, les Asháninkas, les Machiguengas, les Arabelas, les Witoto, les Awajun et les Quichuas) avaient réalisé plusieurs actions (marches, grèves de la faim, occupations de routes, d'édifices publics de stations de service, délégations à Lima, etc.) pour s'opposer à une série de lois visant à permettre l'exploitation intensive de l'Amazonie par des compagnies états-uniennes, dans le cadre des Accords de libre échange avec ce pays. La réponse des autorités de Lima a été marquée par le mépris et la répression¹¹. Par contre, le 5 juin 2009 survient un événement d'une ampleur encore plus grande dans la mesure où l'ensemble des différentes nations mobilisées ainsi que les « *colonos* » ou « *métis* » n'ayant pas participé directement aux luttes antérieures se joignent aux « *nativos* » (autochtones) qui réalisaient ce blocage de la route en réaction à l'ampleur et au cumul de la répression. Cette action directe spontanée se solde par la mort de vingt-trois policiers et des dizaines de morts et de disparus ainsi que de centaines de blessés du côté des

même au Venezuela. Les récits correspondant au Chili ont été réalisés par Marie-Christine Doran et moi-même entre 1996 et 1997. En excluant le Chili, des analyses détaillées de chacun de ses corpus d'entrevues se trouvent dans Corten, Huart et Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine...* En ce qui concerne le Chili voir Ricardo Peñafiel, « Discours et subjectivation. Soulèvements populaires et ouverture de nouveaux espaces politiques en Amérique latine : Le cas des *Protestas poblacionales* au Chili (1983-1989) » dans, Natacha Borgeaud-Garciandía, Bruno Lautier, Ricardo Peñafiel et Ania Tizziani (dirs.), *Penser le politique en Amérique latine : La récréation des espaces et des formes du politique*, Karthala, 2009 : 197-213.

10 Pour plus de détails au sujet de cette action et de la recherche de terrain réalisée par Catherine Huart, voir « L'irreprésentable plèbe. Le cas des batailles de l'Assemblée Populaire des Peuples d'Oaxaca (Mexique) », in Corten, Huart et Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne...* : 185-204.

11 Voir le résumé des événements dans Patricia Wiesse, « El rugido de la serpiente de agua », *Ideale*, Revista del Instituto de Defensa Legal (Lima), n° 194, juin 2009, <http://www.revistadeele.com/archivo/node/468?page=0%2C1>. Voir également Rodrigo Montoya Rojas, *Con los rostros pintados, Tercera rebelión Amazónica en Perú* (agosto 2008-junio 2009), <http://ibcperu.org/doc/isis/10938.pdf>

manifestants, mais elle publicise le conflit et force les autorités à négocier¹².

- 3) Et finalement, le cas de l'Équateur pour lequel nous analyserons les récits de plusieurs conflits locaux dont le dénominateur commun est l'usage de l'action directe comme *répertoire d'action collective*¹³ en oppositions aux politiques de développement « extractif » ou intensif par des compagnies minières pétrolières ou forestières, ou encore la revendication de la construction d'une route, le maintien du prix du transport en commun ou de la gratuité de la santé publique. Ces cas sont sans doute beaucoup hétéroclites que ceux du Mexique ou du Pérou. Néanmoins, ils permettent, du fait même de leur hétérogénéité de chercher des éléments communs à l'ensemble des actions directes spontanées pour lesquelles nous cherchons à identifier les conditions de possibilité.¹⁴

Conditions de possibilité, dialogisme et topologie

Établir les conditions de possibilité des actions directes spontanées implique de rendre compte, non seulement de leur fonctionnement interne, mais aussi des relations qui s'établissent à partir d'elles avec l'ensemble du social, notamment en interprétant les *relations dialogiques*¹⁵ qui les relient à d'autres discours ou pratiques de leur *champ discursif*. Une attention particulière doit donc être portée aux « marques de dialogisme »¹⁶, dans le but de rendre compte de la manière par laquelle les participants « anonymes » des actions collectives se positionnent par rapport à la scène politique instituée et, éventuellement, comment les acteurs (locuteurs autorisés) de celle-ci se positionnent (traduisent ou resignifient) ces actions. En fonction du principe de l'hétérogénéité constitutive (ainsi que de l'interdiscursivité et de l'inter-incompréhension constitutive), il faut interpréter les traces d'autres discours dans un discours (interdiscours) comme des éléments constitutifs de son *identité* et de son *fonctionnement*. Cela implique également d'incorporer sur le même plan méthodologique et épistémologique, les formes par lesquelles ces « autres discours » (politiques, juridiques, scientifiques, médiatiques, etc.) interprètent (ignorent, intègrent ou combattent) les actions directes spontanées ainsi que le discours de ceux qui s'expriment à travers celles-ci, dans le but d'aboutir à une interprétation des places (topographie) et des déplacements « topologiques »¹⁷ engendrés par ces actions directes spontanées sur les scènes politiques dans lesquelles elles surgissent.

L'espace relatif à une note de recherche ne permet pas de répondre à toutes les questions ouvertes par cette problématique. Dans les lignes qui suivent,

12 Pour plus de détails, voir José Antonio Giménez Micó, « Bagua (Pérou, 2009). Des 'victimes' résolues à ne plus l'être », in Corten, Huart et Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne...* : 223-239.

13 Charles Tilly, *La France conteste*, Paris, Fayard, 1986.

14 Pour plus de détails, voir André Corten, « Équateur : actions directes à courant et à contre-courant », in Corten, Huart et Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne...* : 67-92.

15 Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtin, le principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981.

16 Dominique Maingueneau, *Genèse du discours*, Paris, Minuit, 1984.

17 Faye, *Langages totalitaires...*

nous concentrerons notre attention sur l'une des dimensions des récits de ces actions, soit, *l'expression publique de la souffrance partagée*. Bien que plusieurs autres dimensions soient impliquées dans ces actions directes¹⁸, l'expression publique de la souffrance partagée y joue un rôle central (et transversal) dans la mesure où cette référence commune à la souffrance semble agir comme une sorte de *signifiant vide*, permettant d'établir des articulations, ou des *chaînes d'équivalence*¹⁹, entre diverses positions contradictoires, entre plusieurs types de souffrances ou de violences (physique, économique, structurelle, politique, symbolique, etc.), autour d'une relation *négative* commune vis-à-vis d'une situation « dévoilée » (exprimée) comme *inacceptable*.

Au-delà de cette relation négative commune vis-à-vis de l'« oppression », l'expression publique de la souffrance peut être interprétée dans sa positivité comme une *interpellation plébéienne*²⁰ ; c'est-à-dire, comme le nom et la norme des *sans-parts*²¹ auto-institués en sujets politiques, comme « la symbolisation de la puissance sociale ou l'auto-sacralisation de la collectivité à partir de l'idéalisation de ses liens affectifs »²² ou encore, comme l'auto-institution (par lui-même et pour lui-même) d'un collectif qui se reconnaît comme « souverain instantané »²³ d'une scène politique instituée par son acte d'affirmation.

Cette autonomie du collectif qui naît ou se manifeste dans et par l'action implique un deuxième type d'*interpellation* : celle des autres membres de la communauté nationale (médias, politiciens, gouvernement, etc.) et, parfois, internationale : « *pour qu'ils voient* » et « *entendent* » la « réalité niée » (qui est moins celle de la souffrance comme telle que celle de l'existence d'un collectif qui se *manifeste* à travers son *expression*). Comme nous le verrons, cette interpellation n'est pas assimilable à une demande de « représentation politique »²⁴ ou d'intégration

18 Par exemple : les relations dialogiques constitutives par rapport à la violence, les interactions avec des discours religieux ou militants sur la lutte, les droits, le peuple, etc.

19 Au sujet des concepts de signifiants vides et de chaînes d'équivalence, voir notamment Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 ; voir également, Ernesto Laclau, « Why do empty signifiers matter to politics ? », in *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996 : 36-46 ; traduit en français dans « De l'importance des signifiants vides en politique », *La guerre des identités, grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2000 : 93-105.

20 Nous avons construit cette notion en modifiant le concept althusserien de l'interpellation (assujettissement des sujets à l'idéologie qui les interpelle en tant que sujets) du fait de sa juxtaposition oxymorique avec la notion d'expérience plébéienne (montrant la capacité d'autoconstitution des sujets) développée par Martin Breugh dans *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007.

21 Jacques Rancière, *La Mésestante : Politique et Philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1995.

22 Ricardo Peñafiel, « Le rôle politique des imaginaires sociaux : Quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation », *Politique et sociétés*, vol. 27 no 1, 2008, p 127 ; voir également, Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.

23 André Corten, « Nouvelle langue politique ou souveraineté instantanée de la plèbe ? », in Corten, Huat et Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne...* : 33-51.

24 Pierre Rosanvallon (2008), *La crise de la représentation politique en Amérique Latine. Document élaboré pour le projet Democracia OEA, cité dans PNUD et OEA, Nuestra democracia,*

par des programmes de lutte contre la pauvreté, voire-même d'une démocratie participative. En regard des récits des protagonistes des actions directes spontanées analysées ici, il s'agit plutôt d'une exigence de reconnaissance de l'autonomie du collectif (du « nous ») qui se manifeste dans l'action.

Les autres formes de représentation (du) politique (en termes d'intégration, de lutte contre la pauvreté, ou de démocratie participative) correspondent à un troisième type d'*interpellation*, plus proche du sens que lui attribue Althusser²⁵, c'est-à-dire l'interpellation du « peuple » (plutôt que de la plèbe) *par* des acteurs de la scène politique instituée qui cherchent, eux aussi, à nommer les événements, qui donnent un « nom »²⁶ aux manifestants leur attribuant un sens dans le cadre des règles énonciatives du (genre énonciatif) *discours politique*. Cette troisième forme d'interpellation²⁷ ne sera pas traitée directement dans cette note de recherche car cela impliquerait la mobilisation de plusieurs autres corpus et l'espace nous manque pour les aborder en détail²⁸. Il en sera pourtant constamment question, dans la mesure où les récits d'actions directes s'y réfèrent systématiquement et que nous ne pouvons établir une analyse des effets de ces relations dialogiques constitutives de leur identité sans y renvoyer d'une quelconque manière.

La frontière de l'inacceptable : ¡Nunca más! ¡Ya Basta! ¡Que se vayan todos!

« Plus jamais » ; « Ça suffit » ; « qu'ils s'en aillent, tous »... Ces consignes ou ces « interpellations » surgies de différents soulèvements populaires, manifestations de masse ou autres actions directes spontanées, au cours des deux dernières décennies, possèdent plusieurs caractéristiques communes. Outre leur concision²⁹ – ou une contraction des formules³⁰ qui n'enlève rien à leur force évocatrice ou à

México, *Fondo de Cultura Económica / PNUD / OEA, 2010.*

25 Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976 : 67-125 ; voir également, Jean-Claude Bourdin, (dir.), *Althusser, une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008.

26 Les actions directes spontanées seront alors traduites, tantôt comme des actes de vandalisme, voire-même de terrorisme, réalisés par des *forajidos* [hors-la-loi], des *invasores* [usurpateurs de terrains] ou des « violents », menaçant la paix et l'ordre public, le droit ou la consolidation, etc. ; tantôt comme les glorieuses actions d'un peuple organisé, comme l'expression d'un malaise social, comme la preuve de l'échec du néolibéralisme, appelant des politiques sociales (ciblées sur les plus pauvres) et des formes d'intégration sociale par la « participation citoyenne », etc.

27 Qui correspond à ce que nous avons identifié plus tôt comme le domaine de la « topologie » ou des déplacements des positions (topographie) de la scène politique instituée, avec lesquelles l'action directe spontanée entre en relation dialogique.

28 Pour une analyse des déplacements *topologiques* de la langue politique latino américaine en relation à l'imaginaire plébéen, voir Ricardo Peñafiel, « Imaginaire plébéen et changements dans la représentation du politique en Amérique latine », in Morgan Donot et Michele Pordeus Ribeiro (coord.), *Discours politiques en Amérique latine. Représentations et imaginaires*, Paris, L'Harmattan, 2012 : 85-99. Voir également André Corten, « Nouvelle langue politique ou souveraineté instantanée de la plèbe...

29 Qui correspond à une contrainte énonciative du « genre » (c'est-à-dire, propre à toute consigne politique).

30 Où le *dictum* se voit pratiquement éclipsé par la *modalité*, selon la distinction établie

leur intensité émotive –, on constate la présence, dans l'implicite³¹, d'une *frontière de l'inacceptable*. Ces affirmations catégoriques, tendent à diviser l'espace (symbolique) en deux camps *antagoniques* ou, du moins, en deux positions contradictoires et à modaliser l'énoncé de manière *déontique* – c'est-à-dire à montrer une relation entre le locuteur (collectif) et autrui, sous le mode de la permission, obligation, interdiction³².

Cet « Autre » reste extrêmement vague : désigné comme un « ça », dans « ça suffit » ; comme un « cela », dans « plus jamais [cela] » ; ou comme un « ils » dans « qu'ils s'en aillent, tous ». Il est toutefois aisé, pour quiconque participe aux grands rassemblements dans lesquels on scande ces consignes, ou par n'importe quel observateur moindrement renseigné, de savoir qui se cache derrière ces interpellations évasives : le « cela » du « *Nunca más* » (jamais plus [cela])³³, réfère aux régimes dictatoriaux, aux violations des droits humains et à la terreur d'État ; le « ils » du « *que se vayan todos* » (qu'ils s'en aillent tous) désigne les politiciens argentins lors des *estallidos* de décembre 2001 ; tandis que le « ça » du « *Ya basta* » (ça suffit), popularisé par les zapatistes en 1994, renvoie au « *mal gobierno* » (mauvais gouvernement) du PRI.

Pourtant, ces formules recèlent une immense polysémie et leur sens ne peut être réduit à leurs significations immédiates³⁴. D'une part, ces consignes ont, très rapidement, été réinvesties par une série de mouvements un peu partout dans le monde et dans diverses situations, désignant à chaque fois des réalités différentes. D'autre part, même en les référant à leurs contextes d'origine ou à une seule action directe (situation d'énonciation), ces énoncés ne possèdent pas non plus de référent stable et univoque, car l'efficacité symbolique de ces consignes réside précisément dans leur ambigüité (*vaguedad*)³⁵ ou dans la vacuité de leurs signifiants, ne désignant *rien* en particulier, et *tout* en général³⁶. Le « ça » du « ça suffit », ne désigne pas seulement le PRI mais tous les gouvernements centraux, régionaux ou locaux qu'ils soient du PRI comme du PAN ou du PRD, ainsi que leurs relations de collusion avec un système d'oppression qui déborde du cadre étatique. Aussi, le « *todos* » du « *que se vayan todos* » ne désigne pas exclusivement les « politiciens » mais également les banques, les patrons, l'oligarchie, l'impérialisme, les bureaucraties (d'État, des partis, des syndicales, etc.), et ainsi de suite. De même, le « *nunca más* » ne réfère pas seulement aux violations des droits de l'homme mais

par Charles Bally, *Linguistique générale et linguistique française*, Berne, Francke, 1965 (première édition 1932).

31 Oswald Ducrot, « Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation », in, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984 : 171-223.

32 Dominique Maingueneau, *L'analyse du discours: Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991 : 122.

33 Énoncé d'abord en Argentine, puis en Uruguay, au Chili, au Guatemala, etc.

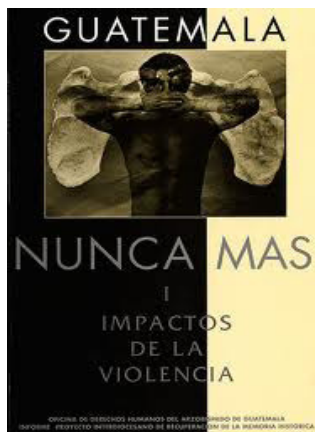
34 François Rastier, « Sens et signification », dans Louis Hébert (dir.), *Interprétation, Protée*, Chicoutimi, UQAC, 26, 1, printemps 1998 : 7-18.

35 Ernesto Laclau, *La raison populiste*, Paris, Seuil, 2005.

36 Nous verrons plus loin comment cette ambigüité relative à ces énoncés est symptomatique des signifiants vides identifiés par Laclau comme une des conditions constitutives du politique. Voir Laclau, « Why do empty signifiers...

à une représentation « populaire » de la justice – interprétée par Marie-Christine Doran comme une « juridification par le bas »³⁷ – ainsi qu'à toute une série de souffrances fusionnées dans l'énoncé type « *sufrimos* » (nous souffrons).

À titre d'exemple, voici quelques uns des réinvestissements du « *nunca más* ». De la dénonciation de la junta argentine par les mères de la place de mai, à Bagua, en passant par le Guatemala et l'ensemble des dictatures du continent, allant même jusqu'à la dénonciation du nucléaire, comme dans la dernière image :



37 Marie-Christine Doran, *Processus démocratiques et légitimité politique. De la stabilité à la justice : le cas du Chili 1990-2005*, Thèse de doctorat, Faculté de Science politique et Droit, Université du Québec à Montréal, décembre 2005.



L'expression publique de la souffrance partagée

Cette souffrance partagée (fusionnelle), que nous avons d'abord documentée pour le cas des *Protestas poblacionales* au Chili³⁸, s'est avérée une clé d'interprétation pour l'ensemble des autres cas de soulèvements populaires (*estallidos*) et autres actions directes spontanées. En effet, si nous revenons à nos trois consignes emblématiques et à leur *modalisation déontique*, nous devons identifier l'instance assertive³⁹ qui garantit la « vérité » ou plutôt le droit ou la légitimité d'énoncer un jugement et un impératif. Au nom de quoi cette plèbe se permet-elle de donner des ordres aux puissants ?

Bien que les raisons contingentes puissent varier énormément selon les cas, l'expression d'une souffrance partagée semble se retrouver dans pratiquement tous les cas de soulèvements populaires ou d'actions directes analysés. En effet, cet élément (la souffrance) n'a pas été déduit, de manière abstraite (en fonction d'un concept de « souffrance sociale », par exemple⁴⁰). Au contraire, c'est en fonction

38 Voir Ricardo Peñafiel, *Discours fusionnel et représentations du politique : les pobladores dans le mouvement des protestas au Chili (1983-1989)*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1998 ; voir également, Marie-Christine Doran, « La palabra soberana: los pobladores chilenos frente a la política », *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, Vol. 6, n° 10, octobre 2000 : 287-333 ; ainsi que Peñafiel, « Discours et subjectivation... »

39 Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Déambulation en territoire aléthique », in *Stratégies discursives. Actes du colloque du Centre de recherches linguistiques et sémiotiques de Lyon, 20-22 mai 1977*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978 : 53-102.

40 Depuis la parution de *La misère du monde* de Pierre Bourdieu (Seuil, 1993), le concept de souffrance sociale s'est rapidement répandu dans la littérature scientifique. Bien que ce concept se développe également en relation à des récits de vie, ce n'est pas en fonction d'hypothèses préalables élaborées en relation à cette littérature que nous avons identifié la catégorie de souffrance mais en fonction des récits de personnes que nous n'avions pas identifiées préalablement comme des « victimes de la souffrance sociale ». Nous ne pouvons commenter ici les avenues et limitations de cette vaste littérature mais cela devra être fait, dans un travail ultérieur, directement problématisé sur le sujet de la souffrance sociale à la lumière de ces récits utilisant la souffrance comme garant d'une communauté du litige agissant contre la violence d'un système d'exclusion.

d'une induction, à partir de récits de vie, que nous avons identifié la figure de la souffrance comme élément commun traversant l'ensemble des récits d'actions directes analysées, remplissant, dans chaque cas, des fonctions analogues.

En fait, la souffrance est loin de constituer une catégorie politique habituelle ou attendue. Au contraire, elle est plus aisément assimilable à la victimisation⁴¹, à l'assistentialisme, à la gestion pacifiée du social, bref à la chosification des « pauvres » et la neutralisation de leurs capacités politiques⁴². Ce n'est donc pas « d'emblée », en fonction d'hypothèses préalables, que nous avons cherché à voir dans la souffrance (et, plus précisément, dans son expression publique) l'un des facteurs constitutifs et explicatifs des actions directes spontanées. La souffrance s'est imposée à l'analyse comme catégorie fondamentale de ces récits de vie, en fonction du rôle central assumé par cette figure, se révélant ainsi comme un puissant *opérateur discursif* structurant des représentations sociales constitutives d'identités collectives autonomes et d'actions politiques souveraines.

La souffrance comme *garant*

La principale fonction de la figure de la souffrance dans les récits d'action directe, est celle de « garant »⁴³, c'est-à-dire d'*instance assertive* ou d'*agent vérificateur* qui valide la vérité ou la légitimité des énoncés ainsi que la *compétence énonciative*⁴⁴ de leur énonciateur (et, par extension, de la performativité des agents et des actions). C'est en fonction du critère de la souffrance que les différents événements et personnages seront « jugés » (modalisés), recevant une valeur selon leur position par rapport à l'axe de la souffrance.

Comme l'exprime cet habitant de Oaxaca ayant participé aux actions de l'APPO :

*Les gens qui **participent** [...] ou bien ils ont **vu** la **souffrance** du **peuple** ou ils ont **souffert** dans leur propre chair... les repréailles [...] **Même** les **religieux**... de la théologie de la libération [...] ce sont des gens qui ont **vu**, qui ont entamé la **lutte** parce qu'ils ont **vu** la **souffrance** de leurs fidèles [...] En 2006 [lors du soulèvement populaire] j'ai été témoin*

41 Voir la critique d'Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La découverte, 2008.

42 Voir Ricardo Peñafiel, *L'Événement discursif paupériste, Lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique latine : Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006)*, Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, Département de Sciences politiques, 2008. http://www.fasopo.org/reasopo/jr/these_penafiel_voll.pdf

43 Dans la perspective « intégrative » ou de pragmatique généralisée développée par Dominique Maingueneau, le garant donne également identité et corporalité à la communauté discursive qui s'y réfère. Voir notamment, Dominique Maingueneau, « Ethos, scénographie et incorporation », in Ruth Amossy, *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1999 : 75-100. Voir également, *L'analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991 : 183-187.

44 Voir Patrick Charaudeau, « De la compétence sociale de communication aux compétences de discours », *Didactique des langues romanes, le développement des compétences chez l'apprenant*, Louvain-la-Neuve, De Boeck-Duculot : 41-54.

de beaucoup de choses, mais je l'ai aussi été **tout au long de ma vie** : les **injustices**, le **manque de liberté**, de **droits**... les **injustices**... Oaxaca est rempli de tout ça. Oaxaca est un état où il y a beaucoup de **politisation**. Pas parce qu'on aurait étudié mais à cause de la **souffrance** des gens. Alors tu **dois** entrer dans la **lutte**, pour **défendre les droits**. (O11)⁴⁵

Dans cet extrait, on peut voir comment la conscience sociale, l'engagement envers le peuple ou la politisation, s'expliquent par la souffrance. Il faut avoir « souffert dans sa chair » [*en carne propia*] ou du moins avoir « vu » (avec empathie) la souffrance du peuple. « Même les religieux » ne sont pas au dessus du critère de la souffrance. Ce n'est pas en fonction de leur « bonté » de pasteur, de leur connaissance de l'évangile ou de la théologie de la libération que s'explique leur engagement dans la lutte mais en fonction du fait d'avoir « vu la souffrance ». De même pour les personnes « politisées » : ce n'est pas l'éducation qui explique cette conscience mais la souffrance, qui pousse à l'action, à la lutte pour la défense de ses droits.

