



REGARDS CROISÉS SUR LA
VIOLENCE



SOUS LA DIRECTION DE THOMAS LECOMTE

Éditions@Anthro

Regards croisés sur la violence

Actes du premier Colloque Annuel du
Département d'Anthropologie de
l'Université de Montréal

Sous la direction de Thomas Lecomte

Éditions@Anthro

Couverture et logo d'après une illustration originale réalisée par
Julien Posture ([Julienposture](#))

Astérisque (bonhomme bâton) © Université de Montréal
Département d'Anthropologie

ISBN : 978-2-9818195-2-9

© Université de Montréal Département d'Anthropologie, 2019
Éditions@Anthro
Montréal

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction,
intégrale ou partielle réservés pour tous pays.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION Thomas Lecomte et Gabrielle Tanguay	9
LE DEVENIR-JIHADISTE DES OCCIDENTAUX À L'ÈRE D'INTERNET : ÉVÉNEMENTS, AFFECTS ET SENS Maria Mourani	17
REGARDS ANTHROPOLOGIQUES SUR LA VICTIMISATION DES FEMMES MUSULMANES Auréliane Belliard	27
RÉFLEXION SUR LA DÉCOLONISATION DE LA SANTÉ MENTALE : QUESTIONNEMENTS CONCERNANT LA VIOLENCE ÉPISTÉMIQUE Edgar Blanchet	39
LA GARDIENNE DE LA LANGUE TEHUELCHÉ (LA DERNIÈRE LOCUTRICE DU AONEKKO 'A'IEN) Javier Domingo	63
LA VIOLENCE SUBIE PAR LES ADOLESCENTES ENCEINTES À HAÏTI David Jean Simon	91
LES TERRITOIRES DE LA VIOLENCE À PORT-AU-PRINCE : ENTRE CRIMINALITÉ ET INÉGALITÉS SOCIO-SPATIALES Olivier Djems	117

LA DÉMOCRATIE DÉMOPHOBE, VIOLENCE SOCIALE ET COOPTATION AU GUATEMALA Léa Vignalou	141
TROIS DIMENSIONS DE LA VIOLENCE COLONIALE DANS L'EXPÉRIENCE DES CORÉENS AU JAPON Xavier Robillard-Martel	163
LE PARADOXE DE LA VIOLENCE : DE L'ATOUT DU SOLDAT À LA DÉTRESSE DU TRAUMATISÉ Servane Roupnel	175
LE TERRITOIRE COMME VICTIME, LA VIOLENCE AU-DELÀ DE L'HUMAIN AU SEIN DES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES ET NOIRES EN COLOMBIE Daniel Ruiz-Serna	187
UNE ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA VIOLENCE, DU SAUVAGE ET DES CATÉGORIES ANIMALES : LA TAUROMACHIE, DE LA CORRIDA ESPAGNOLE AU RODÉO AMÉRICAIN Frédéric Saumade	205
BRICOLAGE DE L'OBSCÈNE : LE DISCOURS DE HAINE AU TEMPS DE TRUMP Luke Fleming et Thomas Lecomte	231
LES AUTEURS	257

Remerciements

Des remerciements tout particuliers sont adressés à l'ensemble des personnes qui ont participé à l'organisation du premier Colloque Annuel du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal. Sans leur travail conjoint, coordonné brillamment par Fabien Maillé-Paulin, cet événement n'aurait pas eu lieu. Les textes réunis ici sont le travail de présentateurs ayant participé au colloque et ayant accepté de contribuer à l'écriture du présent ouvrage. À ce titre je les remercie pour la confiance qu'ils nous ont accordée et le sérieux avec lequel ils ont collaboré, souvent bien au-delà de toutes attentes.

De même, je souhaiterais aussi souligner l'aide importante de Gabrielle Tanguay, ainsi que celle des membres du comité scientifique du département d'anthropologie de l'UdeM et les professeurs qui ont concouru à l'évaluation rigoureuse de chaque contribution.

Merci également à l'Université de Montréal, au département d'anthropologie, à l'Association des étudiants des cycles supérieurs en anthropologie (AECSAUM), et à la FAÉCUM, qui ont financé la création de ce premier événement. C'est notamment de leur soutien et de leurs félicitations qu'est venue l'envie de prolonger l'expérience en publiant ce recueil.

Enfin, plus personnellement, un merci à toutes ces personnes qui, à l'image de Luke Fleming, de Guy Lanoue, d'Ingrid Hall ou de Pierre Minn, ont encouragé cette initiative. Quelques mots suffisent parfois pour ne pas se décourager face à la charge de travail qui s'accumule. Je suis désolé pour tous ceux et celles que j'aurais eu la maladresse d'oublier, ces remerciements s'adressent aussi à eux.

Regards croisés sur la Violence

INTRODUCTION

Thomas Lecomte et Gabrielle Tanguay

Vingt-deux ans après avoir créé le premier programme d'archéologie au Québec, le professeur Norman Clermont, connu pour sa grande curiosité et son talent de communicateur hors pair, inaugurerait le premier Colloque du Département d'Anthropologie à l'Université de Montréal. De 1995 à 1998, cette personnalité pionnière, dont le travail avait déjà marqué le monde académique et permis l'émergence d'une première génération d'archéologues québécois, organisa ainsi la réunion des quatre sous-disciplines de l'anthropologie autour d'un objectif simple: "créer ici, une situation de séminaire multi-sous-disciplinaire favorisant la rencontre des points de vue sur des thèmes communs". Suivant la trame de fond offerte par le département d'anthropologie de l'Université de Montréal, seul département francophone d'Amérique du Nord à adopter une formation boasienne, Norman Clermont invita tous les chercheurs, qu'ils soient ethnologues, ethnolinguistes, archéologues ou encore anthropobiologistes, à réfléchir ensemble à une approche transversale de l'économie (1995), du contact (1996), de l'écologie (1997) et de l'histoire (1998).

Bien qu'il fût interrompu après quatre années consécutives de rencontres intellectuelles riches, cet événement annuel fut l'initiative marquante qui inspira la création du premier Colloque Annuel du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal (CADA). C'est, portés par l'envie de proposer un moment de réflexion et de partage fidèle à l'esprit "multi-sous-disciplinaire" insufflé par les colloques de Norman Clermont, que quelques étudiants des cycles supérieurs issus des quatre

sous-disciplines se sont donc rencontrés en mai 2017 pour entreprendre la création du CADA. Fabien Maillet-Paulin, Pauline Claude, Gabrielle Tanguay et Julien Porquet furent les instigateurs de ce projet, rejoints ensuite par une cohorte d'étudiants bénévoles parmi lesquels Anick Desjardins, Javier Domingo, Amal Haroun, Priscillia Laplante, Thomas Lecomte Sabrina Lessard, Élise Papineau, Geneviève Pothier-Bouchard, Camille Thomas et Jacynthe Vigeant. Quelques membres du corps professoral, comme Pierre Minn et Christian Gates St-Pierre, supervisèrent également le projet en dispensant de précieux conseils.

Un thème fut alors retenu: la violence. Un thème qui était à la fois d'actualité et classique dans l'étude de l'humain puisque la violence traverse le temps, les cultures et les classes sociales pour prendre différentes formes. Qu'elle soit physique, sexuelle ou verbale, mais également symbolique, politique ou étatique, la violence, omniprésente au quotidien, offrait la particularité de pouvoir être étudiée à travers le prisme de chacune des quatre sous-disciplines anthropologiques.

Après presque un an de préparation, le CADA eut lieu le 26 et le 27 mars 2018. Avec vingt-et-un présentateurs, dont deux conférenciers, les sujets abordés furent très hétéroclites et permirent d'entrevoir le large spectre à travers lequel se décline la violence. Parmi l'ensemble des participants qui ont présenté leurs travaux de recherche lors du CADA, douze ont contribué à l'écriture de ce recueil. Si les quatre sous-disciplines de l'anthropologie étaient donc bel et bien réunies lors des deux jours du colloque, seuls des textes en ethnologie et ethnolinguistique ont pu être réunis pour composer le présent ouvrage.

Bien que l'initiative d'écrire ce recueil de textes ait été motivée en premier lieu par l'envie d'archiver les propos échangés lors du CADA, nos ambitions ont rapidement évolué pour aboutir à

la constitution d'un recueil de textes à part entière qui soit d'une grande qualité scientifique. À travers les sujets hétéroclites qui la composent et qui font tout son intérêt, cette proposition ne fait pas le tour exhaustif de la question de la violence, mais elle essaye d'en refléter la réalité. Protéiforme, la violence nous amène ainsi à multiplier les angles d'approche, à observer la variété des lieux où elle s'épanouit, insidieusement ou non, et à questionner la diversité des supports sur lesquels elle se manifeste.