La souffrance se trouve ainsi au-dessus des autres critères d'évaluation ou instances assertives. Elle ne vient pas nécessairement les contredire mais les « authentifier »⁴⁶ et les articuler. Dans cet extrait, on peut apprécier comment d'autres éléments provenant d'un *discours politique institué* (peuple, injustices, liberté, droits, lutte, politisation, etc.) convergent derrière la méta-catégorie de la souffrance qui les structure et leur donne sens. Loin de représenter une « contamination » de *l'imaginaire instituant*⁴⁷ de la souffrance par des catégories institutionnalisées du politique, ces marques de dialogisme nous renseignent sur la position énonciative spécifique aux récits d'action directe en Amérique latine, c'est-à-dire sur les *conditions de possibilité* de ces actions et de l'imaginaire politique qu'elles sous-tendent et qui se caractérisent précisément par ce mode d'articulation des catégories politiques instituées. Par ailleurs, une fois articulés par l'imaginaire de la souffrance, ces termes (peuple, lutte, liberté, injustice, etc.) changent de sens. Leur présence dans les récits des participants anonymes aux actions directes spontanées indiquent moins une adhésion complaisante aux discours politiques qui les ont mis en disponibilité que le lieu d'une lutte pour le sens, d'une *réactivation* ou d'une remise en jeu de l'ordre social.

Cette autonomie de l'imaginaire de la souffrance par rapport aux catégories du politique peut même aller jusqu'à questionner l'action directe relatée qui sera

45 Pour assurer l'anonymat des répondants, nous avons identifié les extraits d'entrevues par la première lettre de l'endroit (O pour Oaxaca, B pour Bagua et E pour Équateur) suivie du numéro de l'entrevue.

46 Nous verrons plus loin que les participants aux actions directes spontanées parlent également de trahison ou de tromperies (*engaños*) au sujet des dirigeants, des représentants et du monde politique en général (ainsi que des médias). Le fait d'avoir senti la souffrance, de l'avoir vu ou d'en rendre compte (en ce qui a trait aux médias) est un gage de sincérité ou d'authenticité.

47 Nous verrons également plus loin qu'en fonction de sa capacité à resignifier le champ politique (et les représentations sociales en général), l'expression publique de la souffrance agit comme un imaginaire instituant, voyant dans les choses autre chose que ce qu'elles semblent être. Voir Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (notamment, p. 191).

évaluée négativement en fonction du critère de la souffrance, comme nous le signale cet extrait d'un autre participant aux actions de l'APPO :

Morts, disparus, encore plus de retard économique, plus de retard vers le... vers le développement social, il y a eu de la décadence [...] c'est ça que nous avons souffert à Oaxaca, un siège, une guerre de siège. Aucun mouvement violent ne te donnera des bons résultats. Au contraire, ça va te tirer vers le bas. C'est ça qui est arrivé à Oaxaca en 2006 : recul, violence entre personnes d'une même famille, violence au sein de la société et dépenses inutiles que, finalement, c'est nous qui sommes en train de les payer, pas le gouvernement (O7)

Dans cet extrait, l'APPO est considéré comme un « mouvement violent » qui a engendré de la souffrance. Évaluation d'autant plus surprenante qu'elle est proférée par une personne ayant participé de manière fervente au mouvement. Par contre, cette évaluation s'applique à l'ensemble de l'expérience au sein de laquelle intervient la violence répressive de l'État (Morts, disparus, guerre de siège, gouvernement...). C'est la forme ou la stratégie du mouvement qui est considérée néfaste en fonction d'une violence répressive qui ne pourrait être éludée. Ce qui est évalué négativement c'est davantage la « *guerra de sitio* » (la guerre de siège) entre « *el gobierno* » (le gouvernement) et « *nosotros* » (nous)⁴⁸ plutôt que l'APPO comme telle. Mais au-delà de l'opinion de cette personne qui évalue négativement les « résultats » de l'APPO, il est important de noter qu'elle utilise le même critère d'évaluation que ceux qui sont favorables à l'action, soit la souffrance subie par le « nous » (*nous avons souffert ; nous sommes en train de payer*). À ce propos, notons que plus tôt dans l'entrevue, ce même informateur affirmait également que les personnes qui s'organisent pour exiger un droit sont celles qui ont souffert : « *Beaucoup des camarades (compañeros) qui se sont impliqués pour exiger un droit, ce sont des gens qui ont senti dans leur propre chair la douleur, le besoin, l'angoisse, la rage* » (O7)

Ainsi, indépendamment du fait que l'on juge positivement ou négativement les résultats de l'action directe spontanée, ce qui se manifeste dans les mises en récits de leurs participants, c'est l'existence d'une *contrainte énonciative*, d'un *critère d'évaluation*, distributeur de *valeur modale* (capacité d'action), qui « valorisera » (modalisera) les divers éléments de la *scénographie*⁴⁹ (temps, lieux, personnes, objets, etc.) en fonction de leur relation à la souffrance. C'est en fonction de la souffrance engendrée que le gouvernement, ou l'action, sera évaluée comme néfaste, de la même manière qu'on expliquera l'engagement en fonction du fait d'avoir senti dans sa propre chair la souffrance.

48 Un autre élément de remise en question de l'action directe spontanée concerne la « trahison » par les dirigeants qui finiront pas négocier avec le pouvoir. Nous aborderons plus loin cette autre dimension de la mise en récit des actions directes spontanées.

49 Voir, Maingueneau, « Ethos, scénographie et incorporation... » ; voir également Maingueneau, *L'Analyse du discours...* : 112-114.

Chaînes d'équivalence et signifiant vide de la souffrance

Les effets de ce critère d'évaluation resteront relativement semblables d'un énoncé à l'autre. Parmi ceux-ci, notons l'apparition d'une *chaîne d'équivalence* entre diverses sortes de souffrance (*douleur, besoin, angoisse, rage, morts, disparus, guerre de siège, représailles, injustices, manque de liberté, manque de droits...*) en fonction de laquelle se constitue un sujet collectif, « nous », ainsi qu'une *frontière de l'inacceptable* qui se transforme en frontière *antagonique*, séparant la *scénographie* entre ce « nous » (ceux qui souffrons) et un « eux » (ou un « ça ») qui « nous » font souffrir.

Bien que dans les extraits que nous venons d'aborder, la figure d'opposition ne soit tenue que par le gouvernement, nous verrons plus loin comment celle-ci peut également embrasser une longue série d'ennemis ou d'opposants, allant des *médias* aux *militaires* en passant par *les riches* et *la capitale* ou *le centre* (Lima, Quito, etc.), voire-même, les *dirigeants* locaux « vendus ». Comme nous l'avons vu, il peut même arriver que l'action directe spontanée soit considérée comme néfaste (qu'elle bascule de l'autre côté de la frontière antagonique, dans le camp de ceux qui font souffrir) lorsque celle-ci menace l'unité du « nous » (recul, violence entre personnes d'une même famille, violence au sein de la société, etc.). Ainsi, au-delà de l'action directe spontanée comme telle, ce qui importe par dessus tout c'est l'apparition (manifestation) de ce « collectif » unifié par la relation commune qui relie négativement ses participants à un système d'oppression récusé. Ce pourquoi, nous conceptualisons les actions directes spontanées comme l'expression publique d'un imaginaire de la souffrance partagée.

Le fondement « négatif » de l'unité

Si la souffrance permet d'établir cette unité du « nous » et cette frontière antagonique de l'inacceptable, c'est parce qu'elle ne possède pas de référent (positif) précis. La souffrance doit être « sentie » (*dans leur propre chair*⁵⁰) ou « compatie » (étymologiquement : « souffrir avec ») mais peut difficilement être « représentée » sans être « trahie ». Aussitôt que l'on cherche à la positiver, à la « re-présenter », à lui donner un contenu précis, elle semble perdre de son intensité ou de son authenticité.

L'action directe spontanée, interprétée ici en tant qu'expression publique de la souffrance, est donc moins l'affirmation d'une « identité » positive (autochtone, paysanne, populaire, ouvrière, de femme, etc.) que la mise en évidence d'une relation négative commune vis-à-vis d'une situation (état de faits) qui apparaît comme inacceptable. C'est cette relation négative commune qui permet de transcender des revendications locales, identitaires, corporatistes ou particulières en les faisant converger autour d'une action. Ainsi, l'expression publique de la souffrance partagée apparaît comme le fondement « négatif » de l'unité et un facteur de politisation.

50 Ou, pour prendre un autre exemple, dans le cas de Bagua: « ...lorsque nous avons appris ce qui se passait, cela nous a **touché** dans la partie de **plus**, de **plus d'amour**, de **beaucoup sentir**... C'est ça qui nous a **fait sortir dans la rue** » (B15).

Le « nous » de Bagua

Dans le cas de Bagua, par exemple, on trouve plusieurs énoncés d'autochtones se référant directement à leur situation particulière d'indigènes (*nativos* ou *comunidades indígenas*) mais cette « identité » d'indigènes est moins liée à des origines ethniques communes qu'à une situation de discrimination et d'abandon : « ...mais je crois que – comme conséquence de ces faits, comme conséquence des actes de **discrimination** qui existent et de l'**abandon** dans lequel se retrouvent les communautés indigènes – **cela va prendre corps**. » (B12)

La discrimination systématique d'un secteur « prend corps » et s'exprime dans une action regroupant une série de communautés indigènes n'ayant pourtant pas d'unité ethnique entre elles. Leur seul point commun est de subir la même discrimination. Sur cette même base, il devient possible d'incorporer dans l'action d'autres personnes (non-autochtones) subissant elles aussi ce même type de discrimination. C'est ce que montre l'analyse réalisée par José Antonio Giménez Micó sur le même corpus que nous utilisons ici. En interprétant le fonctionnement du récit des événements du 5 juin à la *Curva del diablo*, Giménez Micó montre comment le « nous » des habitants d'une communauté autochtone précise se transforme, dans et par l'action, en « nous » les indigènes de l'Amazonie (en général), puis en « une sorte d'identité plurielle amazonienne » où le « nous », les natifs, parvient à s'articuler à « eux », les colons (et, inversement, où le « nous », les colons, s'articule à « eux les natifs »), « face à un double ennemi extérieur : les compagnies transnationales d'extraction de matières premières [...] ainsi que celui qui [leur semble] l'allié le plus fidèle de ces compagnies : le gouvernement de Lima »⁵¹.

Cette solidarité spontanée démontrée par les différentes communautés autochtones de la région vis-à-vis de « nos frères » (*nuestros hermanos*) qui se trouvaient à la *Curva del Diablo*, ainsi que celle des « colons » (*colonos*) envers « les frères indigènes » (*los hermanos nativos*) n'est pas qu'un geste de compassion envers la souffrance d'autrui. Il s'agit également d'une révolte face à l'injustice⁵², au mépris⁵³ et à l'état d'abandon et de marginalisation⁵⁴ qui touche l'ensemble de la région et qui se trouve « révélée » par la violence extrême exercée par l'État lors des événements. Dans les récits de ces actions, on déplore les morts,

51 José Antonio Giménez Micó, « Bagua 2009. Des 'victimes' résolu à ne plus l'être », in Corten, Peñafiel et Huart, *L'interpellation plébéienne...*

52 « ... *Moi ce qui m'a le plus marqué c'est l'injustice que pratique le gouvernement, l'injustice...* » (B11). Cet extrait, ainsi que plusieurs autres extraits qui suivent sont tirés d'une analyse discursive assistée par ordinateur présentée par David Longtin dans « Actions directes en Amérique latine : entre violence et solidarité », in Corten, Peñafiel et Huart (dirs.), *L'interpellation plébéienne...* : 257-294.

53 « ...nous, monsieur, *chaque jour qui passait, pour nous, c'était une preuve que nous ne servions pas pour eux. Pour eux, nous n'avions pas la moindre importance* » (B15).

54 « *La seule chose qu'ils veulent c'est marginaliser et ainsi forcer comme toujours à l'enfermement de tous les tous les peuples indigènes andins et afro-péruviens* » (B27).

l'exécution sommaire des blessés⁵⁵, les disparus⁵⁶, la souffrance des veuves et des orphelins, mais aussi l'affront du mensonge, de la désinformation⁵⁷ ou de la non reconnaissance de ces souffrances par le gouvernement⁵⁸, par le « Défenseur du peuple » (*Defensoría del Pueblo*)⁵⁹ ou par les médias, souvent regroupés dans la figure de Lima⁶⁰.

Chaînes d'équivalence « transversales »

Ainsi, la description de la violence répressive subie par les manifestants est mise en équivalence avec une série de violences (structurelle, institutionnelle, symbolique, etc.) et de souffrances quotidiennes :

Ils nous ont maltraité et ... plusieurs blessés, des frères morts et présentement les veuves souffrent, les enfants orphelins et que jusqu'à maintenant il n'y a aucune reconnaissance par le gouvernement des dettes, il n'y a aucune indemnisation [...] toujours, nous continuons à être maltraités, l'abus de nos droits. (B27)

Les mauvais traitements subis lors de la répression du 5 juin à la *Curva del diablo* (ils nous ont maltraité), se perpétuent au-delà des événements, dans la souffrance des veuves et des orphelins ainsi que dans l'absence de reconnaissance et d'indemnisation de la part du gouvernement qui est perçue comme un « abus [violation] de nos droits » ; et, en cela, cette souffrance se connecte avec la situation d'abandon et d'abus prévalant depuis toujours : « *siempre seguimos siendo maltratados* » [toujours, nous continuons à être maltraités].

55 « ... et, et, et la pire c'est que le gouvernement donne des **ordres** à la police, je veux dire de **tuer** ; parce que, devant mes yeux, j'ai vu quand ils **ont tué** un de mes frères qui pouvait encore se sauver ; il l'**a tué** parce que... je disais et discutais avec lui que, que, qu'ils le laissent pour l'emmener à l'ambulance et lui il a dit « ici il n'y a aucun malade, **ici il n'y a personne** » et devant moi il l'**a tué**... » (B15) ;

« ... je suis allé chercher ceux qui étaient **morts** et les autres **blessés** et alors les **policiers ne nous ont pas permis, ils ne nous ont pas permis** d'aller chercher les personnes qui étaient **blessées** ou qui étaient **mortes** » (B19)

56 « Dites-moi, avec ces **salves** contre la **foule**, il n'y a pas eu de **morts** ? Il n'y a pas eu de **disparus** ?, comme le prétend le « **protecteur du peuple** » [la *defensoría del pueblo*]. Ils n'ont pas été sur le même site des événements [que nous]. Où sont ces personnes ? [...] et ce père qui s'en est allé sans retrouver son fils... » (B1).

57 « ...les médias de communication tergiversent l'information. Ils prétendent qu'il n'y a eu que trois morts indigènes [nativos]. Alors, où étions-nous ? [...] Quelle éthique professionnelle ont ces reporters ? [...] pourquoi ne disent-ils pas la vérité ? [...] Ils feraient mieux de se taire. Ils ont vidé leurs chargeurs en tirant sur nos frères » (B13)

58 « ...très douloureux, pertes de vies humaines mais aussi l'**indifférence des autorités** devant... Et **personne ne dit rien**, au sujet de la **disparition** de tant de personnes... » (B2).

59 « Les gens n'ont pas confiance dans le **défenseur du peuple** et encore moins dans le **gouvernement**. Mais ils ne le disent pas. Ils ne disent pas que leur frère ou quelqu'un de leur famille est disparu. Ils ont peur d'être arrêtés à leur tour. Alors ils se cachent et se taisent » (B11).

60 « À **Lima**, les **policiers** sont des **héros** et nous, les gens de **Bagua**, nous sommes des **assassins** [...] c'est la réalité que nous avons, au niveau **national**, avec toute la **presse**, la **presse de Lima**, oui. » (B1).

Dans d'autres cas, c'est le fait d'avoir été ignorés (dénis du dialogue) au cours des mois précédents l'affrontement et les manques (d'eau et de nourriture) lors de l'action qui deviennent le prélude des souffrances à venir, si les *nativos* ne parviennent pas à défendre leur territoire contre les compagnies minières :

Nous devons faire entendre notre... Regardez, nous avons commencé le 9 avril et nous avons essayé toute sorte de moyens pour essayer de parler avec le gouvernement. Mais le gouvernement ne nous a pas écouté [...] Nous? Nous, monsieur, chaque jour qui passait, pour nous, c'était une preuve que nous ne servions pas pour eux. Pour eux, nous n'avions pas la moindre importance. Quand nous sommes arrivés à la Curva del diablo, nous avons vécu concrètement ce qu'est ne pas avoir d'eau, ne pas avoir de nourriture et tous nos frères nous nous disions «c'est comme ça que ça sera» quand nos terres et nos villages... quand ces minières se seront appropriées de toutes les vallées, des toutes les rivières et... Comme nous allons souffrir ! (B15)

Cet énoncé, commence par une suspension de sens : « Nous devons faire entendre notre... ». L'informateur cherche ses mots et ne parvient pas à (ou refuse de) compléter sa phrase. Cela n'est pas dû au fait qu'il ne saurait pas exactement quelles étaient les revendications du mouvement. Cette hésitation découle du fait que l'action déborde, de part en part, du strict cadre instrumental de la revendication. C'est l'*excès de sens* contenu dans l'action qui ne parvient pas à trouver son cours. La personne rebrousse chemin pour l'exprimer à travers une remémoration du *refus de négociation* du gouvernement. Cette « première » étape du récit entre en relation dialogique implicite avec l'accusation de *violence* proférée par le gouvernement contre les manifestants pour justifier la répression. En affirmant « nous voulions dialoguer *mais* le gouvernement ne nous a pas écouté », on renvoie la responsabilité de la violence au gouvernement.

Pourtant, la fonction argumentative de cette séquence ne se réduit pas à répondre indirectement à cette accusation de violence, elle renverse l'accusation en montrant que la violence se situe du côté adverse et précède (parfois de plusieurs siècles) l'action. Cette violence n'est pas directement liée à la répression, elle n'est pas seulement physique mais également morale et symbolique, elle se situe en fonction du sentiment de rabaissement, d'humiliation, de mépris, sentis par les manifestants face au refus de négociation du gouvernement (*nous ne servions pas pour eux ; nous n'avions pas la moindre importance*). Refus de négociation qui ne représente pas seulement un déni de droits citoyens ou du « droit à avoir des droits » mais également et surtout une négation de l'existence-même du collectif (nous). Par ellipses, l'énoncé en vient également à établir une relation d'équivalence entre les souffrances vécues lors de la réalisation du barrage routier de *La Curva del Diablo* et les souffrances à-venir (*c'est comme ça que ça sera [...] Comme nous allons souffrir !*).

On comprend mieux pourquoi l'informateur se refuse à réduire l'ensemble des émotions contenues dans l'action à une simple revendication (en l'occurrence, l'abrogation des lois permettant la colonisation de l'Amazonie par des compagnies extractives). Car l'action directe, elle, ne s'explique pas seulement (ni principalement) par cette visée instrumentale (bien qu'elle l'englobe). Elle est

expliquée, dans le récit de ses protagonistes, comme une conséquence de la violence exercée par l'État non seulement au moment de la répression mais, antérieurement et ultérieurement, du fait de la souffrance, du mépris, de la marginalisation, de la négation d'un quelconque statut mais plus précisément de la dénégation de leur existence en tant que « nous », collectif souverain, auto-constitué (qui n'a pas besoin de reconnaissance officielle pour exister). Répression qui n'est que l'illustration d'un état de vexations généralisées qui conduira, si on n'y met pas un terme, à des degrés de plus en plus grands de désolation et de souffrance.

L'atemporalité de la souffrance

Cette a-temporalité ou trans-temporalité de la souffrance⁶¹ se constate également dans le cas de l'APPO, par exemple, dans l'énoncé que nous avons analysé plus haut : « en 2006, j'ai été témoin de beaucoup de choses, mais je l'ai aussi été **tout au long de ma vie** ». De même, on la retrouve en Équateur :

*C'est là que nous nous sommes rendus compte que... c'est-à-dire, les **gouvernements**, les **autorités centrales**, voulaient nous maintenir **comme des esclaves**. Ils voulaient nous **maintenir ainsi opprimés toute la vie**. Alors, je crois qu'à un moment **nous devons nous soulever**. (E25)*

Ce continuum (toute la vie ; toujours, nous continuons ; chaque jour ; c'est comme ça que ça sera ; nous allons souffrir...) ne concerne d'ailleurs pas seulement la temporalité, il s'étend également à la spatialité (Oaxaca est rempli de tout ça ; Lima ; les autorités centrales ; nos terres et nos villages ; toutes les vallées ; toutes les rivières ; etc.). En fait, la souffrance (et, plus globalement, la violence) traverse l'ensemble de la scénographie, valorisant tout autant les temps que l'espace, les personnes, les objets, etc., dans un seul et même système de sens structuré autour de ce critère d'évaluation, de cette instance assertive, de cette figure distributrice de valeur modale.

L'être et le paraître : Violence symbolique de la trahison

Cette mise en récit de vexations séculaires, généralisées et protéiformes, cette mise en équivalence de la souffrance ou des violences (répressives, symboliques, structurelles, etc.), subies pendant, avant et après l'action, en vient à se fixer autour des figure de la trahison ou de la tromperie.

*Bon, moi, ma position a toujours été de... de non... c'est-à-dire, le fait que... beaucoup de gens qui prétendent apporter le développement disaient qu'il va y avoir du progrès, dans les villes, les communautés. Mais moi je dis que ça, ce n'est pas le progrès ; c'était la destruction et un **tort** pour les gens ; c'est-à-dire tout ça c'est un **chaos** immense, c'est, **comment on dit, l'impact social**. Et ici nous avons déjà eu cette expérience, quand la compagnie forestière colombienne est entrée [...] elle a **détruit** tous les arbres les plus fins, tous ces bois comme*

61 Qui déborde de la situation immédiate d'énonciation pour établir un continuum entre les souffrances vécues lors des affrontements relatifs à la répression de l'action directe spontanée, les souffrances subséquentes et les souffrances antérieures.

l'awuano [...] ils ont fait passer leurs camions dans la rivière et ils ont causé beaucoup de tort à nos filles [violées] et plusieurs sont restées avec les résultats [engrossées]. Alors, je disais, ça sera terrible si la compagnie vient. (E25)

Encore une fois, on hésite avant d'expliquer sa position, car elle implique plusieurs niveaux difficilement réductibles à une seule revendication. D'une part, on peut voir comment le tort (*daño*) occasionné par les compagnies forestières (ou minières ou pétrolières, dans d'autres communautés⁶²) ne se réduit pas à la déforestation mais à un ensemble de facteurs exprimés comme de la « destruction », un « tort infligé aux personnes », un « immense chaos », le viol de jeunes filles ou – en empruntant une expression provenant d'un vocabulaire qui n'est pas celui de l'énonciateur (*comment on dit*) – des « impacts sociaux ». D'autre part, ces différents paraphrasages (reformulations) son moins une liste exhaustive que l'évocation d'un ensemble beaucoup plus large et d'une vague de sévices subis par les communautés au nom d'un « soi disant » progrès. L'un de ces dommages étant précisément la tromperie (*el engaño*)⁶³ (*prétendent apporter le développement [...] ce n'est pas le progrès ; c'était la destruction et un tort pour les gens*).

Trahison ou mésentente ?

Cette mise en évidence des duperies ou de la mystification (sur le mode de la confrontation entre l'être et le paraître) ne concerne pas exclusivement, ni même principalement, les compagnies (pétrolières, forestières ou minières), elle touche également l'État jusque dans ses institutions censées défendre les droits du peuple⁶⁴, les gouvernements⁶⁵ et les présidents⁶⁶, les représentants locaux, les politiciens, les médias, à la capitale (Quito ou Lima) voire-même les leaders de l'action directe :

C'était avant que les leaders se vendent. [...] J'arrête de participer quand... hum... quand ils

62 « les compagnies **pétrolières** font aussi du **tort** [es un daño que hacen]. Elles **polluent**, surtout du côté de la **rivière**, à côté de la **rivière**, ils enlèvent le **pétrole** et le laissent tomber dans l'eau et, nous, puisque 'on vit sur les **berges**, ça s'écoule **jusqu'ici** [...] Et, nous, on boit l'eau et on attrape la **maladie**... [...] du **pétrole**. (E1)

63 « Nos grands-pères nous commentaient que «pour un pain et un Cola» ils donnaient leur terre et leur ferme. C'est comme ça qu'ils **trompaient** les **pauvres gens**, **pauvres gens** que nous sommes ». (E25).

64 À Bagua, comme on a vu plus haut, la *Defensoría del Pueblo* [Bureau du défenseur des droits humains] est dénoncée en fonction de soupçons de complicité avec le gouvernement étant donné son manque d'empressement à se rendre sur les lieux, laissant le temps aux forces répressives de faire disparaître les corps : « Le Défenseur du peuple, n'est **pas très sincère** [...] ils se sont présentés ici après cinq jours d'état de siège [...] on ne peut pas dire qu'ils «défendent le peuple». Les gens n'ont pas plus **confiance** en eux qu'en le gouvernement. » (B11).

65 « Les **lutes** que nous avons entreprises, c'est à cause des **sévices infligés** par le **gouvernement** lui-même. Pas seulement **ce gouvernement** mais **tous ceux qui sont venus** [...] tous nous ont **négligés**. » (B27).

66 « ... pas seulement avec **ce président**, mais avec **tous les présidents** qui **viendront** [...] Ils nous **utilisent** simplement pour arriver au pouvoir et après ils nous disent «vous êtes des **déchets**», «vous ne valez rien ». (E25)

attrapent Flavio. Ça suffit! C'est de la merde! Ça suffit les mensonges! Plus de tromperies! Je m'explique? Parce qu'alors que [...] tous mes frères oaxaqueños marchaient et [luttaient pour une cause], un leader sans vergogne, Flavio Sosa, faisait des affaires avec le gouvernement. Ils l'ont attrapé, l'ont mis en prison quelques mois et, après, plus rien. Et les morts ! A-t-il pensé aux morts! (O7).

Bien que cet extrait semble dénoncer le fait que les leaders de l'APPO se seraient vendus au gouvernement, il est important de voir, au-delà de la vérité ou de la fausseté de cette accusation, les catégories de sens qui appuient cette évaluation. Cet informateur accuse le leader Flavio Sosa d'avoir « fait des affaires » avec le gouvernement (*haciendo negocios con el gobierno*). Les « affaires » en question ne sont pourtant rien d'autre que de s'être intégré à l'arène politique formelle⁶⁷. Face à la mort et à la souffrance de ceux qui ont perdu des être chers au cours des actions de l'APPO, le fait de ne pas avoir « assez » souffert, de n'avoir passé que quelques mois en prison et de s'être fait du capital politique sur le dos de ceux qui luttent pour une cause (et non pas pour des bénéfices personnels), apparaît comme une trahison. En fait, c'est l'intention de réduire un immense mouvement « fédératif » à une seule position qui est perçu comme une appropriation « patrimoniale » de l'ensemble, sans que le leader ait formellement commis des actes de trahison ou de corruption.

Un phénomène semblable se produit à Bagua au moment où le président de l'AIDSESEP, Alberto Pizango, essaie de se présenter comme candidat aux élections présidentielles de 2011 et que cette candidature est rejetée par les organisations de base affiliées à l'AIDSESEP « parce qu'il prétend utiliser la lutte des peuples amazoniens pour ses intérêts personnels »⁶⁸. De même, en Équateur, la participation des leaders en politique est perçue comme une manipulation⁶⁹ ou, alors, comme un affaiblissement du mouvement : « À mon avis, le mouvement indigène s'est affaibli au niveau de la CONAIE... Le même Antonio Vargas, qui a été président de la CONAIE, depuis qu'il a commencé en politique, à faire partie de la politique [...] tout cela a affaibli le mouvement. » (E27)

Alors que la participation d'Antonio Vargas (ou d'autres dirigeants locaux ou autochtones) aux instances de pouvoir aurait pu être considérée comme une victoire et un renforcement du mouvement⁷⁰, plusieurs des interviewés considèrent cette participation au pouvoir par un des leurs comme un détournement de l'action pour des fins partisans ou personnelles.

Ainsi, ce qui se dégage de cette règle énonciative ou de ce critère de véracité (ou d'authenticité) qui conduit la plupart des protagonistes d'actions directes à

67 Flavio Sosa est actuellement député au Congrès de l'État de Oaxaca et n'a jamais cessé de chercher à s'inscrire (ou à inscrire son action) au sein des instances officielles de représentation.

68 Pour plus de détails, voir Giménez Micó, « Bagua 2009... »

69 « Il y a des fois où [le leader] utilise les gens pour une position politique [...] pour avoir un poste. » (E24).

70 Comme le fait Yvon Le Bot, par exemple, dans *La grande révolte indienne*, Paris, Robert Laffont, 2009.

renier les leaders qui négocient ou qui s'incorporent au système, c'est moins la dénonciation de la corruption de ces leaders que l'antinomie existant entre l'action directe et les instances officielles de représentation (ou de négociation). Cela s'explique par la primauté de la dimension *expressive* (par rapport à l'*instrumentale*) en tant que condition de possibilité des actions directes spontanées. En effet, comme nous l'avons montré plus haut en analysant les chaînes d'équivalence s'établissant entre divers niveaux de souffrance et de violences, l'action directe spontanée ne vise pas simplement un objectif instrumental (acquérir une route, chasser une compagnie pétrolière, minière ou forestière, déroger à une loi ou une série de lois, destituer un président, un gouverneur ou un maire, etc.) mais se fonde sur l'expression publique d'une souffrance partagée qui fait apparaître une communauté de souffrants, d'exclus ou de sans-parts...

Ce qui transforme la lutte des *maestros* (professeurs d'école) à Oaxaca en symbole (signifiant vide) de l'ensemble des luttes et des griefs ou du « raz le bol » (*hartazgo*)⁷¹ généralisé, c'est précisément le fait que la revendication particulière (corporatiste) des *maestros* se « vide » tendanciellement de son sens particulier pour embrasser, sur le plan expressif (plutôt qu'instrumental), cette *irreprésentable totalité*⁷². De même, ce qui transforme la lutte des communautés autochtones bloquant la route au niveau de la *Curva del diablo*, en une lutte regroupant l'ensemble des « frères indiens » de l'Amazonie et des « frères métis », ce n'est pas seulement la justesse de leur revendication initiale mais l'indignation face à la violence, à l'injustice et au mensonge d'un système qui se dévoile au moment de la répression (ou de son traitement ultérieur). Aussi, en Équateur, les luttes autochtones ne se limitent pas à s'opposer à l'implantation de compagnies pétrolières, minières ou forestières ou à revendiquer la construction de routes⁷³ mais elles se présentent d'abord et avant tout comme l'expression d'une identité. Une identité qui, comme dans le cas de Bagua, est moins ethnique ou culturelle que politique et sociale, dans la mesure où elle se fonde sur une condition commune d'exclus : « Alors, ce n'est **pas seulement** un problème des **peuples indigènes**, c'est un problème **social**, du **pays**. » (E24)

Cette mise en équivalence d'une série de sévices soufferts par toute une région ou tout un groupe⁷⁴ ne peut pas être traduite « positivement ». Chercher à positiver,

71 « En 2006, il y a eu un **soulèvement**... Je pensé que c'est à cause du **ras-le-bol** des gens devant tant d'**injustice** [...]. Le **peuple** en a eu assez et il est sorti **manifester son ras-le-bol** en se **soulevant** en faveur des **professeurs** [maestros] ». (O11).

72 Voir Ernesto Laclau, « Existe-t-il une clôture du politique ? », chapitre 2, in André Corten (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine : Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 47-55.

73 « Par exemple, quand il n'y a pas de routes [...] **nous avons lutté**, par exemple... Les **dirigeants des Conseils de paroisses** [juntas parroquiales], les **dirigeants pour les routes**, ils appellent toujours pour faire des **actions**... pour **demandeur de l'aide au gouvernement**, aux **institutions** » (E8). Notons que « les dirigeants » sont ici désignés à la troisième personne (ils appellent toujours) comme des éléments « externes » au « nous » qui a lutté. Cette distance s'explique en partie par le fait qu'« ils » ne proposent qu'une revendication instrumentale (demander de l'aide au gouvernement, aux institutions), à laquelle la communauté participe, sans nécessairement s'y identifier.

74 Qui n'est pas une classe ou un groupe sociologiquement identifiable (comme les femmes,

à représenter de manière univoque ou précise cette immense chaîne d'équivalences qui fonde négativement l'unité et la force de l'action directe spontanée, c'est effectivement la trahir, la détourner vers d'« autres fins » ; c'est, plus précisément, privilégier une fin (partielle) au détriment des autres éléments constitutifs de la chaîne d'équivalences ; éléments qui ne sont pas nécessairement d'autres « fins » – dans un sens « fins/moyen » –, mais des *médialités pures* ou des « moyens sans fin »⁷⁵ se situant sur le plan *expressif* et accomplissant sur le champ leur « anti-objectif » qui est moins un « objectif » qu'une « réalisation » dont on constate les effets *a posteriori*. Cette réalisation fondamentale, que les protagonistes d'actions directes spontanées refusent de voir « profanée », n'est rien de moins que la manifestation d'une « communauté des égaux »⁷⁶ fondée sur une souffrance partagée ou – sans doute devrions-nous dire, pour ne pas « trahir » à notre tour – sur un élément commun, nécessairement vague ou vide, constituée sur la base d'un tort...

La « trahison » des dirigeants, des représentants ou des « tribuns plébéiens »⁷⁷ réside moins dans le fait de « se vendre » ou de « tromper » que de « se tromper »⁷⁸ sur le sens de l'action qu'ils prétendent re-présenter. Mésinterprétation qui conduit, d'une part, à la rupture du principe d'égalité⁷⁹ – postulé ou « vérifié » par l'action – du fait de la « distinction »⁸⁰ ou du statut privilégié acquis par l'un d'entre eux ; et, d'autre part, à une tentative de réinsertion au sein du même système d'exclusion préalablement désigné comme inacceptable, c'est-à-dire à une profanation de l'action (*sacré immanent*)⁸¹ ou à une neutralisation de sa valeur politique⁸². En réduisant le sens de l'action directe à quelques demandes concrètes ou à une demande de « représentation » (délégation) ou d'intégration sociale, le *tribun de la plèbe* « trahit » (trompe et se trompe) dans la mesure où il tend à rétablir l'ordre policé, à recouvrir du voile de l'Un ce que la communauté des égaux avait réussi à dévoiler, c'est-à-dire, la mécontente :

Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas droit à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes logés en un seul : le monde où ils sont et celui où ils ne sont pas, le

les indigènes, les jeunes, etc.) mais une catégorie politique qui surgit dans et par l'action, dans l'acte de sécession, de souveraineté ou d'exercice de la liberté politique.

75 Giorgio Agamben, *Moyens sans fins, notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995.

76 Jacques Rancière, « La communauté des égaux », in, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004 (La Fabrique, 1998) : 129-174.

77 Voir Breaugh, *L'expérience plébéienne...*

78 « Aujourd'hui, la **direction** sortante a dit qu'ils se **rendent compte** qu'ils ont causé un **tort** ». (E25)

79 « La collectivité c'est l'intérêt pour tous [...] travailler en commun, que l'intérêt soit pour tous, pas seulement pour un seul [...] c'est ce que nous avons cherché. S'il n'y a qu'un pain pour 23 personnes, on le partage, pour que tout soit équitable, par égalité ». (E26).

80 Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

81 André Corten, « Le sacré immanent et le politique », in Corten, *Les frontières du politique...* : 72-81.

82 Peñafiel, « Le rôle politique des imaginaires sociaux...

monde où il y a quelque chose « entre » eux et ceux qui ne les connaissent point comme êtres parlants et comptables et le monde où il n'y a rien⁸³

Représentation ou reconnaissance?

Ainsi, loin de signifier une demande de « représentation » ou d'intégration à travers des programmes de lutte contre la pauvreté ou des avatars d'une démocratie participative – telles que présentées par les discours politiques du virage à gauche – les actions directes spontanées semblent chercher davantage la « reconnaissance »⁸⁴ d'une communauté (des souffrants, des sans-parts ou des égaux) qui se manifeste de manière patente au moment de l'action, mais qui lui préexiste, dans l'imaginaire, dans les critères de crédibilité et dans l'expérience d'une exclusion commune qui la rendent possible. Une communauté des égaux qui se perpétue ainsi à travers les actions. Comme on peut le constater dans les extraits suivants :

Il y a beaucoup de raisons pour les soulèvements que nous avons faits en Équateur. Nous l'avons fait pour qu'ils nous entendent. Parce que les gouvernants ne nous écoutent pas. Ils font à leur tête. Alors, le peuple indigène n'entre pas [no se acopla] dans l'idée qu'ils se font de nous. (E24)

Nous n'existons pas en tant que peuples indigènes, mais cette fois-ci, depuis le 5 juin [2009], pour la première fois dans l'histoire, on a vu aussi bien au niveau national qu'international que nous, peuples indigènes amazoniens, existons et c'est pour cela que nous sommes de plus en plus forts, parce que ... sans cela nous n'allions jamais être reconnus en tant que peuples indigènes, nous allions toujours occuper un lieu vide de notre non existence. Alors que nous, en tant que peuples indigènes, nous sommes aussi égaux, en tant qu'êtres humains que, que les hispanophones. (B27)

L'agir de nous tous, ce n'est pas de confronter dans le but de tuer, mais d'exiger... C'est-à-dire que notre présence dise aux gouvernements, aux autorités de la... C'est-à-dire que nous méritons le respect ; nous méritons, c'est-à-dire, nous voulons avoir le même droit, qu'ils entendent, que la population équatorienne qui a besoin de ça, qui veut ça, qu'ils répondent à nos requêtes et pas seulement à certains entrepreneurs, à certains dirigeants des grandes villes, mais qu'ils nous répondent également à nous. (E25).

Une assemblée populaire où tous peuvent aller, les commerçants, les paysans, les agriculteurs, les indigènes, les femmes au foyer... Et on s'agglutine dans l'APPO [...] pour

83 Rancière, *La Mésentente* ... : 49-50.

84 J'utilise ici le terme de « reconnaissance » sans toutefois m'inscrire pleinement au sein de la théorie de la reconnaissance développée par Axel Honneth, qui a tendance à psychologiser sa critique sociale, insistant davantage sur la sphère individuelle et intersubjective des rapports à « soi » que sur l'aspect discursif et idéologique des « subjectivation politiques ». Voir notamment, Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 ; Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition ? A political-Philosophical Debate*, London et New York : Verso, 2003 ; Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

Remarquons d'abord la forte présence d'un « nous » qui se manifeste à travers son action et exige d'être reconnu comme tel : « Pour qu'ils / nous entendent », « pour faire entendre *notre* voix », pour « que *notre* présence *dise* aux gouvernements [...] que nous méritons le respect », parce qu'avant les actions directes spontanées, « nous n'existions pas [...] notre non existence n'occupait qu'un lieu vide », etc. S'il existe certaines traces de demandes instrumentales (*qui a besoin de ça ; nos requêtes*), les énoncés sont davantage portés sur la reconnaissance de l'existence autonome d'un collectif, d'un « nous » aux frontières variables⁸⁵, qui « exige » plutôt que de « demander », qui n'a pas seulement des « besoins » mais des aspirations et des désirs, qui « veut », qui a ses propres opinions qui ne « s'arriment pas [*no se acoplan*] à celle des gouvernants ».

Le collectif qui naît ou se manifeste à travers l'action directe spontanée, ne cherche pas à être « réinséré » dans un espace qui l'exclut systématiquement, qui lui est non seulement étranger mais également hostile et souvent antagonique. Ce collectif ne veut pas être « représenté » ou « intégré », mais « reconnu ». Il n'est nulle part fait mention (ni dans ces extraits ni ailleurs dans l'ensemble des trois corpus analysés) que cette « reconnaissance » ou cette « écoute » doivent passer par des « représentants », par des mécanismes institués d'intégration sociale, de représentation d'intérêts ou d'acheminement des demandes et encore moins par des « aides » ciblées sur les besoins des plus pauvres⁸⁶. Au contraire, ce que dénoncent les témoignages d'une « non existence » ou d'une « non reconnaissance » du collectif (« nous »), c'est précisément l'incapacité des institutions politiques ou de ces politiques sociales⁸⁷ à satisfaire un principe d'égalité. Principe qui est moins celui, logé au cœur des gouvernements représentatifs modernes, de l'égalité de tous devant la loi et l'urne, mais plutôt un autre principe d'égalité qui renvoie à ce que Rancière appelle – à la suite de Joseph Jacotot – la communauté des égaux :

Il n'y a pas de principe de la communauté des égaux qui soit principe d'organisation sociale [...] Il y a seulement deux manières de se saisir de l'arbitraire, de la non-raison première des choses et de la langue : la raison égalitaire de la communauté et la déraison inégalitaire des corps sociaux. La communauté des égaux [...] n'est pas un but à atteindre mais une supposition à poser au départ et à reposer sans cesse. [...] [Elle] ne saurait prendre consistance sous forme d'institution sociale. Elle est

85 Bien que les répondants se reconnaissent volontiers dans certaines catégories sociales ou identitaires comme le peuple, les femmes ou les indigènes, la subjectivation politique subsume ces catégories : « *ce n'est pas seulement un problème des peuples indigènes* » ; « *une assemblée populaire où tous peuvent aller, les commerçants, les paysans, les agriculteurs, les indigènes, les femmes au foyer* » ; « *population équatorienne qui a besoin de ça, qui veut ça* » ; etc.

86 Comme les *Bonos de desarrollo humano* en Équateur ou le programme *Bolsa Familia* au Brésil.

87 Rappelons qu'il ne s'agit pas de dénoncé un gouvernement ou une politique mais « tous » les gouvernements et les représentants qui « nous ont toujours trompé » : « ... pas seulement avec **ce président**, mais avec **tous les présidents qui viendront** [...] Ils nous **utilisent** simplement pour arriver au pouvoir et après ils nous disent «vous êtes des **déchets**», «vous ne valez rien» ». (E25)

suspendue à l'acte toujours à refaire de sa vérification. [...] Si l'égalité est la loi de la communauté, la société elle appartient à l'inégalité.⁸⁸

Relations dialogiques autour du point nodal de la violence

Si la « communauté des égaux » – ou ce « collectif négatif » fondé sur la mise en commun d'un tort – s'« oppose » à la « société » (inégalitaire), c'est précisément en fonction du fait que le regroupement qui constitue cette *communauté inconsistante* ne se fonde pas sur une demande d'intégration mais sur le dévoilement de la *mésentente*⁸⁹, sur la mise en évidence du caractère fallacieux de l'unité et de l'harmonie du social, en fonction d'une souffrance partagée qui montre le caractère inacceptable de ce mensonge et la légitimité de ceux qui souffrent à le questionner, voire-même à le renverser :

C'était comme toute leur rage contre le gouvernement. Alors ces gars [muchachos] étaient très radicaux ; bon, ils ont aussi été très courageux [...] ils disent de ne pas négocier avec ce maudit [pinche] gouvernement. On va le renverser! On va les tuer! On va les brûler! [...] Parfois nous avions tellement de rage contre le gouvernement qu'on disait, nous allons le brûler. (O7)

Dans cet énoncé, on peut voir comment l'énonciateur prend d'abord ses distances vis-à-vis d'une rage et de pulsions de destruction (*rage ; On va le renverser! On va les tuer! On va les brûler!*) qu'il attribue aux jeunes, qualifiés de « radicaux ». Pourtant, sur le champ, l'informateur se rectifie (*bon, ils ont aussi été très courageux*), puis finit par assumer la rage et la radicalité en s'incluant dans un « nous » (*Parfois nous avions tellement de rage contre le gouvernement qu'on disait, nous allons le brûler*).

Cette ambivalence se comprend aisément en fonction d'institutions morales qui interdisent la violence et qui se trouvent assumées à plusieurs reprises par les interviewés. Elle s'explique également comme une défense face aux accusations de violence (délictueuse, vandale, tribale, séditieuse, voire terroriste)⁹⁰ lancées contre les manifestants. Mais elle s'explique également, et de manière plus spécifique, en fonction des relations dialogiques s'établissant autour du point nodal⁹¹ de la

88 Jacques Rancière, « La communauté des égaux... » : 162-163.

89 Comme nous l'avons montré plus haut en parlant de l'être et le paraître.

90 Comme on peut le constater dans ces extraits : « *Le gouvernement nous a dit que nous avions l'ingérence d'autres pays en mentionnant le Venezuela et la Bolivie et nous a considérés comme des terroristes et tout ça, alors que la participation, c'était celle du peuple lui-même* » (B27) ; « À chaque fois qu'on manifeste, on est un révolté, un terroriste, appuyé par Chavez ou par Evo Morales. Alors on nous «satanise» et tu ne peux plus sortir protester dans les rues. Mais les manifestations sont parfois pour de bonnes raisons, pour un droit... Et eux, ils ne se rappellent plus qu'ils ont manifesté aussi... » (B1) ; « *Nous avons vécu avec l'Église, ici, pendant plus de 50 ans. Alors, eux, ils sont témoins que nous ne sommes pas des terroristes, que nous ne sommes pas des criminels, que nous sommes des personnes dignes qui savons respecter. Mais, quand on nous manque de respect et qu'on nous blesse jusqu'au plus profond de notre être, on sait aussi répondre.* » (B15).

91 Contrairement au signifiant vide qui rassemble une série de positions divergentes derrière un symbole, le point nodal est un point de discorde, de lutte entre deux ou plusieurs positions

violence. Comme nous l'avons indiqué plus haut, il ne s'agit pas seulement de se défendre des accusations de violence proférée contre les manifestants en affirmant « *nous ne sommes pas violents* » ou « *nous sommes pacifiques* », il s'agit surtout de renverser l'accusation et de montrer la violence légale comme illégitime et l'action réprimée comme non-violente ou du moins, comme une violence légitime. Comme on peut l'apprécier dans l'extrait suivant où, après avoir thématiqué le pacifisme millénaire des peuples autochtones et des métis, le connecteur argumentatif « *mais* » vient transférer la responsabilité des événements sur le gouvernement et les forces répressives. :

Nous vivons ici tranquilles, comme vous le voyez, sans déranger personne; nous habitons cet endroit depuis beaucoup de milliers d'années, depuis nos ancêtres [...], car nous sommes un peuple pacifique, mais, lorsque nous avons appris ce qui était en train d'arriver cela nous a touché dans la partie la plus... la plus d'amour, la plus de beaucoup de sentiment et c'est cela qui nous a forcés à sortir dans la rue et... et... [...] nous vivons depuis beaucoup d'années avec les métis ici et nous n'avons pas eu de problèmes avec eux, mais ce gouvernement est soudainement apparu [apareció de repente] et a détruit tout ce que nous avions. (B15)

Cette thématisation du pacifisme et ce transfert de responsabilité pour la violence de l'action vers le gouvernement ne doivent pourtant pas être perçus de manière purement argumentative. Les énoncés relatifs à ce renversement se situent dans le contexte des autres énoncés où la souffrance vient légitimer et « *exiger* » des actions en fonction d'une limite de l'inacceptable qui aurait été franchie. Une limite, jusqu'alors implicite, qui se dévoile de manière patente au moment de la violence répressive, mais qui s'appuie sur des vexations plus profondes qui s'accumulent jusqu'à « *raz bord* » [hartazgo]. Cette goutte d'eau qui fait déborder le vase⁹² devient alors le symbole d'une longue chaîne d'équivalence instaurant une frontière antagonique par rapport à ce qui se dévoile comme un système de violence et d'exclusion⁹³. La violence d'une répression devient le symbole d'une violence généralisée, d'un « *tort* » qui fonde la communauté des égaux (ou des « *souffrants* »), qui « *prend corps* » au moment de l'action et qui justifie une certaine forme de « *violence* » : celle de bloquer des routes, d'occuper des places centrales (comme le *Zocalo*) mais également des formes plus extrêmes comme le désir de « *brûler le gouvernement* » ou, dans le cas de Bagua, l'acte concret d'avoir tué des policiers.