Dans son texte, précédemment publié dans le no 1/2019 de la RICPTS, Maria Mourani aborde la question du devenir-jihadiste chez les jeunes occidentaux à partir de l'approche rhizomique de Deleuze et Guattari (1980) – qui revient à penser l'humain comme un devenir – et de la méthodologie du récit de vie. Intégrant la coprésence d'internet, elle analyse la germination du devenir-jihadiste chez les jeunes Canadiens, Belges et Français. Elle cherche ainsi à comprendre l'émergence du moment où les individus perçoivent les choses autrement et les événements qui y participent.

Pour sa part Auréliane Bélliard s'intéresse aux violences symboliques et aux problématiques liées à la victimisation des femmes musulmanes. En vue d'un terrain de recherche genré à Lombok (Indonésie), elle s'appuie sur les travaux de Lila Abu-Lughod et Saba Mahmood pour relativiser l'ethnocentrisme lié à cette victimisation. Se demandant (d'un point de vue rhétorique bien entendu) si les femmes musulmanes sont victimes de leur religion, si l'Islam est la cause de leur plus grand malheur, elle interroge les représentations populaires des femmes musulmanes en Occident. Elle montre ainsi que la littérature ethnographique dépeint un portrait bien plus complexe et nuancé de ces femmes, un portrait où les pratiques

corporelles islamiques peuvent témoigner d'une véritable capacité d'agir.

À sa suite, Edgar Blanchet développe une réflexion sur la décolonisation de la santé mentale dans le cadre des services dispensés dans les milieux autochtones "éloignés" du moyen et du grand Nord-du-Québec. Il interroge ainsi l'écart interculturel et l'adaptation des services de santé mentale, un espace de rencontre et d'intersubjectivité souvent encadré par des normes occidentales bien définies. S'inspirant des travaux de Devereux et de Fanon, réactualisés par des critiques postcoloniales et décoloniales en ethnopsychiatrie et en psychologie, il aborde les implications idéologiques de l'approche occidentale de la santé mentale. Ce faisant, il souligne les contradictions étiologiques, la hiérarchisation des savoirs et la violence épistémique qui sont inhérentes à cette approche.

En ethnolinguistique, Javier Domingo parle quant à lui de son expérience dans le sud de la Patagonie avec Dora Manchado, alors la dernière locutrice du Aonekko'A'ien. Il soulève ici les paradoxes et la dimension coercitive pouvant émerger des techniques d'élicitation et de documentation linguistique. En dévoilant avec sensibilité le quotidien qu'il a partagé avec cette dernière locutrice, réifiée par nombre de chercheurs en quête du Aonekko'A'ien, il nous guide vers une réflexion épistémologique relativisant la prétendue « neutralité » du travail de terrain.

David Jean Simon a, quant à lui, abordé la question de la violence vécue par les adolescentes haïtiennes enceintes. Il présente les lourdes conséquences sociales de la maternité précoce en Haïti, perçu comme un acte déviant, ainsi que les différentes formes de violence dont sont sujettes les jeunes filles. S'appuyant sur plusieurs entretiens semi-dirigés avec elle, mais aussi avec leurs proches et le personnel travaillant dans les institutions de prise en charge des adolescentes violentées, il analyse le vécu de ces grossesses précoces. Considérées comme

des personnes déviantes, les mères sont alors la cible du déploiement des violences verbales et de la stigmatisation.

Toujours en Haïti, Olivier Djems propose d'explorer le thème de la violence dans l'un de ses aspects les plus concrets : les violences armées entre bandes rivales. Abordant la question de la fragmentation du territoire de Port-au-Prince en différentes zones selon leur degré de dangerosité, il expose la réalité de certains quartiers marginalisés et classifiés comme « zones rouges ». S'il questionne les motivations des groupes armés qui, loin du contrôle de l'état, s'affrontent quotidiennement, l'auteur analyse également les stratégies mises en œuvre par les différents acteurs sur place pour rétablir la paix et diminuer l'insécurité des habitants de ces quartiers.