Cette « *violence* », même dans ces cas extrêmes, n'apparaît plus comme violente car elle se présente comme une violence légitime. Une sorte de « *violence conservatrice* », pour reprendre les termes de Walter Benjamin mais qui, plutôt que de préserver le droit, préserve le « *nous* » contre la violence légale qui devient alors « *illégitime* ». L'action directe spontanée institue ainsi une scène de confrontation

antagoniques. Voir Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy...*

92 « ...Ça a été comme une goutte d'eau, n'est-ce pas? Qui a fait déborder le vase » (O7).

93 « C'est là que nous nous sommes rendus compte que... c'est-à-dire, les **gouvernements, les autorités centrales**, voulaient nous maintenir **comme des esclaves**. Ils voulaient nous **maintenir ainsi opprimés toute la vie**. Alors, je crois qu'à un moment **nous devions nous soulever**. » (E25).

de forces « proprement » politiques (dans un sens schmittien, c'est-à-dire une relation amis/ennemis) où deux « souverains » s'affrontent autour du point nodal de la violence.

Violence pure et violence conservatrice du droit

Le surgissement « spontané »⁹⁴ des masses dans l'espace public se présente ainsi comme un radical « événement »⁹⁵, dans la mesure où il constitue une interruption des conditions normales, institutionnalisées ou structurelles de reproduction du social. Il s'agit de *situations d'exception* qui, suivant l'interprétation qu'en fait Carl Schmitt, constituent des moments privilégiés pour identifier le politique ou le « souverain », celui qui, contrairement au juge, ne se contente pas de statuer sur une règle qui lui serait antérieure et supérieure mais institue la règle du fait de sa « décision », de sa capacité à trancher (et à engendrer) des situations indécidables. Pourtant, bien que les actions directes spontanées « engendrent » des situations indécidables, elles ne semblent pas avoir la capacité ou la volonté de trancher. Elles se présentent alors comme de la *violence pure* (ou *Divine*)⁹⁶, dévoilant la « violence des fondements mythiques du droit » sans chercher à poser de nouvelle règle.

Nous touchons ici à une autre relation dialogique importante, caractéristique des récits d'action directe spontanée, structurée autour de la figure des droits. En apparence, les récits d'action directe spontanée analysés revendiquent une série de droits : « droits humains », « droits fondamentaux », « droit territoriaux », « droits des peuples autochtones », « droit de protester », « droit à l'éducation »..., mais aussi des « droits » plus hétéroclites comme le « droit de se sacrifier », le « droit à la vie », « le droit à tout pour tous » :

La collectivité c'est l'intérêt pour tous, non? Pour le groupe... Alors nous... et moi aussi, j'ai participé contre le gouvernement. Pour nos droits. Nous avons droit à tout : droit de vivre, droit à l'éducation... le droit à la vie tout spécialement. (E26)

Nous avons le même droit. Non pas parce que nous sommes indigènes ou parce qu'on se targuerait d'être différents mais, du moins en Équateur, ces soulèvements apparaissent pour exiger des gouvernements les mêmes droits que n'importe quel citoyen; pas seulement pour quatre ou cinq richards mais pour tous, pour les gens pauvres, pour les indigènes, pour tous qui sommes égaux... (E25)

Bien qu'on en appelle souvent à des droits reconnus dans la constitution (comme le droit à l'éducation ou le droit de n'importe quel citoyen), ce n'est pas dans une perspective institutionnaliste ou procédurale que ce « droit » est utilisé, dans la mesure où il se situe au dessus des institutions (*nous avons droit à tout*), au dessus

94 Rosa Luxembourg, Œuvre I : Réforme sociale ou révolution ?, Grève de masse, parti et syndicats, Paris, Maspero, 1969.

95 C'est-à-dire un phénomène « souverain », qui ne s'explique pas par des causes externes mais qui se donne lui-même ses propres règles de formation.

96 Walter Benjamin, « Critique de la violence », *Oeuvres I*. Paris, Gallimard, 2000 (1921) : 210-243.

du droit, désavoué ou « interpellé » comme illégitime (*pas seulement pour quatre ou cinq richards*) au nom d'une souffrance collective, d'un tort ancestral et protéiforme qui fonde la communauté des égaux (*collectivité c'est l'intérêt pour tous ; pour tous, pour les gens pauvres, pour les indigènes, pour [nous] tous qui sommes égaux*). Il s'agit ainsi de l'affirmation du principe égalitaire de la communauté des égaux qui se situe au-dessus des droits formels, au-delà des *fondements mythiques du droit*, qui se voient dévoilés par cette *violence pure* ou *divine* de l'interpellation plébéienne.

L'isonomie

Ce qui s'exprime par les actions directes spontanées ce n'est pas seulement le « droit à avoir des droits » (Arendt)⁹⁷ mais aussi le « droit » à statuer sur le droit (isonomie)⁹⁸ ; ce qui rapproche la position énonciative de ces locuteurs autorisés⁹⁹ de celle du souverain plutôt que de celle du citoyen. Pourtant, la figure du souverain est insuffisante pour rendre compte de cette position énonciative (condition de possibilité) dans la mesure où l'action directe spontanée ne cherche pas tant à « trancher », à instaurer de nouveaux droits (*violence fondatrice*) qu'à exprimer l'incompatibilité entre « la raison égalitaire de la communauté et la déraison inégalitaire des corps sociaux »¹⁰⁰. Ce pourquoi nous parlons de *violence pure* plutôt que de *violence fondatrice*.

La violence fondatrice se retrouve surtout dans le discours du virage à gauche qui cherche à « re-présenter » l'action ou la plèbe qui se soulève ; bien que, depuis que la gauche est au pouvoir, elle se retrouve de plus en plus du côté de la violence conservatrice du droit. Quoi qu'il en soit, la violence pure caractérisant les actions directes spontanées, elle, se retrouve au-dessus de ces deux formes de violence mythique du droit. Ce pourquoi les tentatives de « réinsertion » par les tribuns plébéiens (leaders) ou les politiques sont considérées comme des trahisons ou des tromperies. Ceux-ci « se trompent », passent à côté de la principale réalisation de l'action directe spontanée qui consiste simplement à « exprimer » ou à manifester la puissance de la négativité, du collectif ignoré (*un lugar vacío de nuestra existe nadie*), des sans-parts qui, à travers l'*expérience plébéienne*, passent d'une absence de statut au statut suprême d'un sujet politique auto-institué.

Bien qu'on retrouve une sorte de *violence fondatrice* dans la dimension instrumentale de l'action (obtenir une route, une loi ou l'abrogation d'une loi, la destitution d'un gouverneur...¹⁰¹) cette dimension n'est pas spécifique à l'action

97 Voir à ce sujet, Dominique Vidal, « Le respect : catégorie du social, catégorie du politique dans une favela de Recife », *Cultures & Conflits [En ligne]*, *Quelle place pour le pauvre ?*, <http://conflits.revues.org/index185.html>

98 Voir à ce sujet Breaugh, *L'expérience plébéienne*... Voir également, Breaugh, « Saisir la brèche », postface, in, Corten, Huart et Peñafiel (dirs.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine*... : 299-305.

99 En fonction du « garant » que nous avons identifié plus haut, le locuteur autorisé des récits peut être identifié comme la communauté des souffrants.

100 Rancière, « La communauté des égaux... » : 162.

101 Et encore, ces demandes d'abrogation de lois ou ces destitutions de présidents cherchent

directe spontanée. La revendication concrète devient presque accessoire au moment où elle se vide de son contenu concret (*signifiant vide*) pour devenir le symbole d'une immense chaîne d'équivalence, englobant l'ensemble des sans-parts derrière l'expression d'une souffrance partagée. La dimension instrumentale reste toutefois constitutive de l'action directe spontanée et joue un rôle fondamental dans sa relation dialogique avec la scène politique instituée. Encore une fois, le récit des protagonistes d'action directe spontanée rejoint la réflexion de Rancière au sujet de la communauté des égaux dans *Aux bords du politique* :

La communauté des égaux jamais ne recouvrira la société des inégaux, mais elles n'existent pas non plus l'une sans l'autre. Elles sont aussi exclusives dans leur principe que solidaires dans leur existence. À qui se propose de mettre en œuvre le principe de leur réunion, de rendre la société égale, il faut renvoyer ce dilemme : il faut choisir entre être des hommes égaux dans une société inégale ou des hommes inégaux dans une société « égale », dans une société transformant l'égalité en son contraire. Une communauté des égaux, c'est une communauté inconsistante d'hommes travaillant à la création continue de l'égalité. Tout ce qui peut se présenter d'autre sous ce nom n'est que manège, école ou bataillon, diversement repeints aux couleurs du progrès.¹⁰²

Le caractère éphémère ou « inconsistant » des actions directes spontanées ne les condamne pas à l'impuissance. Au contraire, cette « inefficacité » n'est telle qu'au regard de la « société inégalitaire » ou de la « scène politique instituée » qu'elle remet en question dans son ensemble au nom de la mécontente dévoilée, du mensonge, de la trahison ou du manège de l'Un réconcilié. En fonction du principe égalitaire qui s'exprime dans et par l'action, c'est donc la croyance en une société réconciliée « intégrée » qui est un leurre. Plutôt que d'applaudir les tentatives d'intégration sociale, les protagonistes des actions directes spontanées que nous avons analysées défendent le principe de cette communauté, sans doute éphémère en ce qui a trait à sa manifestation mais pérenne dans son principe, sa mémoire, son symbole, son imaginaire...

moins à fonder un nouveau droit qu'à destituer l'ancien au nom du mensonge, de la corruption, de la souffrance.

102 Rancière, « La communauté des égaux... » : 163.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio, *Moyens sans fins, notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995.
- ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions* (1964-1975), Paris, Les Éditions sociales, 1976 : 67-125.
- BALLY, Charles, *Linguistique générale et linguistique française*, Berne, Francke, 1965 (1932).
- Benjamin, Walter, « Critique de la violence », *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 2000 (1921) : 210-243.
- BOURDIEU, Pierre, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.
- BOURDIN, Jean-Claude, (dir.), *Althusser, une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008.
- BREAUGH, Martin, « Saisir la brèche », postface, in, André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 : 299-305.
- BREAUGH, Martin, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007.
- BRISSET-FOUCAULT, FLORENCE, MARC SAINT-UPÉRY, YVES SINTOMER ET ALAIN LIPIETZ, « AMÉRIQUE LATINE : LES RACINES DU TOURNANT À GAUCHE », ÉDITORIAL, *AMÉRIQUE LATINE, LE TOURNANT À GAUCHE?*, REVUE MOUVEMENTS, N° 47/48, SEPT.-DÉC. 2006 : 5-12.
- CAMERON Maxwell A. et Eric HERSHBERG (dir.), *Latin America's Left Turns : Politics, Policies, and Trajectories of Change*, Boulder, Lynne Rienner, 2010.
- CHARAUDEAU, Patrick, « De la compétence sociale de communication aux compétences de discours », *Didactique des langues romanes, le développement des compétences chez l'apprenant*, Louvain-la-Neuve, De Boeck-Duculot : 41-54.
- CORTEN, André, « Équateur : actions directes à courant et à contre-courant », in André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 : 67-92.
- CORTEN, André, « Le sacré immanent et le politique », in Corten (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 72-81.
- CORTEN, André, « Nouvelle langue politique ou souveraineté instantanée de la plèbe ? », in André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 : 33-51.
- CORTEN, André, Catherine HUART et Ricardo PEÑAFIEL (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012.
- DORAN, Marie-Christine et Ricardo PEÑAFIEL, *Discours fusionnel et représentations du politique : les pobladores dans le mouvement des protestas au Chili (1983-1989)*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1998.
- DORAN, Marie-Christine, « La palabra soberana: los pobladores chilenos frente a la política », *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, Vol. 6, n° 10, octobre 2000 : 287-333.
- UCROT, Oswald, « Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation », in, *Le*

dire et le dit, Paris, Minuit, 1984 : 171-223.

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.

FAYE, Jean-Pierre, *Langages totalitaires, Critique de la Raison [l'économie] narrative*, Paris, Hermann, 1972.

FOUCAULT, Michel, *l'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FRASER, Nancy et Axel HONNETH, *Redistribution or Recognition ? A political-Philosophical Debate*, London et New York : Verso, 2003

GIMÉNEZ MICÓ, José Antonio, « Bagua (Pérou, 2009). Des 'victimes' résolues à ne plus l'être », in André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 : 223-239.

HONNETH, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

HONNETH, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

HUART, Catherine, « L'irreprésentable plèbe. Le cas des batailles de l'Assemblée Populaire des Peuples d'Oaxaca (Mexique) », in André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 : 185-204.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, « Déambulation en territoire aléthique », in *Stratégies discursives. Actes du colloque du Centre de recherches linguistiques et sémiotiques de Lyon, 20-22 mai 1977*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978 : 53-102.

LACLAU, Ernesto et Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.

LACLAU, Ernesto, « De l'importance des signifiants vides en politique », *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2000 : 93-105.

LACLAU, Ernesto, « Existe-t-il une clôture du politique ? », chapitre 2, in Corten (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*, Paris, Karthala, 2006 : 47-55.

LACLAU, Ernesto, « Why do empty signifiers matter to politics ? », in *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996 : 36-46.

LACLAU, Ernesto, *La raison populiste*, Paris, Seuil, 2005.

LUXEMBOURG, Rosa, *Œuvres I. Réforme sociale ou révolution ? Grève de masse, parti et syndicats*, Paris, Maspero, 1969.

MAINGUENEAU, Dominique, « Ethos, scénographie et incorporation », in Ruth Amossy, *Images de soi dans le discours, La construction de l'éthos*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1999 : 75-100.

MAINGUENEAU, Dominique, *Genèse du discours*, Paris, Minuit, 1984.

MAINGUENEAU, Dominique, *L'analyse du discours : Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991.

MANIN, Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo, *Con los rostros pintados, Tercera rebelión Amazónica en Perú (agosto 2008-junio 2009)*, <http://ibcperu.org/doc/isis/10938.pdf>

PEÑAFIEL, Ricardo, « Discours et subjectivation. Soulèvements populaires et ouverture de nouveaux espaces politiques en Amérique latine : Le cas des *Protestas poblacionales* au Chili (1983-1989) » in, Natacha Borgeaud-

- Garciandia, Bruno Lautier, Ricardo Peñafiel et Ania Tizziani (dirs.), *Penser le politique en Amérique latine : La recreation des espaces et des formes du politique*, Karthala, 2009 : 197-213.
- PEÑAFIEL, Ricardo, « Imaginaire plébéien et changements dans la représentation du politique en Amérique latine », in Morgan Donot et Michele Pordeus Ribeiro (coord.), *Discours politiques en Amérique latine. Représentations et imaginaires*, Paris, L'Harmattan, 2012 : 85-99
- PEÑAFIEL, Ricardo, « Le rôle politique des imaginaires sociaux : Quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation », *Politique et sociétés*, vol. 27 no 1, 2008 : 99-128.
- PEÑAFIEL, Ricardo, « Les actions directes spontanées au-delà du virage à gauche. Les conditions de possibilité de l'interpellation plébéienne », in André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel (dir.), *L'interpellation plébéienne en Amérique latine. Violence, actions directes et virage à gauche*, Paris/Montréal, Karthala/PUQ, 2012 : 11-31.
- PEÑAFIEL, Ricardo, et al., « Penser le politique à l'aune de la dépolitisation » (Conclusion), in Natacha Borgeaud-Garciandia, Bruno Lautier, Ricardo Peñafiel et Ania Tizziani (dirs.), *Penser le politique : La recreation des espaces et des formes du politique en Amérique latine*, Karthala, 2009 : 389-404.
- PEÑAFIEL, Ricardo, *L'Événement discursif paupériste, Lutte contre la pauvreté et redéfinition du politique en Amérique latine : Chili, Mexique, Venezuela (1910-2006)*, Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008.
http://www.fasopo.org/reasopo/jr/these_penafiel_vol1.pdf
- RANCIÈRE, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004 (La Fabrique, 1998).
- RANCIÈRE, Jacques, *La Méésentente : Politique et Philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1995.
- RASTIER, François, « Sens et signification », in Louis Hébert (dir.), *Interprétation, Protée*, Chicoutimi, UQAC, 26, 1, printemps 1998 : 7-18
- ROBERTS, Kenneth M., « Latin America's Populist Revival », *SAIS Review*, vol. XXVII, n° 1, hiver-printemps 2007 : 3-15.
- TILLY, Charles, *La France conteste*, Paris, Fayard, 1986
- TODOROV, Tzvetan, Mikhaïl Bakhtin, *le principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981.
- VIDAL, Dominique, « Le respect : catégorie du social, catégorie du politique dans une favela de Recife », *Cultures & Conflits [En ligne]*, *Quelle place pour le pauvre ?*, <http://conflits.revues.org/index185.html>
- WALTON, John et David SEDDON (éd.), *Free Markets and Food Riots. The Politics of Global Adjustment*, Oxford, Blackwell, 1994.
- WIESSE, Patricia, « El rugido de la serpiente de agua », *Ideelee, Revista del Instituto de Defensa Legal (Lima)*, n° 194, juin 2009 <http://www.revistaideelee.com/archivo/node/468?page=0%2C1>

Renaissant de leurs cendres. Organisations de victimes des crimes d'État et mouvements sociaux populaires en Colombie

Leila Celis (GRIPAL, Université d'Ottawa)*

Introduction

Entre 1982 et 2009, cinq millions de Colombiens ont été forcés d'abandonner leur foyer et sont devenus des réfugiés dans leur propre pays. Au cours de la même période, 15 000 personnes ont été victimes de torture. Depuis 1965, 50 000 personnes ont été arrêtées et ont disparu. Entre 1977 et 2007, il y a eu plus de 80 000 exécutions extrajudiciaires¹. Ces chiffres ne sont pas le produit d'un conflit armé anarchique ou incompréhensible. Dans 70% des cas, les responsables sont des agents de l'État et des groupes paramilitaires². Comme ces derniers ont été créés et encouragés à divers niveaux par l'État,³ leurs crimes doivent aussi être considérés comme des crimes d'État. Ils s'inscrivent dans un processus de violence politique institutionnelle que nous appellerons *répression*.

Ces crimes d'État correspondent à une double stratégie de *criminalisation de l'opposition sociale* et de consolidation de la structure de grande concentration de la propriété terrienne. Sans être nouvelle, la répression est devenue systématique et plus intense dès le début des années 1980, avec la mise en place d'un modèle paramilitaire servant à réorganiser le modèle de développement économique et la vie politique et sociale. Ses victimes sont, en premier lieu, les organisations sociales qui s'opposent aux politiques économiques de l'État et qui lui demandent plus d'investissement social, la redistribution de la propriété, etc., comme les organisations de paysans, d'étudiants, les partis politiques et les syndicats. Ces organisations sociales considèrent elles-mêmes faire partie d'un mouvement populaire⁴. Néanmoins, la répression ne se cantonne pas aux organisations sociales,

1 * Candidate au doctorat en science politiques, Université d'Ottawa, école d'études politiques

Movimiento nacional de victimas de crímenes de Estado, « Sin justicia y sin paz. Verdad fragmentada, reparación ausente », 2010.

2 Comisión Andina de Juristas Seccional Colombiana, *Entre el dicho y el hecho : panorama de derechos humanos y derecho humanitario en Colombia*, Comisión Andina de Juristas, Seccional Colombiana, 1994.

3 Voir *infra*, section intitulée « Répression contre le mouvement social d'hier à aujourd'hui : 87.

4 Tant par leurs objectifs que par la provenance sociale de leurs membres. Voir aussi

elle est exercée contre de vastes secteurs de la société, la paysannerie en premier lieu. Elle vise notamment la population habitant dans des zones convoitées pour le développement des projets d'exploitation agricole, minière, électrique, etc. L'action militaire contre les groupes de guérilla (FARC, ELN, etc.) existe mais ces groupes ne sont pas la principale cible de la répression de l'État.

L'État n'est pas le seul responsable des agressions contre la population civile. D'autres acteurs armés, n'ayant rien en commun entre eux, tel les délinquants sociaux (voleurs, sicaires, etc.), les narcotrafiquants et la guérilla de gauche s'en prennent également à elle. Si nous limitons ici notre analyse à la violence politique institutionnelle, ce n'est pas par méconnaissance de cette réalité. Outre les limites imposées à la taille de cet article, deux autres raisons justifient ce choix : Premièrement, comme nous l'avons démontré ailleurs, les caractéristiques de la répression font de celle-ci un point nodal dans la compréhension d'autres expressions de violence. D'un côté, la violence politique institutionnelle est à l'origine de la violence révolutionnaire des guérillas car ces dernières contestent précisément l'ordre social imposé par la répression; d'une autre côté, la paramilitarisation, c'est-à-dire la création d'armées irrégulières, a favorisé le crime organisé tel le narcotrafic; finalement, au moins partiellement, la délinquance sociale est le produit de la marginalisation d'une grande majorité de la population et de la faiblesse des politiques sociales.

Deuxièmement, et ceci constitue la thèse du présent article, l'indignation que la répression suscite parmi les victimes les transforme en acteurs politiques radicalisés par la souffrance. Comme le souligne la littérature, les effets de la répression sur la mobilisation peuvent être paradoxaux dans le sens où elle peut susciter l'indignation (effet de *backlash*) ou au contraire la démobilisation (effet d'accommodation)⁵. Ainsi, en Colombie, la répression fragilise certes le mouvement social en répandant la peur mais, parallèlement, radicalise et politise le rapport des victimes à l'État. En effet, les victimes ayant subi la violence directement, analysent leur souffrance personnelle et collective et, ce faisant, identifient clairement l'État et les intérêts dominants qu'il défend comme agresseur. Cela se reflète, par exemple, dans des slogans comme « nous préférons mourir qu'oublier » ou « il faut défendre la terre, au prix de la vie si c'est nécessaire »⁶. Pour les victimes, la dénonciation, l'organisation et la mobilisation sont des moyens de conjurer la souffrance et la douleur causées par la répression. La résilience se forge en contrant le silence et l'oubli. Elle a donné naissance à des organisations de victimes des crimes d'État.

Une précision s'impose dès maintenant : le concept de *victime* que nous utilisons

Boaventura, de Sousa Santos, « Los nuevos movimientos sociales », *Revista del Observatorio Social de América Latina/OSAL* 5, 2001: 177-188.

5 Brockett, Charles D., *Political movements and violence in Central America*, (coll. Cambridge studies in contentious politics.), Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2005: chap. 9 et 10.

6 Mosquera, Armando (nom fictif), « Zone humanitaire Pueblo Nuevo (Jiguamiandó, Chocó): versiones de la resistencia. Entrevue avec dirigeants paysans » entretien réalisé par Celis, Leila, janvier 2012.

ici ne fait pas référence à l'idée de victimisation, qui enlève tous les moyens d'agir à la victime. Plutôt, nous constatons que les victimes innoveraient dans les répertoires d'action des mouvements sociaux. En Colombie, elles contribuent à aiguïser la sensibilité sociale par un appel aux valeurs de justice qui comportent une composante éthique et politique importante. Il faut toutefois souligner que le mouvement des victimes n'est pas homogène. Les victimes de crimes d'État, de la guérilla, du narcotrafic, etc. n'ont en commun que leur condition de victime et leur souffrance. La diversité de leurs revendications, de leurs lectures politiques et de leurs visions de la société reflète la complexité du conflit ainsi que la fragmentation sociale et politique de la société colombienne. Elle est aussi liée au fait que le conflit social et armé dure depuis plus de 50 ans et que, face à ce conflit, la solution privilégiée par l'État a été militaire, ce qui paradoxalement mais sans surprise, a favorisé la multiplication des acteurs armés. Étant données les différences dans les dynamiques, les aspirations et les visions de société des victimes, il ne serait ni logique ni possible de traiter le mouvement des victimes comme un ensemble. Nous nous intéressons ici au secteur de ce mouvement qui a été victime des crimes d'État.

Dans les pages qui suivent, nous synthétiserons les principaux traits du processus de répression contre les organisations sociales à partir des années 1980 et ses répercussions sur la dynamique du mouvement social. Ensuite, nous analyserons des changements-clés de la dynamique répressive au début des années 2000 et finalement, nous constaterons que, devant la politique institutionnelle d'impunité, le mouvement des victimes résiste en défendant la mémoire et en dynamisant le mouvement social dans son ensemble.

Répression contre le mouvement social d'hier à aujourd'hui

La violence politique institutionnelle déployée par l'État et les classes dominantes en Colombie vise la sauvegarde des institutions légalement constituées ainsi que la préservation d'un ordre social dans lequel l'appareil d'État est source directe d'enrichissement pour les classes dominantes⁷. La répression a bénéficié à de grands propriétaires terriens, à des investisseurs de capitaux nationaux et étrangers et à l'élite militaire dont font partie des membres de l'Armée nationale, des paramilitaires, des narcotrafiquants, etc.⁸.

Un rapide coup d'œil jeté sur l'histoire de la Colombie permet de voir que la répression meurtrière⁹ contre les organisations sociales a été une constante de

7 Celis, Leila, « La Colombie 1970-2006: violence et modèle de développement », Université de Québec à Montréal, Science politique, 2008.

8 Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, Grupo de Memoria Histórica, *El despojo de tierras y territorios. Aproximación conceptual*, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)/ Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) – Universidad Nacional de Colombia, 2009.

9 Disperser une manifestation par des gaz, empêcher l'occupation d'une place ou arrêter des protestataires qui occupent un édifice, sont des actes de répression bien différents de la torture, de l'assassinat et du bombardement. Ils ont peu en commun avec le fait de brûler les maisons et les plantations, d'arrêter une personne puis de l'assassiner et de cacher ses restes pour

l'État colombien. Prenons les massacres à titre d'exemple. Définis comme un acte dans lequel plus de trois personnes sont assassinées, les massacres sont devenus quotidiens depuis les années 1980 mais ils apparaissent bien avant. Déjà en 1928, les Forces armées colombienne ont tiré sur un attroupement de travailleurs agricoles et d'habitants de la municipalité de Ciénaga qui attendaient les délégués du gouvernement et de la compagnie états-unienne *United Fruit Company* pour négocier leurs conditions de travail. Entre 1 500 et 3 000 personnes sont mortes dans ce massacre¹⁰. Plus récemment, entre 1982 et 2007, 14 660 personnes ont été assassinées au cours de 2 505 massacres¹¹. Rappelons-le, les massacres ne sont qu'un exemple parmi les innombrables actes de violence de l'État, à qui la responsabilité revient par action ou par omission. On pourrait aussi mentionner les emprisonnements répétés de dirigeants sociaux – Quintín Lame, dirigeant autochtone fut emprisonné près de 200 fois, dont la première fois en 1915¹² – ou encore le déplacement de près de cinq millions de personnes. On pourrait continuer en énumérant les actes de répression contre le mouvement social mais ce n'est pas notre propos. Nous cherchons seulement à montrer ici que la répression en Colombie a été, par son ampleur, semblable à la répression vécue dans d'autres pays sous des régimes dictatoriaux et que, par son caractère systématique, elle a profondément marqué la dynamique des mouvements sociaux.

L'impact de ces actes de répression ne peut se mesurer qu'en tenant compte du contexte de terreur auquel a été soumise la société colombienne dans son ensemble et particulièrement les paysans, les plus touchés par les violations systématiques des droits humains. Camacho Velásquez¹³ calculait en 1998, que chaque assassinat politique et chaque massacre produisait le déplacement de 78 personnes.

Ces chiffres aident à comprendre que 30 ans de répression intense ont réduit fortement la base sociale des organisations paysannes, de la même façon que les assassinats ciblés des syndicalistes, la dé-régularisation des normes du travail et la flexibilisation de l'emploi ont réduit fortement la force du mouvement ouvrier. Les conséquences de la répression en matière économique, politique et au niveau du contrôle social sont nombreuses¹⁴. Mais surtout, la répression a affecté le mouvement social en affaiblissant son dynamisme, en lui enlevant ses leaders à

toujours (disparition forcée), etc. L'appellation "répression meurtrière" cherche à qualifier le type de répression exercée par l'État colombien en soulignant la différence avec d'autres types de répression exercée, même systématiquement, par d'autres États.

10 Arango, Carlos, *Sobrevivientes de las bananeras*, Bogota, Colombia, 1985.

11 Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, Grupo de Memoria Histórica, *Trujillo: una tragedia que no cesa*, Bogotá, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2008.

12 Galindo Cardona, Yamid, « Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre », *La Herencia de Manuel Quintín Lame en los Pueblos Indígenas Colombianos a 40 Años de su Muerte*, coll. Memoria, 2007.

13 Camacho Velásquez, Jorge, *Un país que huye : desplazamiento y violencia en una nación fragmentada*, Santafé de Bogotá, CODHES : UNICEF Colombia, 1999.

14 Archila Neira, Mauricio, *25 años de luchas sociales en Colombia (1975-2000)* Bogotá, Cinep, 2002; Giraldo, Javier, « Objeción de conciencia », 2010; Movimiento Nacional, « Sin justicia y sin paz. ... », 2010.

travers les assassinats, les disparitions, les emprisonnements et finalement en le mettant sur la défensive. Ainsi, dans les années 1980, le mouvement populaire qui revendiquait le droit d'accès à la terre, aux services sociaux et l'ouverture d'espaces démocratiques, avait des organisations nationales solides qui n'existent plus au début des années 2000 ou qui ont été fortement affaiblies¹⁵. Néanmoins, loin de disparaître, le mouvement social s'est transformé et a refait surface, initialement en gravitant principalement autour des mouvements de victimes et de défense des droits humains. Nous reviendrons sur cette dernière affirmation plus loin.

Le mouvement social populaire : des revendications sociétales aux revendications de victimes

Une des caractéristiques les plus constantes du mouvement social colombien depuis les années 1970 a été son effervescence. Bien qu'il y ait eu des disparités dans l'intensité des luttes d'une année à une autre, en général, les mouvements de contestation ont été très actifs. Les grèves civiques nationales et régionales ont servi dans les années 1970 et servent encore aujourd'hui à articuler les luttes de différents secteurs sociaux : ouvriers, paysans, *barriales* (habitants urbains), étudiants, etc.

Néanmoins, trois facteurs permettent d'identifier, au début des années 1980, un point tournant dans la dynamique du mouvement social colombien : les revendications, les activités et les identités sur la base desquelles s'organisent les mouvements sociaux. Premièrement, alors que les revendications des années 1970 visaient dans son ensemble des transformations sociétales (la redistribution de la terre, la nationalisation des ressources¹⁶, les investissements sociaux ou la prestation de services publics), à partir du milieu des années 1980, les organisations sociales utilisent une stratégie défensive qui modifie sensiblement leurs revendications : progressivement, la défense de la vie devient la revendication principale. Ainsi, au cours de la décennie 1980, au niveau du mouvement syndical, 5% des grèves ont pour but de protester contre l'assassinat des leaders syndicaux et politiques ; au niveau du mouvement paysan, les violations des droits humains sont le deuxième motif de protestation juste après les revendications pour la terre¹⁷. Deuxièmement, au niveau des répertoires, les grèves, les marches, les occupations d'édifices publics se poursuivent mais dans le but de rendre visibles les violations des droits humains alors que les occupations de terre sont abandonnées pour des raisons de sécurité. À leur place, une stratégie juridique est mise de l'avant qui vise à poursuivre l'État devant des instances nationales et internationales pour sa responsabilité dans des actes de violation des droits humains. Finalement, une autre transformation

15 Idem.

16 C'est le cas particulièrement des travailleurs pétroliers qui ont lutté pour la création d'ECOPETROL, l'entreprise colombienne de pétrole, contre sa privatisation et pour la nationalisation de différentes exploitations pétrolières, voir à ce sujet Vargas Velasquez, Alejandro et Centro de investigación y educación popular, *Colonización y conflicto armado*, Santafé de Bogotá, 1992.

17 Archila Neira, Mauricio, *Idas y venidas, vueltas y revueltas : protestas sociales en Colombia, 1958-1990*, Bogotá, ICANH : CINEP, 2003 : 235.

importante du mouvement social populaire est liée au changement d'identité que la violence impose aux victimes. Ainsi les paysans, auparavant liés à la terre par leur travail et par leur mode d'organisation, une fois déplacés, s'identifient plus comme déplacés que comme paysans. Par conséquent, beaucoup d'organisations de déplacés, de victimes des violations de droits humains émergent de la même base sociale dont sont issues les organisations paysannes.

La stratégie de justification des crimes d'État, qui atteint des niveaux inouïs, s'est imposée avec succès jusqu'au milieu des années 2000 quand le mouvement des victimes de crimes d'État, en exposant leur souffrance, se mobilise et dispute à l'État les sympathies de l'opinion publique nationale et internationale.

Dans son ensemble, le nombre des victimes du conflit en Colombie est de plus de cinq millions. Parmi les différentes organisations de victimes apparues au cours des dix dernières années, plusieurs sont en relation directe avec les mouvements sociaux, comme par exemple, le Mouvement des victimes de crimes d'État, Fils et filles pour la mémoire et contre l'impunité et la *Table nationale des victimes appartenant à des organisations sociales*, cette dernière regroupant plus de 150 organisations sociales, ONG et organisations de victimes.

L'objet de la prochaine section est de démontrer que la répression est systématique parce que l'État s'est investi dans une stratégie pour la justifier.

La justification de la violence institutionnelle: de la minimisation à la revendication

La littérature sur la violence et les crimes d'État montre clairement l'existence d'une construction discursive tendant à justifier ces crimes¹⁸. Notre analyse de la stratégie de justification des crimes d'État en Colombie nous amène à constater que cette stratégie a utilisé au moins deux approches différentes, l'une cherchant à minimiser les crimes, l'autre à les revendiquer. Dans les deux cas, un prérequis est d'assimiler l'action des organisations sociales à celle de la guérilla puis celle de la guérilla au terrorisme. Malgré le fait que le discours officiel présente la répression comme visant à sauvegarder les institutions de l'État, dans les faits, les groupes de guérilla beaucoup moins vulnérables sont les moins affectés alors que la population civile, cible plus facile, est la plus touchée.

La première de ces deux approches, la stratégie de justification par minimisation, cherche à banaliser l'importance des crimes, à minimiser leur portée, leur valeur ou leur importance morale. Bien que ces crimes aient été conçus pour passer inaperçus, ils sont difficiles à dissimuler. Or, pour les groupes dominants, il est important qu'ils ne soient pas vus comme étant en contradiction avec les « valeurs sociétales » : il faut donc faire passer les victimes pour des acteurs antisociaux ou des délinquants. Les campagnes de nettoyage social réalisées par les escadrons de la mort dans les quartiers pauvres sont donc présentées comme contribuant

18 Cohen, Stanley, *States of denial : knowing about atrocities and suffering*, Cambridge, UK; Malden, MA, Blackwell Publishers, 2001.

à diminuer la délinquance. Les crimes contre les habitants des zones de conflit et contre l'opposition politique (partisane ou sociale) sont, eux, présentés comme des victoires des forces de l'ordre contre les insurgés et leur base d'appui. Jusqu'à là, la justification ne cherche pas à rendre admissible ces crimes mais bien à en minimiser l'importance ou la gravité.

La seconde approche cherche à rendre les crimes acceptables; il ne s'agit plus de les occulter mais de les revendiquer. Il ne s'agit plus de nier leur gravité mais de les assumer. À notre avis, telle a été la stratégie utilisée par l'administration du président Alvaro Uribe (2002-2010) qui a réussi à donner un statut politique au paramilitarisme. À ce sujet, rappelons que les paramilitaires sont des armées irrégulières d'extrême droite liées dès leur naissance à l'État. Ainsi les premiers groupes paramilitaires sont créés par le décret 3398 de 1965 pour contenir le communisme sous l'impulsion de la politique étrangère états-unienne¹⁹. Les Forces armées colombiennes et leurs organismes d'intelligence leur ont fourni les armes, les renseignements et la couverture pour la réalisation d'actes criminels visant à réprimer le mouvement social. La responsabilité du gouvernement colombien dans les crimes commis par les groupes paramilitaires a été amplement dénoncée et documentée, au cours des années, par des organisations de défense des droits humains nationales et internationales. Elle a été officiellement reconnue par des organismes internationaux tels que l'ONU et l'OEA. La doctrine paramilitaire se retrouve dans diverses normes juridiques et pratiques militaires.

Sous le gouvernement du président Uribe, l'image criminelle des paramilitaires a été transformée par une pratique discursive d'incidence politique et juridique à travers laquelle les paramilitaires, auteurs de la répression contre les mouvements sociaux, sont passés du statut de délinquants au statut de mouvement politique. Cette stratégie discursive a effacé les tensions créées par une division du pouvoir dans laquelle les paramilitaires étaient au service de la classe dominante sans avoir accès au pouvoir, division qui ne reflétait pas les acquis économiques et les acquis du contrôle social obtenus par la répression. Carlos Castaño, ancien chef du paramilitarisme résumait ainsi la situation en 2003, au moment où la stratégie de revendication des crimes d'État était à son sommet : « enfin nous [les paramilitaires] abandonnerons le rôle de maîtresse pour celui d'épouse légitime » des entrepreneurs, politiciens et militaires qu'ils avaient appuyés²⁰.

Dans cette construction discursive, le paramilitarisme est rehaussé pour atteindre un statut politique. Les paramilitaires sont présentés comme des martyrs ou des altruistes qui se sacrifient pour le bien de la société et pour défendre la propriété privée et la démocratie face à la multiplication des attaques de la guérilla; leur action est décrite comme nécessaire pour contrer l'avancée de la guérilla et les concessions que des gouvernements antérieurs ont faites à ces groupes²¹. Il est important de

19 Centro de investigación y educación popular, *Deuda con la humanidad. Paramilitarismo de Estado en Colombia, 1988-2003*, Bogotá, Banco de datos de violencia política, 2004.

20 El Tiempo, 3 décembre 2003: 1-4.

21 Romero, Mauricio, Valencia, León et Corporación Nuevo Arco Iris, *Parapolítica : la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, Bogotá, D.C., Intermedio, Corporación

rappeler que les Associations communautaires de surveillance rurale « Convivir », promues par Uribe Velez alors qu'il n'était encore que gouverneur du département d'Antioquia et créées par le décret 3567 de 1994, ont été une pièce maîtresse de l'extension du paramilitarisme. L'État a soutenu qu'elles étaient nécessaires pour « contenir les attaques contre la société civile, pour canaliser l'appui citoyen aux autorités et pour maintenir le droit légitime de défense de la vie des paysans et de la population rurale [...], comme une expression de solidarité dans le contexte de l'assaut des groupes irréguliers contre la communauté paysanne et dans le cadre du manque d'effectifs militaires pour les affronter, du manque de présence permanente dans les zones lointaines du territoire... »²².

Comme Coleman²³ l'affirme avec pertinence, le gouvernement d'Uribe a légitimé l'action répressive par un discours construit sur la logique de la protection masculine et sur le conflit binaire entre « sauvage » et « civilisé ». Le référent de la « civilisation » est la bourgeoisie et le projet néolibéral de développement alors que les espaces du « sauvage » sont caractérisés par le manque de développement et donc par la pauvreté et la violence. L'État cherche à justifier son action protectionniste et répressive par son désir de sortir la population de la pauvreté et de la protéger contre la violence criminelle. Dans tous les cas, les crimes sont justifiés par l'affirmation qu'ils sont inévitables, qu'ils sont des actes de défense ou d'engagement civique. Bref, dans ce récit, les paramilitaires ne sont que des paysans qui ont pris la décision de s'organiser pour préserver la propriété, les institutions de l'État et la morale, menacées par la guérilla et ses collaborateurs. Par le fait même, les victimes sont présentées comme étant des êtres infâmes et leur stigmatisation se poursuit. Ces jugements condamnationnaires contre les victimes constituent une forme de victimisation secondaire²⁴.

De ce fait, la responsabilité criminelle est évacuée et, du même coup, les victimes sont niées ou transformées en coupables. Une fois cette base justificative établie, c'est-à-dire, socialement acceptée, il n'y a plus d'espace pour la vérité historique. À sa place, on impose une « vérité de compromis »²⁵. Les délits peuvent être racontés,

Nuevo Arco Iris, 2007.

22 Valencia Tovar, Alvaro et Cuerpo de Generales y Almirantes en Retiro Fuerzas Militares de Colombia, *Esquilando al lobo : la dimensión desconocida del conflicto colombiano*, Colombia, Cuerpo de Generales y Almirantes en Retiro de las Fuerzas Militares, 2002.

23 Coleman, Lara, « The Gendered Violence of Development: Imaginative Geographies of Exclusion in the Imposition of Neo-liberal Capitalism », *British Journal of Politics & International Relations* 9, n° 2, 2007: 204219.

24 Sur la victimisation secondaire voir Chaumont, Jean-Michel, *La concurrence des victimes génocide, identité, reconnaissance*, Paris La Découverte, 1997. L'opposition entre les victimes de la guérilla et les victimes du paramilitarisme pourrait être interprétée comme une « concurrence des victimes », *Idem*. Cependant, alors que dans l'étude de Chaumont la concurrence entre les victimes vise la reconnaissance et la valorisation, dans le cas des deux groupes des victimes du conflit colombien la concurrence implique aussi des accusations mutuelles. Ainsi, d'un côté, les industriels et les *ganaderos* accusent les paysans de collaborer avec la guérilla et, d'un autre côté, les paysans et les organisations des droits humains accusent les industriels et les *ganaderos* de se servir du paramilitarisme.

25 Gómez-Muller, Alfredo et Planeta Paz (Proyecto Colombia), *La reconstrucción de*

la vérité est fragmentée pour occulter les faits, à savoir que c'est principalement contre la population civile plutôt que contre la guérilla que l'activité criminelle est dirigée et que le but premier de l'activité répressive du narco-paramilitarisme est la défense des intérêts de la classe dominante. Les communautés afro-descendantes qui se sont fait déplacer de leur territoire collectif pour laisser le champ libre à l'agro-industrie de l'huile de palme, ou les communautés autochtones évacuées au profit des entreprises pétrolières, elles, n'ont pas été dupes.

La mémoire contre le pardon : les mouvements de victimes des crimes d'État

Après avoir souligné les dimensions de la répression et les caractéristiques du processus d'impunité mis en branle par l'État, nous nous demandons où sont les victimes et leurs familles, comment elles s'organisent et quelle est leur réponse à la répression.

Nous avons déjà dit que le mouvement de victimes en Colombie est très disparate. Il comporte différentes visions de société et une gamme importante de revendications qui vont de la demande d'indemnité individuelle à la demande de vérité et de réparation collective. Pour le secteur du mouvement qui se revendique comme victime des crimes d'État, la reconstruction de la mémoire est ancrée dans une vision de l'État comme agresseur. Les organisations des victimes choisissent le souvenir de la souffrance dans un processus de mobilisation et d'organisation²⁶.

Les organisations défendant les droits humains en Colombie ont longtemps dénoncé les crimes d'État commis directement par ses agents ou par des groupes paramilitaires soutenus à divers degrés par l'État. Au côté de ces organisations, les organisations des victimes sont apparues au début des années 1980, la première étant l'Association de parents de détenus-disparus, ASFADDES, fondée en 1982. Néanmoins, leurs dénonciations sont très souvent passées sous silence dans les médias et ignorées par les autorités qui n'en font mention que pour les discréditer au prétexte qu'elles s'attaquent à l'État et à la démocratie pour des raisons idéologiques²⁷.

Vers la fin des années 1980, les organisations de droits humains commencent une campagne de lutte contre l'impunité autour du « Projet Colombie Plus Jamais » (Proyecto Colombia Nunca Mas). Elle sert à documenter plus de 41 000 cas de victimes de torture, de disparition forcée et d'exécution extrajudiciaires ou d'assassinats²⁸. Le défi devient ensuite de trouver les mécanismes pour faire en sorte que ces crimes ne restent pas impunis et, au-delà, d'obtenir une réparation intégrale pour les victimes et de s'assurer de la non-répétition de ces crimes. Il devient

Colombia: escritos políticos, La Carreta, 2008.

26 Briceño-Donn, Marcela et al., *Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*, (coll. Recordar y reparar), Bogota, Centro Internacional de Justicia Transicional, 2009.

27 Le président Alvaro Uribe a accusé les ONG de défense des droits humains d'être « des idiots, outils au service des FARC », par exemple.

28 Movimiento Nacional, « Sin justicia y sin paz... », 2010.

particulièrement difficile à relever à partir de 2002 lorsque le gouvernement Uribe amorce sa stratégie de négociation avec les groupes paramilitaires. Celle-ci se solde par leur « démobilisation »²⁹ et par la mise en place d'une justice transitionnelle. Pour avoir une idée générale de ce que ces négociations ont signifié en termes d'impunité, il suffit de rappeler qu'elles se soldent par la démobilisation de 31 687 paramilitaires et que de ce nombre, 29 000 ont bénéficié du Décret 128 de 2003, qui permet au gouvernement de gracier, d'amnistier et de donner des avantages socio-économiques aux démobilisés. De plus 1 600 autres paramilitaires ont bénéficié de la loi 975 de 2005 ou *Ley de Justicia y Paz*, qui concède des peines alternatives à ceux qui ont commis des crimes contre l'humanité. La justification de cette générosité juridique envers les criminels est construite autour de l'idée que la Colombie entre dans l'étape finale du conflit et donc qu'une justice transitionnelle est nécessaire. La Loi 782 de 2002 illustre cette logique lorsqu'elle autorise le gouvernement « à organiser des dialogues et à parvenir à des accords avec des groupes paramilitaires pour l'obtention de la paix et dans un esprit de réconciliation nationale ».

La stratégie de justification des crimes a permis la « démobilisation » du paramilitarisme en toute impunité et, à travers de cette démobilisation, la légalisation de leur acquis économiques et politiques. L'impunité institutionnalisée par ce processus de négociation contraste avec l'importance donnée à l'établissement de la vérité pour prévenir la répétition des crimes. C'est pourtant seulement en dévoilant publiquement les liens entre l'État, les groupes dominants de la société et les paramilitaires, qu'un démantèlement des structures de pouvoir économique et politique du paramilitarisme peut avoir lieu. La vérité est aussi la condition première pour dédommager les victimes et leur rendre justice.