De son côté, Léa Vignalou se concentre sur la violence sociale et la cooptation au Guatemala. Elle y aborde plus particulièrement les difficultés que rencontrent les populations autochtones dans l'expression et l'acceptation par le gouvernement guatémaltèque de leurs revendications culturelles, territoriales ou encore juridiques. Elle expose ainsi la dynamique de criminalisation de la contestation sociale de ces populations et le pouvoir coercitif des institutions gouvernementales, mais aussi des institutions traditionnelles qui peuvent s'y associer de façon pernicieuse.

Dans son texte, Xavier Robillard-Martel analyse l'expérience des Coréens japonais à travers le concept de violence coloniale de Frantz Fanon. Il explore le racisme dont sont victimes les Coréens japonais en reprenant les trois dimensions qu'Achille Mbembe reconnaît dans le concept de violence coloniale : soit la violence instauratrice, empirique et phénoménale. En retraçant l'histoire des migrants d'origine coréenne au Japon, il montre finalement que l'oppression coloniale s'est reproduite jusqu'à aujourd'hui dans la société japonaise sous la forme du racisme envers les Coréens japonais.

Pour sa part, Servane Roupnel nous présente la double relation du soldat face à la violence : alliée dans l'exercice des fonctions, elle peut devenir la cause et la conséquence de traumatismes. L'auteure interroge la transformation de la violence chez les soldats lors de blessures psychiques telles que le syndrome de stress post-traumatique (SSPT) et explore l'idée de faiblesse associée à ce type de maladie. La place accordée aux individus souffrant de SSPT, de plus en plus présents sur la scène publique de nos sociétés, nous renvoie ainsi aux aspects éthiques, sociaux, politiques ou encore juridiques inhérents à la question de la violence au sein des forces armées.

À sa suite, Daniel Ruiz-Serna interroge la place du territoire comme victime dans le contexte des ravages causés par les conflits armés en Colombie. En décrivant les relations ontologiques que les populations des communautés autochtones et afro-colombiennes entretiennent avec leurs territoires et les êtres vivants non-humains (animaux et esprits) qui les peuplent, l'auteur évalue les conséquences de la guerre sur la vision du monde de ces populations, mais aussi le danger porté sur l'existence même d'autres mondes. Face à l'anthropocentrisme des droits humains, l'auteur défend la pertinence de la « Loi des Victimes pour les peuples autochtones » qui reconnaît le territoire comme victime et qui témoigne d'une avancée majeure en termes d'entente cosmopolitique et de réparation potentielle.

À partir d'une approche d'ethnographie comparée, Frédéric Saumade analyse deux formes de jeux d'arènes, à savoir la corrida espagnole et le rodéo américain. Au-delà des jugements moraux que l'on peut porter sur la violence que ces spectacles taurins mettent en scène, la corrida et le *bull riding* sont ici observés comme des manifestations révélant certaines des questions qui taraudent les sociétés contemporaines, notamment en ce qui concerne les relations entre humains et non-humains et les catégories du genre.

Enfin, Luke Fleming et Thomas Lecomte clôturent cet ouvrage avec un texte d'ethnolinguistique portant sur le discours de haine au temps de Donald Trump. Dans cette perspective, la culture sémiotique autour de la politique de l'identité (incluant aussi bien des projets comme ceux du multiculturalisme ou des nationalismes blancs) est abordée comme une construction se développant autour de deux pôles. Il y a d'une part, la volonté juridique de classer les discours haineux et de purger toutes paroles de haine potentielles et, d'autre part, des pratiques comme le *trolling* qui remobilisent des signes et des objets quotidiens pour en faire des éléments constitutifs du discours de haine. Toutefois, si le rôle de censeur était autrefois l'apanage du gouvernement, l'arrivée de Trump a renversé cet ordre puisque des pratiques comme le *trolling* sont désormais au cœur de l'exercice du pouvoir.

Regards croisés sur la violence

LE DEVENIR-JIHADISTE DES OCCIDENTAUX À L'ÈRE
D'INTERNET : ÉVÉNEMENTS, AFFECTS ET SENS

Maria Mourani

Texte précédemment publié dans le no 1/2019 de la RICPTS

Depuis 2012, le départ de jeunes Européens et Nord-Américains, attirés par les conflits en Syrie et en Irak, est devenu une source de préoccupation. Si le cyberspace est régulièrement mis à l'index comme un lieu de propagande, de recrutement, de prosélytisme, d'opérationnalisation d'attaques terroristes et de financement, nous en savons peu sur ce qui affecte l'acteur par ce médium, voire, comment il s'y transforme. Loin de constituer le seul élément de notre étude, dont l'objectif premier est de comprendre le devenir-jihadiste, le Web traverse les récits de ces jeunes jihadistes occidentaux.

Afin de couvrir un large spectre des transformations et mieux comprendre ce qui affecte ces jeunes, nous sommes allés à leur rencontre et avons interviewé - au Canada, en France et en Belgique - des jihadistes, des ex-jihadistes, des aspirants, des sympathisants ainsi que des parents confrontés à cette problématique. Notre échantillon est composé d'hommes et de femmes de toutes les classes sociales, de 15 ans et plus. Des convertis comme des *born again* impliqués de proche ou de loin dans les conflits survenus en Afghanistan, Bosnie, Somalie, Syrie et Irak.

À partir de leurs récits de vie, nous avons analysé les processus de singularisation traçant, ou pas, une ligne de fuite jihadiste. Il s'agit donc de voir en quoi l'approche rhizomique peut offrir un angle d'analyse différent en pensant l'Humain comme *devenir* et non *être* ainsi que de comprendre le social non pas comme

explicatif mais *en train de se faire*. Penser le monde social non pas comme *existant* ontologiquement fixe et stable, mais plutôt *émergeant* continuellement (Deleuze et Guattari, 1980 ; Ingold, 2013 ; Latour, 2006). Alors, qu'est-ce que *devenir* ? Un processus de désir selon Deleuze et Guattari (1980). Une force subversive qui conduit à des transformations radicales. *Devenir* implique donc changer, ne plus sentir ni se comporter de la même manière, ne plus faire les mêmes évaluations sur les éléments habituels de notre existence. Un changement qui s'inscrit dans un mouvement fluide où les différents agencements-vie, tels que la famille, les pairs, le milieu professionnel, l'école, la religion, le politique, etc., et, sans aucun doute l'Internet, agissent et interagissent en intensité et en vitesse (Beaulé, 2014 ; Mozère, 2005 ; Zourabichvili, 1997).

La transformation n'est alors en rien inéluctable, tel un destin écrit, *maktoub*, un chemin linéaire conduisant inévitablement à l'engagement jihadiste ou à l'acte terroriste. Au contraire, elle peut prendre des directions et des formes diverses. En effet, l'acteur peut toujours envisager une autre possibilité, un *devenir-autre* ou encore tracer une ligne intermédiaire¹. Quels sont les éléments impliqués, en intensité et en fluidité, dans la métamorphose jihadiste ? Qu'est-ce qui influence les changements de direction, autrement dit, la reterritorialisation² ? Comment se font les agencements ? Nous ne répondrons pas à toutes ces questions dans cet article, puisque l'analyse des données est toujours en cours. Nous élaborerons, toutefois, sur

¹ Les lignes intermédiaires sont des lignes à segmentarité souple et relèvent de l'ordre moléculaire, soit celui de la multiplicité et de la déterritorialisation (Deleuze et Guattari, 1980).

² La reterritorialisation consiste à revenir sur les lignes à segmentarité dure, aussi appelées molaires. Elles fonctionnent en dichotomie et tracent des territoires (ex : Homme/Femme ; Adulte/Enfant, etc.). Elles font référence au talon dominant (Deleuze et Guattari, 1980).

certains éléments émergents des processus de singularisation transformative.

Vulnérabilité, rencontre et imprégnation

La vulnérabilité est un état découlant habituellement d'événements marquants, traumatiques ou relève d'un désordre psychologique ou psychiatrique. Dans le cas de l'événement, il peut être la source de souffrance, de tristesse et souvent de colère, voire de haine. Qu'il soit d'ordre familial, socio-politique, religieux, etc., certains sont plus marquants que d'autres. En effet, les événements, touchant l'intégrité physique, psychique et affective de l'acteur ou encore ceux contribuant à une perte de confiance envers le système étatique et social (perte d'un emploi, racisme, discrimination, etc.) ou familial (absence du père, inceste, violence, etc.), sont susceptibles d'affecter l'individu et faire germer en lui un mal être, un sentiment d'injustice, de rejet et un besoin d'autre chose.