Si, dans le contexte international, la reconnaissance des victimes aide à faire avancer certains processus de justice, cette reconnaissance n'est pas universelle. En Colombie, les victimes des crimes d'État livrent une bataille dans des conditions doublement difficiles. En plus d'avoir été criminalisées (dans le cadre de la stratégie de justification que nous avons synthétisé), elles doivent composer avec le fait que l'État tient à inscrire leur droit à la vérité dans un processus de justice transitionnelle.

Dans ce contexte, à partir de 2005, le mouvement des victimes des crimes d'État reprend l'initiative et participe à une redynamisation du mouvement populaire. Cela apparaît évident au vu du nombre croissant d'organisations de victimes et de la place de plus en plus importante que les victimes prennent sur la scène publique. La création du Mouvement des victimes de crimes d'État en 2005, de la Table nationale de victimes appartenant à des organisations sociales en 2007, des

29 Le processus de négociation entre l'État et les paramilitaires fut critiqué parce qu'il n'était pas conforme au droit et qualifié de farce parce que l'État avait été préalablement le créateur de ces groupes mais surtout, parce que ce processus ne s'est pas soldé par un réel démantèlement des structures paramilitaires. La Colombie connaît aujourd'hui une résurgence des groupes paramilitaires, voir Corporación Nuevo Arco Iris, *Informe seguridad y conflicto armado*, 2010. Pour les analystes, ce processus en fut plutôt un de réingénierie qui aura permis de garder le contrôle économique et politique de ce qui fut acquis par le crime.

Mères de Soacha ou de l'Association nationale de victimes pour la restitution et l'accès à la terre en 2010, illustrent une tendance: les victimes des crimes d'État refusent de vivre leur souffrance en silence.

Elles revendiquent justice et réparation mais aussi mémoire et vérité. Lutter pour la mémoire équivaut à revendiquer les idéaux politiques d'une société différente, des idéaux jugés à tel point dangereux que les groupes dominants ont décidé de les écraser par la répression.

La première décennie du XXI^e siècle rend visible le mouvement des victimes mais les victimes et leurs organisations apparaissent bien avant. D'où tirent-elles la force de persister dans des conditions si hostiles? Nous voulons explorer ici la place des émotions telles que le ressentiment, la rage et la capacité de résilience dans le mouvement de victimes. Devant la justification des crimes et le processus d'impunité mis en place par l'État, les victimes ont répondu en s'organisant et en refusant la version officielle de la justice transitionnelle. Elles se sont opposées aux initiatives législatives qui accordent un statut politique aux paramilitaires (loi de justice et paix pour la démobilisation paramilitaire) et à la loi des victimes qui tout en reconnaissant l'existence et les droits des victimes, ne met pas en question l'ordre économique érigé par la terreur paramilitaire.

À notre avis, la principale raison menant à la mobilisation des victimes est la rage et la tristesse devant les pertes dont elles ont souffert, des sentiments qui n'ont fait que s'accroître lorsque la politique officielle minimisa ou justifia les crimes dont elles ont été victimes. Nous postulons que la mobilisation des victimes n'est pas seulement une stratégie de lutte conçue clairement dans le but de s'opposer à l'État mais qu'elle est aussi une réponse affective et émotionnelle à la douleur et à la souffrance³⁰.

L'obstination des victimes tient à une conviction complexe : les crimes commis ne peuvent pas être oubliés parce qu'alors ils cesseraient d'exister. Reyes Mate³¹, en suivant W. Benjamin, émet l'idée selon laquelle les crimes, une fois perpétrés ne sont plus qu'un souvenir. Voilà la responsabilité énorme qui revient à la mémoire : « [sa] récupération est le champ de bataille où se décide le futur »³². Se battre pour la vérité implique de refuser la fragmentation de celle-ci qui a lieu lorsqu'on accepte de mentionner un crime sans l'analyser, de révéler sans culpabiliser, de savoir et de pardonner, une pratique qui est devenue courante en Colombie, comme en

30 Cependant, ni l'injustice de la violence ni le besoin émotionnel ou politique de dénoncer ne suffisent à déclencher une telle dynamique, alors que les organisations de victimes existent depuis longtemps. Pour comprendre l'ampleur du mouvement des victimes, il faut aussi rappeler qu'en même temps que les organisations sociales étaient fortement réprimées, une panoplie d'institutions et de droits étaient promulgués en suivant une tendance à l'universalisation d'un régime politique qu'on peut qualifier de démocratie de basse intensité, voir à ce sujet Avilés, William, « Paramilitarism and Colombia's Low-Intensity Democracy », *Journal of Latin American Studies*, 2006, vol. 38, n° 2 : 379-408.

31 Reyes Mate, Manuel, *La Razón de los vencidos*, (coll. Pensamiento crítico/pensamiento utópico), Rubí, Anthropos, 2008.

32 Ibid. 207.

témoignent les faits décrits par le prêtre Jésuite, Javier Giraldo :

...la Fiscalia a affirmé récemment avoir exhumé 2 828 cadavres de 2 316 fosses, 721 restes ont été identifiés et retournés à leurs familles. Récemment on a trouvé dans la municipalité de la Macarena (Meta) une fosse avec plus de 2 000 cadavres enterrés clandestinement et illégalement par les Forces armées. On ne peut pas dire, néanmoins, que la société colombienne soit bouleversée par ces révélations. La place octroyée à ces informations dans les medias est beaucoup moins importante que celle accordée aux nouvelles sportives, à celles du jet set, à la publicité, à la propagande politique ou aux faits divers³³.

Cet état de fait ne relève pas du hasard, c'est le résultat d'une construction sociale selon laquelle la souffrance des victimes a été normalisée. Les victimes le perçoivent clairement. Les communautés déplacées savent que leur déplacement n'est pas dû aux affrontements armés mais qu'il fait partie d'une stratégie visant à leur voler leurs terres et à opérer une contre-réforme agraire au profit des groupes dominants³⁴.

C'est dans ce contexte, comme l'ont noté certains auteurs, que les victimes – ou les survivants – sont habités par le ressentiment, dans le sens que lui donne Jean Amery³⁵. La première chose que fait l'auteur-victime, est de dissocier le concept de ressentiment des connotations péjoratives qui lui ont été octroyées par la psychologie ou encore par la morale nietzschéenne. Ensuite, l'idée centrale du ressentiment, telle que défendue par Amery, est qu'il doit nourrir les réclamations de vérité et de justice jusqu'au moment où la souffrance des victimes est socialement partagée, en particulier par les criminels. Pour Amery, c'est seulement lorsque les bourreaux sont en mesure de regretter leurs crimes, que victimes et bourreaux redeviennent des semblables.

La justice, étroitement liée à la punition, comporte deux dimensions : d'abord, le dédommagement par lequel la société reconnaît les torts causés à la victime; ensuite la punition qui peut jouer ou ne pas jouer un rôle dissuasif. C'est pourquoi les demandes de vérité et de justice sont irréconciliables avec la justice transitionnelle. Cette dernière prône le pardon en espérant que la réconciliation entraînera la paix. Pour les victimes, cela n'est pas acceptable, même dans des conditions de changement, comme par exemple la fin d'un conflit. Ayant connu le pouvoir destructeur de l'entreprise meurtrière, elles ne sont pas en mesure d'accepter le pardon au nom de la paix à construire. Cela l'est encore moins quand les criminels sont tenus pour des héros. Pour le dire dans les mots d'Amery « Autant pour moi, il est difficile d'envisager le futur sereinement, autant pour mes

33 Giraldo, Javier, « Impactos y respuestas de las sociedades frente a los procesos de búsqueda y exhumación de víctimas de desaparición forzada », 2010b.

34 Tribunal international d'opinion, chapitre Colombie « Jugement des crimes des entreprises transnationales en Colombie, Sentence », 2008.

35 Amery, Jean, *At the mind's limits : contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

persécuteurs d'hier cela paraît facile »³⁶. Pour les victimes des crimes d'État, il n'est pas question d'oublier ou de renoncer à la mémoire des êtres chers sans vérité, justice et réparation intégrale. En défendant la mémoire, les victimes demandent que les idées attaquées par la répression soient réhabilitées dans l'imaginaire social et politique. Le sentiment des victimes se résume bien dans le slogan « se souvenir est douloureux mais oublier l'est encore plus »³⁷.

Avec la décision de s'opposer à l'idée que le conflit soit dans sa phase terminale et d'accepter que le prix de la paix promise soit l'impunité, les organisations de victimes jouent un rôle de plus en plus actif dans la revendication de la mémoire collective; c'est-à-dire de leur histoire mais aussi de celle du pays. Bien que la lutte des organisations de victimes soit encore loin d'être gagnée, elles ont sans doute une incidence politique importante en Colombie aujourd'hui. À la source de mobilisations locales, régionales et nationales, elles posent des actes de résistance pour la défense de la mémoire aussi originaux que divers en conjuguant la douleur à la créativité³⁸. Ces activités semblent servir de pont entre les revendications de transformations sociétales que les organisations sociales mettaient de l'avant dans les années 1980 et la défense des droits humains des années 1990.

Conclusion

Nous avons analysé certains aspects de la répression pour souligner qu'elle s'attaque aux mouvements sociaux populaires ainsi qu'à des secteurs complets de la société qui ne sont pas forcément organisés. Le cas des paysans en est la meilleure illustration : membres et leaders des organisations paysannes ont été fortement réprimés, en même temps que la terreur, créée par la répression généralisée, a causé le déplacement de milliers de paysans.

Quel impact la répression des 30 dernières années a-t-elle eu sur les organisations sociales? Elle les a profondément ébranlées sans toutefois les anéantir. Réduites à des expressions locales, les organisations sociales ont continué à résister et ont incorporé progressivement la défense de la vie aux revendications traditionnelles.

En conjuguant leurs pouvoirs, l'État, les médias et d'autres secteurs puissants de la société ont participé à discréditer les victimes, à les présenter comme la racaille sociale ou les alliés des « terroristes ». Ce faisant, l'importance des crimes a été minimisée et, malgré une certaine conscience de l'existence des atrocités, la société a fait preuve d'indifférence. À partir de 2002, l'approche change, les crimes continuent d'être minimisés mais les bourreaux sont publiquement exonérés, ils

36 Amery, *Ibid*: 69.

37 Communautés du Bajo Atrato, Chocó colombien, entretien réalisé par Leila Celis, été 2010.

38 Gomez Buendia, Hernando, *El lío de Colombia : por qué no logramos salir de la crisis?*, Bogotá, TM, 2000; Mardones, José María et Reyes Mate, Manuel, *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003 ; Giraldo, « Impactos y respuestas ... », 2010b ; Movimiento Nacional, « Sin justicia y sin paz... », 2010; Sierra, Juan Carlos, « La valentía de representar a víctimas que buscan la restitución de sus tierras », *Semana*, 2010.

sont présentés comme n'ayant fait rien de plus que ce qui était nécessaire pour sauver la société colombienne de la déchéance à laquelle la conduisait la guérilla. Les crimes ont été justifiés et embellis en leur accordant une aspiration altruiste. C'est ce qu'on peut déduire du cadre juridique mis en place pour légaliser la démobilisation des paramilitaires qui leur octroie un statut politique et leur apporte des avantages socio-économiques et juridiques substantiels. Au nom de la paix future et de la réconciliation nationale, les criminels ont été transformés en quasi-héros et l'impunité est devenue socialement acceptable. La reconnaissance publique de l'existence de victimes ne vise pas à les dédommager mais plutôt à concilier leur existence avec les prémisses du pardon et de l'oubli, corollaires du discours de réconciliation.

Dans le contexte paradoxal de prétendue justice transitionnelle, alors que le conflit colombien perdure, les mouvements des victimes prennent une grande importance dans la dynamique politique nationale. À travers divers mécanismes – mobilisations, dénonciations nationales et internationales, défense juridique, etc. –, les victimes de crimes d'État ont cherché à rompre leur isolement et à construire des solidarités autour de leur souffrance devant l'indifférence presque complète de la société. Elles investissent l'espace public demandant vérité, justice et réparation. Pour les victimes et les survivants de la répression, la mémoire vise aussi à ne pas laisser les idées que la répression a prétendu détruire, tomber dans l'oubli. En ce sens la force que le mouvement de victimes a prise au cours des dix dernières années peut entraîner une redynamisation du mouvement social dont il fait partie. Bien que les demandes particulières du mouvement de victimes s'articulent autour des exigences de vérité, justice et réparation, il s'avère que leurs revendications sont de plus en plus proches de celles des mouvements sociaux des années 1980. À titre d'exemple, la défense du territoire par les organisations de victimes continue à répondre à une dynamique plutôt locale, mais les revendications des victimes concernant la récupération des terres dont elles ont été dépouillées commencent à se profiler dans l'espace national, comme le démontre la récente création de l'Association nationale de victimes pour la restitution et l'accès à la terre.

Bref, dans leur processus de politisation, d'organisation et de mobilisation, les victimes ont réussi à affronter le modèle répressif par la résistance et la défense de la mémoire, à mettre en question le discours justificatif qui a accompagné la répression et finalement, à faire le pont avec les revendications que soutenait le mouvement social dans les années 1980.

Aujourd'hui, le mouvement des victimes joue un rôle central au sein du mouvement social, comparable à celui joué à différents moments par les paysans, les étudiants et les ouvriers. Fait intéressant permettant de boucler la boucle, les mouvements de victimes reprennent maintenant des revendications du mouvement social des années 1970 et 1980.

- AMERY, Jean, *At the mind's limits: contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.
- ARANGO, Carlos, *Sobrevivientes de las bananeras*, Bogota, Colombia, 1985.
- ARCHILA NEIRA, Mauricio, *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990*, Bogotá, ICANH: CINEP, 2003
- ARCHILA NEIRA, Mauricio, *25 años de luchas sociales en Colombia (1975-2000)* Bogotá, Cinep, 2002
- AVILÉS, William, « Paramilitarism and Colombia's Low-Intensity Democracy », *Journal of Latin American Studies*, vol. 38, no 2, 2006 : 379-408.
- BRICEÑO-DONN, Marcela et al., *Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*, (coll. Recordar y reparar), Bogota, Centro Internacional de Justicia Transicional, 2009.
- BROCKETT, Charles D., *Political movements and violence in Central America*, (coll. Cambridge studies in contentious politics.), Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2005: chap. 9 et 10.
- CAMACHO VELÁSQUEZ, Jorge, *Un país que huye: desplazamiento y violencia en una nación fragmentada*, Santafé de Bogotá, CODHES: UNICEF Colombia, 1999.
- GALINDO CARDONA, Yamid, « Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre », *La Herencia de Manuel Quintín Lame en los Pueblos Indígenas Colombianos a 40 Años de su Muerte*, coll. Memoria, 2007.
- CELIS, Leila, « La Colombie 1970-2006: violence et modèle de développement », Université de Québec à Montréal, Science politique, 2008.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR, *Deuda con la humanidad. Paramilitarismo de Estado en Colombia, 1988-2003*, Bogotá, Banco de datos de violencia política, 2004.
- CHAUMONT, Jean-Michel, *La concurrence des victimes génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997.
- COHEN, Stanley, *States of denial: knowing about atrocities and suffering*, Cambridge, UK; Malden, MA, Blackwell Publishers, 2001.
- COLEMAN, Lara, « The Gendered Violence of Development: Imaginative Geographies of Exclusion in the Imposition of Neo-liberal Capitalism », *British Journal of Politics & International Relations* 9, no 2, 2007: 204-219.
- COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS SECCIONAL COLOMBIANA, *Entre el dicho y el hecho: panorama de derechos humanos y derecho humanitario en Colombia*, Comisión Andina de Juristas, Seccional Colombiana, 1994.
- COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN, GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA, *Trujillo: una tragedia que no cesa*, Bogotá, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2008.
- COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN, GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA, *El despojo de tierras y territorios. Aproximación conceptual*, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)/ Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) – Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN, GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA, *La tierra en disputa: memorias del despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010)*, Bogotá, Taurus, 2010.
- COMMUNAUTÉS DU BAJO ATRATO, Chocó colombien, entretien réalisé par Celis, Leila, été 2010.

- CORPORATION NUEVO ARCO et OBSERVATORIO DEL CONFLICTO ARMADO, *Informe seguridad y conflicto armado*, 2010.
- DE SOUSA SANTOS, Buenaventura, Los nuevos movimientos sociales. *Revista del Observatorio Social de América Latina/OSAL*, 5, 2001: 177-188.
- GALINDO CARDONA, Yamid, «Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre», *La Herencia de Manuel Quintín Lame en los Pueblos Indígenas Colombianos a 40 Años de su Muerte*, coll. Memoria, 2007.
- GIRALDO, Javier, «Impactos y respuestas de las sociedades frente a los procesos de búsqueda y exhumación de víctimas de desaparición forzada», *II Congreso Mundial de Trabajo Social en Procesos de Exhumación, Desaparición Forzada, Justicia y Verdad*. Bogotá, 2010b.
- GIRALDO, Javier, «Objeción de conciencia», *II Congreso Mundial de Trabajo Social en Procesos de Exhumación, Desaparición Forzada, Justicia y Verdad*. Bogotá, 2010.
- GÓMEZ-MULLER, Alfredo et Planeta Paz (Proyecto Colombia), *La reconstrucción de Colombia: escritos políticos*, La Carreta, 2008.
- GÓMEZ BUENDÍA, Hernando, *El lío de Colombia: por qué no logramos salir de la crisis?*, Bogotá, TM, 2000.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo, *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana : Goethe-Institut : Pensar, 2007.
- MARDONES, José María et Reyes Mate, Manuel, *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- MOSQUERA, Armando (nom fictif), «Zone humanitaire Pueblo Nuevo (Jiguamiandó, Chocó): versiones de la resistencia. Entrevue avec dirigeants paysans » entretien réalisé par Celis, Leila, janvier 2012.
- MOVIMIENTO NACIONAL DE VÍCTIMAS DE CRÍMENES DE ESTADO, «Sin justicia y sin paz. Verdad fragmentada, reparación ausente», 2010.
- REYES MATE, Manuel, *La Razón de los vencidos*, (coll. Pensamiento crítico/pensamiento utópico), Rubí, Anthropos, 2008.
- ROMERO, Mauricio, Valencia, León et Corporación Nuevo Arco Iris, *Parapolítica: la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, Bogotá, D.C., Intermedio: Corporación Nuevo Arco Iris, 2007.
- SIERRA, Juan Carlos, «La valentía de representar a víctimas que buscan la restitución de sus tierras», *Semana*, 2010.
- TATE, Winifred, *Counting the dead : the culture and politics of human rights activism in Colombia*. Berkeley, University of California Press, 2007.
- TRIBUNAL INTERNACIONAL D'OPINION, CAPITULE COLOMBIE «Jugement aux crimes des crimes des entreprises transnationales en Colombie, Sentence», 2008.
- VALENCIA TOVAR, Alvaro et Cuerpo de Generales y Almirantes en Retiro Fuerzas Militares de Colombia, *Esquilando al lobo: la dimensión desconocida del conflicto colombiano*, Colombia, Cuerpo de Generales y Almirantes en Retiro de las Fuerzas Militares, 2002.
- VARGAS VELASQUEZ, Alejandro et Centro de investigación y educación popular, *Colonización y conflicto armado*, Santafé de Bogotá, 1992.

DU « GOUVERNEMENT DES MOUVEMENTS SOCIAUX » AU « GOUVERNEMENT DU CONSENSUS ». LULA ET LE MOUVEMENT DES SANS-TERRE AU BRÉSIL

Tania Faustino da Costa (GRIPAL, UQÀM)

Benoit Décary-Secours (GRIPAL, Université d'Ottawa)

Au Brésil, l'élection du président Lula en 2002 a été considérée comme le moment emblématique de ce que l'on qualifie couramment de « virage à gauche » en Amérique latine. Certains y voient le signe d'une transformation des figures de l'exercice du pouvoir dans le pays, voire sur le continent sud-américain¹. S'il paraissait autrefois impensable qu'un ouvrier métallurgiste pauliste, immigré d'une ville pauvre du Nordeste brésilien, puisse un jour arriver à la tête du pays le plus inégalitaire du continent, c'est pourtant sous l'égide du Parti des travailleurs (PT) que Lula réussit cet exploit et obtient en 2002 le meilleur résultat à une élection présidentielle au Brésil.

Le PT symbolise, depuis sa fondation, une remise en question des schémas habituels de l'exercice du pouvoir au Brésil. Les mouvements sociaux constituent la base de soutien populaire traditionnelle du parti. Parmi ces derniers se retrouve l'un des principaux mouvements sociaux du Brésil, le Mouvement des sans-terre (MST) qui, depuis 1984, lutte pour la réforme agraire au Brésil. En plus de s'organiser simultanément au début des années 1980, dans une période de reprise des mouvements de masse au Brésil, le MST et le PT puisent une origine commune au sein de la Commission Pastorale de la Terre (CPT). Depuis sa fondation, le MST fournit au PT des troupes militantes actives et symbolise des liens forts avec ce dernier.

Toutefois, si la présidence de Lula désigne un nouveau pacte de gouvernement, orienté par l'idée que les « institutions doivent être plus perméables à la voix de la rue² », notre texte mobilisera la conception de la *politique* élaborée par le philosophe Jacques Rancière afin de démontrer que le discours du président Lula, plutôt que de

1 Voir entre autres Antonio Negri et Giuseppe Cocco, *GlobAL. Luites et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, Paris : Éditions Amsterdam, 2007, p. 97; Brisset-Foucault, Florence, Marc Saint-Upéry, Yves Sintomer et Alain Lipietz, « Amérique latine. Les racones du tournant à gauche », *Mouvements*, no 47/48, sept.-déc., 2006.

2 « *Nossas instituições têm de ser mais permeáveis a voz das ruas* » (*discours d'entrée en fonction Lula, 2^e mandat 01/01/2007*)

favoriser l'expression de la *mésentente*, a pour effet d'occulter le conflit politique et de dévoiler l'institution d'un *gouvernement du consensus*. Ce travail d'harmonisation consensuelle de la société peut être exposé à partir de l'étude d'un premier corpus discursif composé d'énoncés tirés de discours prononcés par Lula lors de ses deux mandats à la présidence du pays (2002-2010). Un second corpus, celui-ci constitué sur la base d'entretiens menés auprès de sans-terre brésiliens à l'été 2010³, nous permettra de révéler l'expression d'une *mésentente*, d'un *tort* que tente de recouvrir l'institution d'une scène politique pacifiée.

« Tous peuvent désormais gouverner »

L'arrivée d'un « gouvernement des mouvements sociaux » à la tête du pays semble couronner la « transition démocratique » en envoyant un message clair : au-delà des inégalités économiques, tous apparaissent désormais égaux devant la possibilité d'assumer la plus haute fonction politique du pays;

[Assumer la présidence de mon pays] était le résultat d'un puissant mouvement historique duquel je me sentais – et me sens toujours – à la fois partie intégrante et humble instrument. Pour la première fois, un homme né dans la pauvreté ayant dû vaincre le risque de la mort chronique à l'enfance et, par la suite, le désespoir à l'âge adulte, est arrivé par l'entremise de la lutte démocratique à la plus haute position de la République⁴.