La vulnérabilité, quel qu'elle soit, crée un état où l'acteur devient plus sensible, plus alerte à envisager un *devenir-autre*. Encore là, cela ne signifie nullement que ce *devenir-autre* serait jihadiste. Reste que la vulnérabilité n'est pas, en soi, une panacée. Vient alors la rencontre impensable, avec un dehors autre que soi (humain ou non-humain), qui, par la perception d'un détail in-signifiant ou a-signifiant, imprègne l'acteur et le force à penser et à ressentir autrement. Les données les plus familières de sa vie changent de sens. Si la vue des charniers de Sarajevo fut déterminante dans l'engagement jihadiste de Sasha en Bosnie, ce fut davantage l'agression de sa mère, par un inconnu sur la question du port du foulard, qui chavira Ivan au point de le conduire à envisager de rejoindre *Daechi*³.

³ Daech (*Dawlat islamiya fi 'Iraq wa sham*) appelé aussi État Islamique.

Les rencontres ne sont pas toutes déterminantes et celles, qui le sont, s'inscrivent dans l'agencement de formes et de matières en mouvement constant, passant par des moments d'intensité, de repos, menant à de nouveaux agencements et créant des déterritorialisations⁴ et des reterritorialisations. Qu'est-ce qui fait qu'à la vue des charniers de Sarajevo, Sasha ait été imprégné ? Qu'en est-il d'Ivan ? Sasha raconte avoir été ramené à sa propre situation et s'est senti envahi par une colère incontrôlable, dévorante. « Ils sont morts parce qu'ils étaient musulmans. C'est comme moi... toute mon enfance, les autres enfants se moquaient de moi parce que je n'avais pas de père. Ce n'est pas ma faute, mais on se moquait de moi. Eux, ils sont nés musulmans et c'est pour cela qu'ils sont morts ! » Cette identification à la souffrance des victimes de Sarajevo amplifiait une colère déjà bien présente chez Sasha qui ne se voyait plus rester inactif. Quant à Ivan, il raconte qu'à la vue de l'agression de sa mère et de l'inaction de son père, il avait été envahi de colère et d'impuissance. « C'est un colonisé ! Il ne défend même pas sa famille. *Daech* au moins nous redonne l'honneur ! Ils sont puissants ! Tout le monde a peur d'eux ! »

Au-delà des parcours, forts différents, l'engagement jihadiste de ces deux jeunes s'inscrit dans une déterritorialisation qui leur permet d'échapper à une aliénation, mais aussi de quitter une *vie plate* sans intensité ni saveur. En effet, n'ayant ni fin ni début, le *devenir* consiste en ce milieu où le désir, cette puissance de vie, au contact d'une chose, autre que nous, affecte l'acteur à un tel point qu'il peut agir ou pas, ou tout au moins voir les possibilités, la ligne de fuite, ici, jihadiste, et s'y engager. Aussi choquant que cela puisse nous paraître, l'engagement jihadiste devient, pour ces jeunes, la vie dans ce qu'elle a de plus créatrice, une ligne de

⁴ La déterritorialisation revient à échapper à une aliénation, à quitter une habitude. Elle s'accompagne toujours d'une reterritorialisation, puisque la conscience tend à retrouver son territoire, mais sous de nouvelles modalités jusqu'à la prochaine déterritorialisation (Deleuze et Guattari, 1980).

fuite qui peut être fortuite ou sans issue et menée vers l'indéterminé, voire l'imprévisible. Pour Ivan, devenir membre de la grande famille virtuelle de *Daech* répondait à ses besoins d'amitié, d'appartenance, de puissance, de vengeance, d'aventure, etc., tout en lui procurant une énergie vitale. « Avant, c'était l'ennui. J'avais l'impression d'être mort à l'intérieur. Avec eux, je me sentais vivant. Maintenant, je sais bien qu'avec eux... c'était la mort qui m'attendait, mais parfois je pense encore aux bons moments. » L'ennui revient souvent dans les récits et traduit ce sentiment de mort intérieure qui nourrit pour certains une colère sous-jacente et pour d'autres, un affect dépressif.