L'image et le parcours biographique de Lula, tout comme ceux de son parti, apparaissent aux antipodes du schéma traditionnel de l'élite politique qui, depuis la période coloniale, a toujours gouverné au Brésil en fonction d'une architecture sociale verticale⁵. « Normalement les palais présidentiels sont faits pour un type de gens déterminé, affirme Lula, [...] mais ce Palais doit s'habituer, à partir de mon gouvernement, à recevoir ceux qui vivent dans la rue [...], les minorités marginalisées de ce pays [...], ceux qui, plusieurs fois, n'ont même pas réussi à passer près du Palais, encore moins à y entrer⁶ ». En mobilisant son parcours

3 Ces entretiens ont été réalisés entre juin et août 2009. Les campements en question se situent au sud du Brésil et l'*assentamento* est dans la région centre-ouest du pays. Par souci d'anonymat, nous nous abstenons de fournir leur exacte localisation. Dans les deux cas, il s'agit des entretiens réalisés auprès de ceux qui se considèrent membres du MST, soit des *acampados* (habitants des *acampamentos*) ou des *assentados* (habitants des *assentamentos*).

4 « *[Assumir a presidência do meu país] foi o resultado de um poderoso movimento histórico do qual eu me sentia e ainda hoje me sinto parte e humilde instrumento. Pela primeira vez, um homem nascido na pobreza, que teve que derrotar o risco crônico da morte na infância e vencer, depois, a desesperança na idade adulta, chegava, pela disputa democrática, ao mais alto posto da República.* » Discours prononcé lors de l'entrée en fonction de Lula au second mandat - 01/01/2007.

5 Rouquié, Alain. « Pouvoir et légitimité », p. 305-332, dans *Amérique latine. Introduction à l'extrême-Occident*, Éditions du Seuil : Paris, 1987, 484p.

6 « *Normalmente os palacios presidenciais são feitos para um determinado tipo de gente [...], mas este Palácio precisa se habituar, a partir do meu governo, a receber aqueles que vivem nas ruas [...], este Palácio precisa aprender a receber as minorias marginalizadas deste País [...], aqueles que, muitas vezes, não conseguem nem passar perto do Palácio, quanto mais entrar nele.* » Discours prononcé lors de l'entrée en fonction de Lula au second mandat - 01/01/2007.

biographique afin d'instituer l'image d'un « enfant pauvre » dépossédé de tout titre à gouverner parvenu à occuper la plus haute fonction politique du pays, Lula se pose comme garant de l'énoncé « tous peuvent désormais gouverner » ;

Il ne serait pas exagéré, nous dit Lula, d'affirmer qu'un simple président, son vice-président et son équipe ne seront pas suffisants pour gouverner le pays avec tous ses problèmes et c'est pour cela que nous allons convoquer toute la société brésilienne, tous les hommes et les femmes de ce pays, tous les entrepreneurs, tous les syndicalistes, tous les intellectuels, tous les travailleurs ruraux, toute la société brésilienne, enfin, pour construire un pays plus juste, plus fraternel et plus solidaire⁷.

Nous verrons que ce « tous peuvent désormais gouverner » n'est toutefois pas à recevoir au sens d'une vérification de l'égalité de tous à pouvoir gouverner le pays, mais plutôt comme un coup de force discursif visant à placer l'entrepreneur et l'agro-industrie aux côtés du travailleur rural : « nous allons améliorer l'agriculture familiale, les coopératives, les formes d'économie solidaire [car] elles sont parfaitement compatibles avec notre ferme soutien à l'élevage et à l'agriculture d'entreprise, à l'agroalimentaire et à l'agro-industrie. Ils sont en fait complémentaires tant dans leurs dimensions économique que sociale⁸ ». Ce discours résume la politique à « sa nature de gestion avisée des intérêts d'une communauté [...], désormais affranchie de toute promesse d'émancipation sociale, de tout horizon d'attente eschatologique⁹ » alors que dans ses discours, Lula s'inscrit comme résultat final d'une longue histoire de luttes pour le démocratie et la liberté :

Je ne suis pas le résultat d'une élection. Je suis le résultat d'une histoire. Avant le PT, des compagnons et compagnes sont morts dans ce pays en luttant pour conquérir la démocratie et les libertés. J'ai seulement eu la grâce de Dieu d'être, dans un moment historique, le porte-voix des aspirations de millions et millions de Brésiliens et Brésiliennes¹⁰.

7 « Não seria exagero dizer pra vocês que apenas um presidente, o seu vice e a nossa equipe não será suficiente para que a gente governe o Brasil com os seus problemas, portanto nós vamos convocar toda a sociedade brasileira, todos os homens e mulheres de bem desse país, todos os empresários, todos os sindicalistas, todos os intelectuais, todos os trabalhadores rurais, toda a sociedade brasileira, enfim, para que a gente possa construir um país mais justo, mais fraterno e mais solidário ». Discours prononcé lors de l'entrée en fonction de Lula au premier mandat – 01/01/2003.

8 « Vamos incrementar também a agricultura familiar, o cooperativismo, as formas de economia solidária [porque] elas são perfeitamente compatíveis com o nosso vigoroso apoio à pecuária e à agricultura empresarial, à agroindústria e ao agronegócio. São, na verdade, complementares tanto na dimensão econômica quanto social ». Discours prononcé lors de l'entrée en fonction de Lula au premier mandat – 01/01/2003.

9 Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 1997, p. 9.

10 « Eu não sou o resultado de uma eleição. Eu sou o resultado de uma história. Antes do PT, companheiros e companheiras morreram neste país lutando por conquistar a democracia e as liberdades. Eu apenas tive a graça de Deus de, no momento histórico, ser o porta-voz dos anseios de milhões e milhões de brasileiros e brasileiras ». Discours prononcé lors de l'entrée en fonction de Lula au premier mandat – 01/01/2003.

L'analyse de la scène politique pacifiée que dressent les discours de Lula peut être approfondie à partir de la conception ranciérienne du *politique*, comme rencontre de deux processus contradictoires : le *processus de la police*, qui procède à une hiérarchisation des rôles et des fonctions dans l'espace social, et celui d'une vérification de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. À partir de cette conception du politique, nous tenterons de rendre intelligible au sein des discours de Lula un aspect d'occultation de la politique qui, au-delà de la mise en scène d'une proximité avec les « mouvements de masse » et d'un appel à la revendication, opère par une limitation du rôle et des fonctions des protagonistes de l'« action revendicative ».

Le politique chez Rancière et l'occultation du politique chez Lula

Dans son ouvrage *Aux bords du politique*, Jacques Rancière refuse de situer le politique, de lui déterminer un lieu propre ou des sujets naturels. Il pose le politique comme étant le produit de la rencontre de deux processus hétérogènes, celui de la police ou du « gouvernement » et celui de la politique ou du « jeu de l'émancipation ». Par police¹¹, il ne s'agit pas du corps policier chargé du maintien de l'ordre public, mais plutôt de la découpe du monde sensible, du processus qui consiste à organiser le rassemblement des hommes à partir d'une « distribution hiérarchique des places et des fonctions¹² ».

C'est dans l'intervention de la politique, en tant que jeux d'émancipation formés des « pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui¹³ », que se trouvent à être brouillés l'ordre et les classements sociaux établis par la police. L'essence émancipatrice de la politique « est de perturber cet arrangement en le suppléant d'une part des sans-part¹⁴ », en reconfigurant l'espace, ce qu'il y a à y faire, à y voir, à y nommer. Le politique est la rencontre de ces deux processus contradictoires, celui d'une distribution hiérarchique des places et des fonctions et le processus d'égalité qui permet une intervention sur le visible et l'énonçable.

L'ordre de la police réfère ainsi à la « logique qui compte les parts, qui distribue les corps dans l'espace de leur visibilité ou de leur invisibilité et met en concordance les modes de l'être, les modes du faire et les modes du dire qui conviennent à

11 Il est pertinent de mettre en évidence ici la distinction faite par Rancière entre l'acception commune du mot « police » et sa propre définition de l'ordre de la police : « Sans doute cette désignation pose-t-elle quelques problèmes. Le mot de police évoque ordinairement ce qu'on appelle la basse police, les coups de matraque des forces de l'ordre et les inquisitions des polices secrètes. Mais cette identification restrictive peut être tenue pour contingente. [...] La basse police n'est qu'une forme particulière d'un ordre plus général qui dispose le sensible dans lequel les corps sont distribués en communauté. » À quoi il ajoute que « c'est la faiblesse et non la force de cet ordre qui enflé dans certains États la basse police jusqu'à la charger de l'ensemble des fonctions de police ». Jacques Rancière, *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris : Galilée, 1995, p. 51 et 52.

12 Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 83.

13 *Idem.*

14 *Ibid.*, p. 177.

chacun¹⁵ ». Cette « convenance » est à son tour dictée par le fait d'attribuer un caractère « logique » (*logos*) ou « phonique » (*phonè*) des sons émis par les gens. Dans *La mésestente*, Rancière remonte à Aristote pour qui l'homme est le seul animal à posséder la parole (*logos*) et donc le seul à posséder le sentiment du bien et du mal et à pouvoir manifester l'utile et le nuisible et, en conséquence, le juste et l'injuste. Les autres animaux, ne possédant que la voix (*phonè*), n'ont pas accès au *logos* et ne peuvent donc qu'indiquer leur souffrance, leur douleur ou leur plaisir¹⁶.

Cette distribution des « titres à gouverner » en fonction d'un partage entre *logos* et *phonè* peut, selon Rancière, être opérée par le pouvoir de l'*auctor*, celui qui « sait discerner le sens dans le bruit du monde¹⁷ » : une capacité à déchiffrer le sens du monde et donc à harmoniser la société.

C'est cette posture qu'épouse Lula lorsqu'il réduit les revendications du pauvre à des choses simples – du bruit, des souffrances – qu'il est seul en mesure de classer entre « revendications possibles » et celles qui « relèvent de l'impossible ». Réduites à une assistance technique, les limites des revendications sont définies d'avance et se limitent à des « besoins modestes » : manger, travailler.

Je suis convaincu que la travailleuse brésilienne, et en particulier la travailleuse rurale, ne revendique rien d'impossible [...]. L'assistance technique est une chose que tous doivent revendiquer¹⁸

Et ce que nous faisons pour le peuple pauvre coûte si peu, dans ce pays, parce que le pauvre n'a pas de mégalomanie, le pauvre veut quelque chose de simple: il veut avoir le droit de se loger, il veut avoir le droit de prendre le déjeuner, le dîner et le souper, et il revendique le droit d'avoir un service de santé de bonne qualité et ont une éducation de bonne qualité. Il demande très peu. Et il veut travailler [...].¹⁹

Ceux qui ont faim, qui souffrent, expriment une urgence et réfèrent à des questions trop importantes pour être laissées à celles et ceux qui n'ont pas les conditions minimales pour penser²⁰. Ces choses simples, ces cris d'urgences

15 Jacques Rancière, *La Mésestente*, op. cit., p. 50.

16 *Ibid.*, p. 19.

17 *Ibid.*, p. 30-32.

18 « *Eu tenho a convicção que a trabalhadora brasileira e, sobretudo a trabalhadora rural, não reivindica nada impossível. [...] assistência técnica é uma coisa que todo mundo tem que reivindicar* ». Luiz Inácio Lula da Silva, *Discurso do Presidente da República no encontro com trabalhadoras rurais*, Brasília, le 08 mars 2004.

19 « *E o que a gente faz para o povo pobre custa tão pouco, neste país, porque o pobre não tem megalomania, o pobre quer coisa simples: ele quer ter o direito de morar, ele quer ter o direito de tomar café, almoçar e jantar, e ele reivindica o direito de ter uma boa qualidade de saúde e de ter uma boa qualidade de educação. Ele pede pouca coisa. E ele quer trabalhar [...]* ». Luiz Inácio Lula da Silva, *Discurso do presidente da República na cerimônia de inauguração da Unidade de Ensino Descentralizada (UNED) de Paracambi. Paracambi, 09 juin 2006.*

20 « *Nós temos que garantir a cada cidadão do nosso país que ele possa ter o café da manhã, o almoço e a janta todos os dias, porque isso é o que permite às pessoas terem tempo de pensar no que fazer no dia seguinte. Quem tem fome não pensa, a dor do estômago é maior do que muita gente imagina* ». Traduction libre : « Nous devons assurer que chaque citoyen de notre pays

relèvent davantage de la *phonè*, de l'expression d'une souffrance, plutôt que du *logos* réservé aux techniciens du gouvernement, dotés des titres nécessaires afin de décider, afin de trancher entre les revendications possibles et celles qui relèvent de l'impossible :

*N'ayez pas peur de revendiquer [...]. Nous, d'abord, nous pensons que le rôle du mouvement est la revendication. Vous revendiquez tout ce que vous croyez être important de le faire. Parfois, vous revendiquez des choses que le gouvernement est dans l'impossibilité de réaliser, et [...] je vais vous dire: je peux, je ne peux pas.*²¹

Ces énoncés du président Lula nous informent d'une séparation entre parties, un partage entre ceux qui décident des choses communes et ceux n'ayant pas de titre à gouverner. Il assigne ainsi des places et des rôles bien précis aux protagonistes de l'action collective. En ce sens, Lula peut nous assurer que « rien ne sera fait par la force, ni contre les grands, ni contre les petits, [mais] autour d'une table de négociation ²² ».

Nous verrons que c'est précisément ce partage, ce rôle assigné par « un gouvernement des mouvements sociaux » aux protagonistes de l'action collective qui se révèle être excédé dans la mise en récit qu'en font les sans-terre. Pour Rancière, la *mésentente* de tout ordre institué indique l'impossibilité d'un espace commun où les « sans-voix », ceux n'ayant pas de « titre à gouverner », peuvent rejoindre l'ordre établi. Elle est un type déterminé de *situation de parole* où l'interlocuteur – l'ordre établi – à la fois entend et n'entend pas ce que l'autre dit : il entend le bruit, mais n'entend pas que les sons émis par ces derniers composent des mots et des agencements de mots semblables aux siens. Le nœud de la *mésentente* de tout gouvernement porte ainsi sur la qualité des êtres parlants, sur la question de savoir si certains êtres émettent une parole (*logos*) ou ne font que du bruit (*phonè*). Nous verrons plus-bas que les protagonistes des actions collectives des sans-terre ne se laissent pas cataloguer par la scène politique consensuelle que tente d'instituer Lula et rappellent l'aspect tumultueux de la *mésentente* au fondement du politique.

puisse prendre le déjeuner, le dîner et le souper tous les jours, parce que c'est cela qui permet aux gens d'avoir le temps de penser à ce qu'ils ont à faire le lendemain. Ceux qui ont faim ne pensent pas, le mal à l'estomac est plus grand que ce que plusieurs peuvent imaginer ». Luiz Inácio Lula da Silva, *Discurso do Presidente da República na cerimônia de abertura do Diálogo Brasil-África sobre Segurança Alimentar, Combate à Fome e Desenvolvimento Rural*, Palácio Itamaraty, le 10 mai 2010.

21 « Não tenha medo de reivindicar [...]. Nós, primeiro, achamos que o papel do movimento é reivindicar. Vocês reivindicam tudo aquilo que vocês acham que é importante reivindicar. Às vezes, vocês reivindicam coisas que é impossível o governo cumprir, e [...] eu vou dizer para você: eu posso, eu não posso. » Luiz Inácio Lula da Silva, *Discurso do Presidente da República na cerimônia de lançamento do Plano Safra da Agricultura Familiar 2004/2005*, Brasília, le 28 juin 2004.

22 « Nada será feito na marra, nem contra os grandes, nem contra os pequenos. Tudo será feito em torno de uma mesa de negociação [...] ». Luiz Inácio Lula da Silva, *Discurso do Presidente da República na cerimônia de inauguração do Terminal Ferroviário da Feronorte em Alto Araguaia*, Alto Araguaia, le 06 juin 2003.

La mise en récit des actions collectives des sans-terre comme brouillage du « gouvernement du consensus »

L'ascension du PT à la présidence du pays est assimilée à la force des mouvements de masses et de contestation qui s'organisent conjointement à sa mise sur pied, au début des années 1980. Parmi ces derniers se trouve l'un des mouvements sociaux les plus emblématiques du Brésil, le MST qui s'organise, dès 1984, autour de la lutte pour la réforme agraire. C'est également dans cette période de reprise des mouvements de masse au Brésil, dans la phase moins « tendue » de la dictature militaire, que voit jour la création du PT en 1983, la restructuration de l'Union Nationale des Étudiants (UNE) et la création de la Centrale Unique des Travailleurs (CUT).

Le MST est aujourd'hui présent de manière organisée au sein du District fédéral et de 23 des 26 États brésiliens. Sa principale action collective est l'occupation de terres qui sont souvent abandonnées à la spéculation financière. Le mouvement est responsable d'un ensemble d'occupations ayant permis, sous forme d'*assentamentos*²³, l'attribution de terres à plus de 350 000 familles²⁴. Nous reconnaissons, sans trop d'effort, dans les communications officielles du MST, l'incitation à une mobilisation sociale désireuse de rupture avec l'ordre dominant. L'usage de slogans, de mots d'ordre qui appellent à l'action est fréquent et confère à ces textes un « ton » révolutionnaire²⁵. Contre l'agro-industrie, le MST dénonce la concentration de terres pour affirmer être du côté de la majorité dépossédée de cette ressource. Il invite la masse paysanne à s'élever contre les grands propriétaires terriens, les élites²⁶, bref, contre les Grands qui « désirent commander et opprimer

23 *Assentamentos* (« installations ») : il s'agit de la reconnaissance de droits de propriété des paysans sur des terres, lorsqu'un titre de propriété leur est définitivement concédé par le gouvernement par l'entremise de l'INCRA. Les *assentamentos* sont parfois réalisés sur des terres qui appartaient au gouvernement, succèdent à des expropriations de terres par le gouvernement ou encore ne représentent que la régularisation juridique de ceux qui étaient déjà installés *de facto* sur les terres. « *Assentamento* » constitue donc une terminologie propre au Ministère du développement agraire du gouvernement fédéral brésilien, qui recense aujourd'hui plus de huit mille *assentamentos* dans tout le pays (http://www.incra.gov.br/portal/images/arquivos/jornal_incra_27_01_2011.pdf [En ligne]), page consultée le 23 mars 2011.

24 MST, « *Entenda como estamos organizados* », *op. cit.* Ce chiffre avancé par le MST représente donc environ 40% du total des *assentamentos* réalisés au pays, puisque l'INCRA calcule avoir installé depuis sa création en 1970 un total de plus de 900 000 familles (INCRA, « *Incra chega aos 40 anos com a missão de construir um país mais justo e desenvolvido* », 8 juillet 2010, <http://www.incra.gov.br> [En ligne]), page consultée le 23 mars 2011.

25 « *Conclamamos o povo brasileiro para que se organize e lute por uma sociedade justa e igualitária, que somente será possível com a mobilização de todo o povo. As grandes transformações são sempre obra do povo organizado. [...] REFORMA AGRÁRIA: Por Justiça Social e Soberania Popular!* ». Traduction libre: « Nous appelons le peuple brésilien à s'organiser et à lutter pour une société juste et égalitaire, ce qui ne sera possible qu'avec la mobilisation de tout le peuple. Les grandes transformations sont toujours l'œuvre du peuple organisé. [...] RÉFORME AGRARIE : pour la justice sociale et la souveraineté populaire! ». MST, *Linhas políticas reafirmadas no V Congresso Nacional do MST – 2007*, 8 juillet 2009, <http://mst.org.br/node/7701> [En ligne], page consultée le 23 mars 2011. Toutes les traductions dans ce chapitre sont les nôtres.

26 Outre l'agro-industrie, certains médias et certains représentants de l'État apparaissent

le peuple²⁷ ». Le MST est devenu un acteur incontournable de la scène politique brésilienne actuelle : à la fois outil du « programme de territorialisation » du MST et ligne directrice de l'INCRA²⁸ dans son travail d'implantation de la réforme agraire, l'*assentamento* fait généralement suite aux *acampamentos*, c'est-à-dire aux occupations qui, prenant la forme de campements de fortune, fournissent à l'INCRA un certain nombre de « candidats » à la réforme agraire. Si les dirigeants du MST portent aujourd'hui des critiques sévères envers le programme de réforme agraire du gouvernement Lula²⁹ et que Lula condamne à quelques reprises certaines des occupations de terres du MST comme relevant du « vandalisme »³⁰, ce dernier continue à mettre en scène sa proximité des luttes pour la réforme agraire³¹ et les sans-terre demeurent généralement une base d'appui importante du PT lors des élections³².

Ce qui nous intéresse d'abord dans les entretiens recueillis auprès des sans-terre, c'est l'écart face au partage du sensible qu'opère l'ordre policier, les discours de Lula délimitant les objets de la « revendication », des « intérêts » des protagonistes, de leurs rôles, leurs fonctions au sein d'une scène politique pacifiée. Ces récits d'actions collectives recueillis auprès des sans-terre interviewés témoignent d'un brouillage du partage des parties, des rôles et des titres à gouverner que tentent d'instituer les discours du président Lula lorsqu'il invite les « mouvements » et la population à « revendiquer ». Cela se révèle d'abord au niveau du camp des « opposants » au mouvement. Si les discours de Lula tentent de désamorcer les oppositions qui structurent les conflits politiques – en prétendant, comme indiqué

aussi comme des adversaires du MST: « *Os parlamentares ligados ao latifúndio e ao agronegócio, a mídia burguesa e setores do Poder Judiciário não medem esforços para impedir conquistas políticas e econômicas que beneficiem a população pobre do campo* ». Traduction libre : « Les parlementaires liés aux propriétaires fonciers et à l'agro-industrie, les médias bourgeois et des secteurs de la magistrature font tout leur possible pour empêcher les progrès politiques et économiques qui profitent à la population rurale pauvre. ») Secrétariat national du MST, *op. cit.* p. 6.

27 Machiavel, *Le Prince et autres textes*, Paris : Gallimard, 1980, p. 74.

28 Les lignes directrices guidant l'implantation de la réforme agraire au Brésil peuvent être consultées à partir du site web de l'INCRA (en portugais) – www.incra.gov.br.

29 Le MST profitera, entre autres, de l'espace qui lui est offert au 7^e Forum Social Mondial, tenu à Nairobi en 2007, pour critiquer sévèrement le programme de réforme agraire du gouvernement Lula.

30 C'est, entre autres, le cas de l'occupation par le MST de la Fazenda Santo Henrique, à Sao Paulo, en octobre 2009, que Lula critiquera de « scène de vandalisme » où on utilise la « destruction comme forme pour la revendication de droits ». *Folha de Sao Paulo*, « Lula critica vandalismo do MST e diz que há outras formas para se manifestar », 09/10/2009.

31 Avant de dénoncer l'occupation de la Fazenda Santo Henrique par le MST, Lula affirme « tout le monde sait que je suis un défenseur des luttes sociales et que le peuple se manifeste ». *Folha de Sao Paulo*, « Lula critica vandalismo do MST e diz que há outras formas para se manifestar », 09/10/2009.

32 Par exemple, en octobre 2010, lors de la campagne de réélection de la gouverneure de l'État du Pará, Ana Júlia Carepa (PT), le MST accepte de se joindre à Almir Gabriel, l'ancien gouverneur responsable en 1996 du massacre d'Eldorado do Carajás où 19 membres du MST trouvèrent la mort, afin de fournir leur appui à la candidate du PT. *Folha de Sao Paulo*, « Governador no massacre de Carajás e MST se unem pelo PT », 30/10/2010.

plus-haut, que l'agro-industrie et les travailleurs ruraux doivent se rejoindre alors qu'ils ont les mêmes objectifs économiques et même sociaux –, lorsque l'on pose directement la question aux sans-terre, ce sont les destinataires des « demandes », en premier lieu l'INCRA, qui apparaissent comme « opposants » de la lutte pour la réforme agraire. Mais à l'INCRA s'ajoute le juge, les procureurs, le gouvernement, « ceux d'en haut » et « ceux qui commandent ». Si une interviewée nous rappelle le mensonge que « tous peuvent désormais gouverner » en affirmant « *nous* sommes esclavagés, *nous* sommes pauvres [...] *ils* sont ceux qui veulent commander les pauvres », elle nous indique également que l'objectif des actions collectives du MST auxquelles elle participe « est une manière pour *nous* de toucher à ceux d'en haut, ceux-là qui commandent³³ ». Chez Rancière, le processus du dévoilement de la *mésentente* est précisément celui d'une *déclassification*, de l'exposition d'un tort, du caractère mensonger de l'ordre qui distribue les rôles et fonctions.