L'avatar-jihadiste

Le Web et le Dark Web sont, à l'évidence, des espaces investis par les groupes jihadistes de tout acabit. La *jihadosphère* propose aux *seekers* un grand récit épique et imaginaire, celui d'appartenir à une communauté d'élus ; des héros investis d'une mission, celle de mener un combat pour l'avènement de l'Armageddon. *The call of duty*. Ce combat est enrobé d'un habillage moderne, *cool*, où se combine une fraternité des membres, une vie, soi-disant, facile, de sexe et de puissance, loin de l'ennui et carburant à l'adrénaline où la violence est banalisée, voire normalisée (Ben Brahim, 2016 ; Desbois et Costel, 2016 ; Thomson, 2016). Le jihad virtuel se fait à coup d'images, de vidéos et de publications par l'exhibitionnisme d'une violence extrême et à sa mise en scène. Les exécutions d'otages, les décapitations, les viols, la vente des femmes comme esclaves sexuelles, les égorgements, les crucifixions, les démembrements de corps, etc., ont pour objectif de faire peur et contribuer à une désensibilisation à la violence (Luizard, 2015 ; Migaux, 2015). Toutefois, la disponibilité de contenus jihadistes ne signifie pas que les acteurs en ont accès et si cela est le cas, qu'ils vont forcément y adhérer.

Internet, cet espace global et infini, est, sans aucun doute, un lieu de rencontre. Soit-elle virtuelle, la cyber-rencontre est ressentie bien réelle par l'acteur. Cette clé ouvre la porte d'un espace virtuel sans limites. Les cyber-recruteurs peuvent alors entrer dans des espaces intimes et avoir un potentiel de contacts beaucoup plus élevé que dans le monde réel, en termes de nombre et de fréquence. Ils s'introduisent dans l'intimité, voire dans les chambres à coucher, de leurs futures recrues et ont ainsi accès à des personnes aux profils variés. Ils n'ont plus aucune restriction territoriale, de classe ou de genre. Ils sont présents sur les sites, qu'ils savent, investis par des jeunes. Elena ne s'attendait pas à entrer en contact avec un jihadiste lorsqu'elle est allée *surfer* sur un site de rencontre. Quant à Allan, il entre en contact avec son recruteur sur un site de musique. Les réseaux sociaux sont des lieux de contacts privilégiés des jihadistes. Ils revêtent leurs avatars s'assurant ainsi l'anonymat et une image grandiose d'eux-mêmes.

Si Internet facilite les contacts, ceux-ci n'aboutissent pas tous à la rencontre impensable. Cependant, de celle qui le sera, émergera un idéal (un père-idéal, un amour-idéal, une famille-idéale, une cause-idéale, un pair-idéal, un groupe-idéal, une vie-idéal, etc.) et une relation idéalisée qui viendra combler les multiples déceptions ainsi que le vide intérieur résultant d'un quotidien plutôt banal ou truffé d'embûches. Cet idéal se substituera à la famille, aux amis, au cercle social habituel de l'acteur qui sera de moins en moins compris dans sa nouvelle idylle. On ne peut empêcher un cœur d'aimer !

Au premier contact, les recruteurs n'abordent pas la question du jihad avec leurs cibles. Ils cherchent plutôt à mieux les comprendre. Ils s'attèlent, d'abord, à créer un lien de confiance. Ils leur font croire qu'ils ont à cœur leurs préoccupations et leurs intérêts. De discussions anodines, ils s'intéresseront à la vie privée de leurs cibles afin d'en identifier les failles, les

vulnérabilités. Ils finiront par entretenir une relation de dépendance affective avec leurs cibles. La propagande ne sera introduite qu'après la construction de cette relation et l'établissement d'un lien de confiance. Nous avons rencontré des jeunes pour qui la propagande a été introduite après plusieurs mois de discussion et d'autres, cela s'est fait plus rapidement. Quel effet, donc, de la coprésence de la propagande dans la transformation ?

Une des techniques d'hameçonnage consiste en l'agencement des éléments de vulnérabilité à la propagande afin qu'elle ait un ancrage dans le vécu de l'acteur. Ce qui facilite son appropriation et son intériorisation. Plus l'acteur est jeune, plus le discours s'intègre facilement dans son schème de pensée. Plus l'acteur chérit sa relation, plus son esprit critique est mis en veille. La peur de l'abandon et de la perte de cet idéal incite l'acteur à devenir plus perméable au discours propagandiste. L'intérêt à la propagande ne découle donc pas du contenu, en tant que tel, mais du bien-être engendré par le lien affectif entre l'avatar-jihadiste et la cible. Pour que le discours propagandiste fasse sens et imprègne, il doit répondre à une douleur, un besoin, un rêve, une tristesse, etc., et être transmis par quelqu'un de confiance idéalisé.