Les récits des sans-terre font apparaître ainsi des *objets* de contestation jusque-là inédits. Excédant l'énoncé prononcé par Lula selon lequel « les pauvres demandent très peu, ne demandent qu'à avoir à manger et à travailler³⁴ », Antônio se plaint d'avoir travaillé toute sa vie sans y arriver et Nelson affirme qu'il a « travaillé, travaillé et pas réussi » à s'émanciper du rôle de « sans-part » que lui assigne l'ordre social puisque « ses racines viennent de la terre » et que, s'il a « beaucoup travaillé la terre [...], il ne pourra jamais devenir un employé dans une banque, ou ailleurs³⁵ ». La logique policière de la scène politique pacifiée qu'instituent les discours de Lula permettent d'aplanir d'autres revendications excédant l'« assistance technique » que « tous devraient revendiquer³⁶ » : Olavo ne nous parle pas de « l'assistance technique » ou du « crédit agraire », mais nous confie que la société d'aujourd'hui et le travail l'empêchent de voir grandir son fils³⁷. Sérgio,

33 « *Nós estamos escravizados, somos pobres [...] eles que, querem mandar nos pobres. Para dizer a verdade até eu gosto de participar [...] porque é uma forma de nós conseguir mexer com os de cima, os mais que comanda aí* ».

34 Voir note 18.

35 « [...] *quando a pessoa tá desesperada, não tem mais solução, trabalhei, trabalhei não consegui, daí você tem aquelas raízes, que nem eu, minhas raiz veio da terra, eu trabalhei muito na terra né, eu não sei, não teria como chegar a ser funcionário de um banco, funcionário disso porque não tenho escolaridade* » Traduction libre : « Quand la personne est désespérée, il n'y a plus de solution, j'ai travaillé, travaillé et je n'ai pas réussi, alors tu as ces racines, comme moi, mes racines viennent de la terre, j'ai beaucoup travaillé la terre, n'est pas, je ne sais pas, je ne pourrai jamais devenir un employé dans une banque, ou ailleurs, car je n'ai pas de scolarité ».

36 Voir note 17.

37 « [...] *através dos protestos, das mobilizações, [...] se nós não formos pras ruas e não fazer, a sociedade nunca vai ver, porque a sociedade hoje é o seguinte, eu saio cedo vou pro meu trabalho, chego a noite, vejo o meu filho no dia que nasce e vejo meu filho quando vou na festa de formatura dele, se eu tiver tempo, se não tiver, eu vou chegar a noite ele vai tá dormindo, eu vou sair cedo e ele vai tá dormindo, volta hora de ele brincar ele já foi pra escola, eu saio e vou pro serviço [...]* » Traduction libre : « [...] à travers les manifestations, les mobilisations [...] si on ne descend pas dans les rues et ne le fait, la société ne vas jamais voir, parce que la société aujourd'hui est de cette façon, je sors tôt pour aller travailler, j'arrive le soir, je vois mon fils le jour de sa naissance et je vois mon fils dans son bal de finissants, si j'ai du temps, sinon je vais arriver en soirée et il sera déjà couché, je vais sortir tôt et il serait encore couché, je rentre, le temps de jouer, il est déjà à l'école, je sors et je part travailler [...] ».

quant à lui, invité à partager avec nous un beau souvenir de son enfance, hésite au départ, nous confiant qu'il a commencé à travailler très tôt, à l'âge de onze ans, et qu'il n'aurait donc que de tristes souvenirs, mais il finit par nous raconter les soirées chez son grand-père où celui-ci tuait une quinzaine de poulets pour faire manger toute la famille, tantes, oncles et cousins confondus, une image à l'écart du scénario du manque et de la faim qui colonise tant les discours de Lula, un souvenir qui porte d'une certaine façon le regret de ne pas avoir l'occasion de passer du temps avec les êtres qui lui sont chers.

Les récits offerts par les sans-terre ne limitent pas l'objet de leurs revendications à une assistance technique, comme l'exigent les discours de Lula, et dressent toujours un opposant, « ceux d'en haut », le juge, le gouvernement, contrairement à une tentative d'harmonisation des intérêts de l'entrepreneur et du travailleur rural. C'est le processus d'exposition du *tort* fondateur du politique, l'exposition de « la différence entre la distribution inégalitaire des corps sociaux et l'égalité des êtres parlants³⁸ » qui, dans les récits des sans-terre, refusent de se laisser assigner une place, refusent de limiter leurs revendications à de l'« aide technique » et de laisser décider l'*auctor* de ce qui est *possible* et *impossible*. Dans l'action collective devient possible un processus de déclassification, une manière « pour nous, pauvres esclavagés » de « toucher à ceux d'en haut, à ceux-là qui commandent³⁹ ».

Conclusion

Rancière met en évidence le *scandale démocratique* qui a été celui de la Grèce des Anciens et est celui du Brésil de notre temps. En célébrant une « transition démocratique » parfaite où un sans-part occupe aujourd'hui la plus haute fonction politique du pays, on impose un nouveau partage du sensible favorisant la « revendication », mais de manière à ce qu'elle ne porte pas sur l'occultation de la *contingence* inhérente à toute organisation sociale, qu'elle ne dévoile pas le fait qu'« il n'y aura jamais, sous le nom de politique, un principe *un* de la communauté, légitimant l'action des gouvernants à partir des lois inhérentes au rassemblement des communautés humaines »⁴⁰. Après tout, c'est peut-être en fonction de cette pacification de la revendication plutôt qu'en fonction de l'idée d'un « gouvernement des mouvements sociaux » qu'il faut comprendre l'idée selon laquelle « l'autonomie des mouvements sociaux des classes subalternes ne peut plus être considérée comme un *adversaire*⁴¹ ».

38 Rancière, *La Mésestence*, op. cit., p. 62 et 63.

39 Voir note 32.

40 *Ibid.*, p. 35 et 58.

41 Antonio Negri et Giuseppe Cocco, *Global. Luites et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*, Paris : Éditions Amsterdam, 2007, p. 197.

Bibliographie

- BREAUGH, Martin, « Du rapport équivoque aux Anciens dans la pensée de Jacques Rancière », dans Martin Breaugh et Yves Couture, *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- BRISSET-FOUCAULT, Florence, Marc SAINT-UPÉRY, Yves SINTOMER et Alain LIPETZ, « Amérique latine. Les racons du tournant à gauche », *Mouvements*, no 47/48, sept.-déc, 2006.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Discurso do presidente da República na cerimônia de inauguração da Unidade de Ensino Descentralizada (UNED) de Paracambi*. Paracambi, 09 juin 2006.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Discurso do Presidente da República na cerimônia de lançamento do Plano Safra da Agricultura Familiar 2004/2005*. Brasília, le 28 juin 2004.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Discurso do Presidente da República no encontro com trabalhadoras rurais*. Brasília, le 08 mars 2004.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Discurso do Presidente da República na cerimônia de inauguração do Terminal Ferroviário da Ferronorte em Alto Araguaia*. Alto Araguaia, le 06 juin 2003.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Discurso do Presidente da República na cerimônia de abertura do Diálogo Brasil-África sobre Segurança Alimentar, Combate à Fome e Desenvolvimento Rural*. Palácio Itamaraty, le 10 mai 2010.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, 106p.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *La Mésentente : politique et philosophie*. Paris, Galilée, 1995. 188p.
- LULA DA SILVA, Luiz Inácio. *Pronunciamento do Presidente da República na sessão solene de posse no Congresso Nacional*. Brasília, le 01 janvier 2003.
- MACHIAVEL, *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980.
- NEGRI, Antonio et Giuseppe Cocco, *GlobAL. Luites et biopouvoir à l'heure de la mondialisation, le cas exemplaire de l'Amérique latine*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, 217p.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard 2004 (1998), 262 pp.
- ROUQUIÉ, Alain (1987). « Pouvoir et légitimité », in *Amérique latine. Introduction à l'extrême-Occident*, Éditions du Seuil, Paris, 1987 : 305-332.
- SECRÉTARIAT NATIONAL DU MOUVEMENT DES TRAVAILLEURS RURAUX SANS-TERRE. *MST Lutas e conquistas*. São Paulo, janvier 2010.

POSTFACE : LA SOUFFRANCE DE TOUS, LA SOUFFRANCE DE CERTAINS

Martin Hébert (GRIPAL, Université Laval)

« *Hoy decimos ¡BASTA!* ». Ces mots aujourd'hui célèbres sont le grand cri par lequel s'ouvre la Première déclaration de la Selva Lacandona. Les premiers paragraphes de ce communiqué, diffusé à l'aube du soulèvement zapatiste, le premier janvier 1994, se lisent comme une énumération des luttes et des doléances du peuple mexicain, et des Autochtones en particulier, depuis 500 ans. Nous les « dépossédés », nous la « chair à canon », nous qui n'« avons rien, absolument rien », qui mourons de faim, qui n'avons pas de terre, pas de toit, pas la santé, pas d'éducation. Nous, les victimes d'un génocide non déclaré. « Nous », serait-il possible d'ajouter, « qui souffrons ».

Les textes réunis dans ce volume nous parlent de multiples manières dont la figure de la souffrance peut être confisquée par le « gouvernement du consensus », par la logique technocratique, par les gardiens autoproclamés de « l'ordre » social, ou par les tribuns qui prétendent parler au nom de sujets souffrants. Mais parfois un cri, voire un gémissement, perce le brouillard des invocations rhétoriques, idéologiques, partisans, technicistes de la souffrance ; perce l'écran du spectacle de la souffrance, pour faire entendre autre chose. C'est dans cette rupture, nous disent les auteurs du présent cahier, que se trouve le moment propre au politique. Mais pour saisir l'épaisseur de ce politique, les analyses présentées ici nous enjoignent à bien examiner cette rupture, ou ces ruptures, dans leur détail.

Le travail empirique déployé ici nous démontre qu'en nous attardant aux complexités et nuances du parler ordinaire. Il peut nous arriver de découvrir qu'une rupture, qui ne peut paraître à première vue qu'une incongruité de quelques secondes dans une entrevue, cache en fait une faille qui s'enfonce à travers toutes les strates du discours, jusqu'à ses assises. Ainsi, le *¡YA BASTA!* des zapatistes peut être lu comme un refus de la souffrance. Il peut être interprété comme l'aboutissement d'un processus de « conscientisation », de « mobilisation » menant à la lutte pour la justice. Ce type de rapport entre souffrance et politique a été posé, entre autres, par Barrington Moore. Pour cet auteur, le problème central de la souffrance était essentiellement de comprendre comment peuvent être dépassées les formes culturelles productrices de « fierté dans la résignation » (Moore 1978 : 61), comprendre comment peut émerger un sentiment d'indignation, un sentiment d'injustice dira-t-il, ressenti comme légitime par les sujets souffrants. En s'intéressant aux mouvements de victimes de crimes d'État et à la manière dont la répression exercée contre ces derniers consolide, voire radicalise, la polarité entre eux et l'État colombien, Leila Celis montre bien comment un tel sentiment d'injustice peut se développer. Parfois, en effet, la souffrance *doit* cesser et pour

qu'elle cesse, les responsables de cette souffrance doivent répondre de leurs actes.

Mais si le rapport oppositionnel entre sujets souffrants et État violent est évidemment politique, il n'épuise pas le terrain qu'explorent ici les chercheurs du GRIPAL. La « politique de la compassion » dont parle André Corten dans son texte, semble à l'opposé des crimes d'État dont parle Leila Celis. Pourtant, même si elle s'affiche comme un projet thérapeutique visant à mettre fin à la souffrance, la politique de la compassion peut être aussi violente que celle de la répression.

Un jour, alors que je me trouvais dans un village zapatiste, une camionnette envoyée par la *Secretaría de salud* vint livrer des médicaments pour répondre, supposément, aux demandes de la communauté en matière de santé. « Ce n'est pas croyable » me dit alors un habitant du village, « ils ne nous ont livré que des *Valiums* ! ». Rétérant à des exemples moins caricaturaux, et mettant en scène des intervenants animés par moins de mauvaise foi que celui que je viens de citer, Arthur Kleinman a noté le caractère insidieux que peut revêtir l'approche thérapeutique de la souffrance :

...l'un des exemples (de cette approche à la souffrance) les plus dévastateurs pour les valeurs humaines est le processus de médicalisation par lequel le malheur ordinaire et le deuil normal ont été transformés en dépression clinique, l'angoisse existentielle tournée en désordres anxieux, et les conséquences morales de la violence politique réinterprétées comme syndrome de stress post-traumatique.¹

Comme l'ont noté les anthropologues Paul Radin (1952) et Stanley Diamond (1972) voilà déjà plusieurs décennies, le rapport de l'Occident à la souffrance diffère considérablement de celui que l'on retrouve dans d'autres sociétés, notamment dans plusieurs sociétés amérindiennes des Amériques. En Occident, cette vision est fondée sur deux piliers : la figure de Job, le souffrant récompensé pour avoir enduré sans perdre la foi et la figure de l'utopie, société qui tend vers l'éradication de la souffrance. Ces pôles, en particulier celui de l'utopie, permettent des interprétations politiques mais ils constituent aussi des limites majeures à notre capacité à conceptualiser la diversité des rapports à la souffrance. Oui, le *¡YA BASTA!* peut être vu comme une exclamation témoignant d'un « trop plein » de souffrance. Je l'ai même analysé, à l'époque, comme enraciné dans une utopie autochtone dans laquelle les souffrances de la situation coloniale seraient dépassées². Mais, encore une fois, cette logique oppositionnelle n'épuise pas son sens politique. Si nous creusons davantage, nous constatons que, surtout dans les cosmologies amérindiennes, la souffrance, les difficultés du monde, ont leur place dans l'expérience humaine. Comme le rappelle Kleinman, le deuil, la tristesse, l'angoisse existentielle, marquent notre humanité et tenter de les anesthésier équivalait à nous amputer d'une part de nous-mêmes.

Dans le récit de fondation huron-wendat, pour citer un exemple d'une autre région des Amériques, le monde a d'abord été créé parfait, avec des rivières coulant

1 Kleinman, Arthur, *What Really Matters*, New York, Oxford University Press, 2006 : 9.

2 Hébert, Martin, *Discours, conflit et mobilisation socio-politique: trois communautés zapatistes de la Selva Lacandona*, Montréal, Université de Montréal, 1998. Mémoire de maîtrise.

dans les deux sens de telle sorte qu'il était possible d'y circuler en canot en ayant toujours le courant dans le dos. Mais dans ce monde, les humains n'avaient pas besoin les uns des autres. C'est ainsi que le *trickster*, ici Tawiskaron, n'introduit pas seulement la souffrance dans le monde, mais aussi le besoin de solidarité entre les humains : sans son intervention, point de société (Sioui 1994). Comme le note Toni Giménez-Micó dans son introduction au présent volume, la souffrance a sa part dans l'existence de tout un chacun, j'ajouterais qu'elle n'est pas fondamentalement « méritée », comme le croyais Job, et qu'elle n'est pas une imperfection dans un monde qui pourrait être parfait, comme le croyait Platon, le père de l'utopisme en Occident. La souffrance *est* et est indépassable. Dans l'essai cité plus haut Diamond relate une légende africaine, qu'il pose en contrepoint à l'histoire de Job. Une femme ayant tout perdu, mari, enfants, biens, cherche à rencontrer le dieu Leza, pour le confronter et lui demander le sens de toute cette souffrance. Chemin faisant, elle passe dans un village où les gens lui demandent pourquoi elle cherche Leza. « Parce que personne n'a souffert autant que moi », répond-elle, croyant ainsi susciter leur compassion. Mais la réponse qu'elle reçoit est toute autre : « [...] Tu as perdu ton mari et tes amis? En quoi es-tu différente de nous? Leza est assis sur le dos de chacun d'entre nous, et nous ne pouvons l'en déloger. »³

Le parler ordinaire ouvre des fenêtres sur une humanité qui se perd dans la rhétorique des politiciens. L'expression de cette humanité est éminemment politique dans la mesure où, souvent, elle ne peut pas être confinée dans les catégories qui servent à définir les camps qui s'affrontent. Les travaux du GRIPAL visent constamment à questionner ces catégories, à explorer les manières dont les sujets échappent aux « principes de rangement » qui tentent de fixer les contours tant de leur conformité que de leur révolte. En cette ère de réflexions critiques sur « la politique de la représentation », de demandes de reconnaissances, d'affirmation des subjectivités, nous avons tendance à lire ces débordements sous l'angle du particularisme. Mais cette réflexion sur la souffrance nous laisse entrevoir une autre possibilité, celle d'un autre type de débordement, qui brouille les catégories instituées par la reconnaissance d'expériences communes. Ainsi, alors que la question de la souffrance sociale s'est souvent posée dans les termes d'un « *YA BASTA!* Cesse de me faire souffrir », nous pourrions peut-être commencer à réfléchir sur une autre formulation, moins absolument oppositionnelle, admettant la possibilité d'un lien social au-delà des positions actuelles, mais sans compromettre la critique articulée par cette mise en récit de la souffrance: « *YA BASTA!* Toi et moi sommes peut-être voués à souffrir, mais cesse d'en rajouter ! ».

3 Diamond, Stanley « Introductory Essay : Job and the Trickster », pp.xi-xxii dans *The Trickster* (P. Radin, auteur), New York, Schocken Books, 1972 : xii.

Bibliographie

- DIAMOND, Stanley « Introductory Essay : Job and the Trickster », dans *The Trickster* (P. Radin, auteur), New York, Schocken Books, 1972 : xi-xxii.
- HÉBERT, Martin, *Discours, conflit et mobilisation socio-politique: trois communautés zapatistes de la Selva Lacandona*, Montréal, Université de Montréal, 1998. Mémoire de maîtrise.
- KLEINMAN, Arthur, *What Really Matters*, New York, Oxford University Press, 2006.
- MOORE, Barrington, *Injustice, The Social Bases of Obedience and Revolt*, White Plains (NY), M.E. Sharpe, 1978.
- RADIN, Paul, *The Trickster*, New York, Schocken Books, 1972.
- SILOU, Georges E. *Les Wendats, une civilisation méconnue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994.

RÉSUMÉ

Pour Aristote, la plainte est une sorte de donné animal. Elle n'a un caractère humain – d'animal politique – que lorsqu'elle accède au logos. Suivant Rancière, enfermer la population dans la plainte ou le bruit qu'on dit ressortir au domaine privé, c'est déjà une prise de position politique déterminée. Ajouter à plainte, gémissement, bruit, d'autres mots – comme victime par exemple – ne fait que renforcer la position qui consiste à donner une place dans les parties comptées de la communauté. Aucun mot pour désigner cette réalité (animale ?), n'est exempt de l'appartenance à une conscience verbale.

Face à la souffrance, l'être humain a conscience de ce qu'il éprouve et de comment il réagit, il a conscience de son action et de comment elle le transforme, transforme son entourage et son monde, c'est la « conscience pratique », mais il a aussi une conscience héritée de son milieu et qui le rattache à celui-ci. Elle peut entrer en contradiction avec ce que la personne vit. L'on trouve donc déjà là une des origines de la souffrance.

Depuis des âges immémoriaux, la souffrance appartient et est liée à une conscience verbale. De façon traditionnelle, cette conscience était principalement attachée à la religion. À un niveau plus élevé de la conscience verbale, se posent les questions : pourquoi faut-il souffrir ? Quel est le sens de la souffrance ? De quelles manières les consciences verbale et pratique de la souffrance se rattachent-elles au politique, produisent-elles du politique ?

Le GRIPAL

De plus en plus il apparaît important de tenir compte de la dimension imaginaire de la société dans les études sur l'Amérique latine. Fondé à l'automne 2000, le GRIPAL se consacre particulièrement à l'analyse des imaginaires des groupes traditionnellement marginalisés. Le discours dominant, au fur et à mesure qu'il s'internationalise, passe sous silence le rôle joué par ces imaginaires, se limitant généralement à des thèmes tels que la bonne gouvernance et la lutte contre la pauvreté, qui finissent par être les seuls critères d'analyse. L'approche techniciste évacue de nombreux processus et représentations collectives dont l'impact est pourtant déterminant. Le GRIPAL s'intéresse aux représentations que les collectivités se font d'elles-mêmes et de leur société.

Face au rétrécissement de l'horizon pour penser l'Amérique Latine, l'équipe interdisciplinaire des professeurs, postdoctorants et chercheurs-étudiants du GRIPAL a mis en place une critique cohérente du discours techniciste internationalisé, dominé par des paramètres économiques. Elle tient surtout à pousser la réflexion plus loin en élaborant des outils théoriques et méthodologiques innovateurs pour étudier le caractère instituant des imaginaires.

Le travail collectif est organisé en deux axes. Le premier, méthodologique, recouvre diverses approches telles que l'analyse du discours, la socio-critique, l'étude ethnographique et les enquêtes sociologiques. Ces méthodes sont mises en œuvre pour analyser principalement le parler ordinaire des groupes traditionnellement exclus tels que les paysans, les autochtones ou les habitants des quartiers paupérisés des grandes villes. La caractérisation du parler ordinaire se fait par sa mise en contraste avec les discours institutionnels, notamment présidentiels et médiatiques. Le second axe, matriciel, illustre les différents domaines où les imaginaires sociaux sont en transformation soit : la religion, la souffrance, la violence, le populisme et l'indianisme. Ces deux axes de recherche concourent à rendre compte du déplacement des frontières du politique en établissant un cadre comparatif entre notre interprétation des représentations hégémoniques des sociétés latino-américaines et notre interprétation des représentations de ces mêmes sociétés telles qu'elles se dégagent de notre analyse du parler ordinaire.

Cette initiative s'enracine dans la tradition de la « théorie critique » et adopte une approche de militantisme théorique où sont mises en perspective les expériences politiques vécues en Amérique Latine.

Cahiers des imaginaires déjà parus :

N°1 - Imaginaire de la vie ordinaire en Amérique latine : cadre conceptuel
André CORTEN

N°2 - À la recherche d'une figuration : l'imaginaire - écrans
Ellen CORIN

N°3 - Parcours de l'indianité : théologie , politique , anthropologie
Pierre BEAUCAGE

N°4 - De la violence aux forces occultes (1): Images de politisation en Amérique latine
André CORTEN , Thomas CHIASSON-LEBEL , Catherine HUART et Éliane CHAPUT

N°5 - De la violence aux forces occultes (2) : La force singulière et centrale des catholiques paupérisés
André CORTEN , Thomas CHIASSON-LEBEL , Catherine HUART et Éliane CHAPUT

N°6 - Violence et philosophie, sous la direction de Julie GIRARD-LEMAY
Textes de Julie GIRARD-LEMAY, Alexis RICHARD, Anne-Élizabeth CÔTÉ et Michel CARRIER

N°7 - Les processus d'objectivation de l'espace politique et de réactivation du social
Jade BOURDAGES

N°8 - Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique
Michel FREITAG

N°9 - Repenser la communauté politique : Rancière, Nancy et Agamben
Nadejda KOROMYSLOVA

Couverture : © Kam, Tumultes, 2009 (www.xpozkam.com)

Prix de vente : 10 \$
ISSN 1710 - 4432

GRIPAL