L'introduction de la propagande peut avoir deux effets : attractif ou répulsif. Après plusieurs mois de discussion avec son recruteur, Hassan préféra couper le lien après avoir reçu des vidéos ayant un contenu haineux. « Quand j'ai vu les vidéos... j'ai tout de suite compris que quelque chose n'allait pas. Je lui ai dit que cela ne m'intéressait pas. Alors, il a tout coupé. Six mois de discussions et de partages... Et lui, il m'abandonne, comme mes amis. J'étais triste parce que je croyais que nous étions des amis. J'aimais notre amitié ! Mais, moi, j'avais pas la haine ! » Ce fut le point de rupture. Dans certains cas, c'est, une autre rencontre fortuite ou un mouvement de validation auprès d'un Autre

significatif (parent, pair, etc.), qui déclenche et sème le doute chez l'acteur quant à son engagement jihadiste. Cette possibilité, tel un battement de cils, ne s'annonce pas en grand fracas. Or, elle peut être le point de départ d'une reterritorialisation.

Cependant, lorsque le jeune est habité par la haine, il risque de mettre de côté ses propres croyances religieuses, ses valeurs, son empathie, son jugement et son esprit critique. L'intensité de la joie de la haine, même si elle ne satisfait jamais totalement, deviendra le carburant lui permettant de surfer sur la ligne de fuite jihadiste. Ce qui ne signifie pas qu'il passera à l'acte terroriste. Plus l'acteur est exposé jeune à la violence extrême, plus l'impact est grand. Il va la rationaliser et l'intérioriser plus rapidement, comme une normalité, voire une nécessité pour avoir du plaisir et de l'excitation. Ivan consommait, de 12 h à 14h, de vidéos et d'images de violence jihadiste par jour. Les discours haineux nourrissaient sa colère et lui procuraient cette joie de la haine. Il prenait sa revanche envers l'Occident, envers ce père colonisé. Elena consommait de l'ecstasy afin de rester éveillée et visionner des vidéos jihadistes. Ce *porrijihad* a un effet amplificateur de la haine. Ivan et Elena en venaient à ne plus trop comprendre pourquoi ils étaient si haineux. Ils en retiraient, toutefois, du plaisir ainsi qu'un sentiment de puissance ; l'adrénaline coulait dans leurs veines. Ils se sentaient vivants. Précisons que ce cocktail explosif haine/propagande/amour n'aboutit pas forcément à un passage à l'acte terroriste, parce qu'il suffit d'une autre rencontre, d'un arrêt d'agir ou d'une contradiction profonde pour que l'acteur voit une autre ligne.

Conclusion

La transformation ouvre à un monde de possibilités. Le devenir-jihadiste est un processus de singularisation dont l'issue et la germination sont imprévisibles. Qu'elle soit humaine ou non-humaine (image, son, animal, paysage, etc.), dans le réel ou l'espace virtuel, la rencontre impensable est le fruit du hasard.

Un moment signifiant qui affecte l'acteur, à tel point, que tous les éléments coutumiers de sa vie changent de sens. Cependant, une nouvelle rencontre ou un nouvel événement... et, la métamorphose prend une autre forme. *Devenir* « ... c'est, à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules, entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus proches de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient⁵. »

Références

Beaulé, S. 2014. « Le corps en devenir et la machine de guerre : Bérard, Chen, Darrieussecq et Dufour ». *Recherches féministes* 27 (1): 129-144.

Ben Brahim, A. 2016. *L'emprise. Enquête au cœur de la djihadosphère*. Paris, France : Lemieux éditeur.

Deleuze, G. et Guattari, F. 1980. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris, France : Minuit.

Desbois, P. et Nastasie, C. 2016. *La fabrique des terroristes. Dans les secrets de Daech*. Paris, France: Fayard.

Ingold, T. et Palsson, G. 2013. *Biosocial becomings. Integrating social and biological anthropology*. Cambridge, Royaume Uni : Cambridge University Press.

Latour, B. 2006. *Changer de société. Refaire de la sociologie*. Paris, France : La Découverte.

Luizard, Pierre-Jean. 2015. *Le piège de Daech. L'État islamique ou le retour de l'histoire*. Paris, France : La Découverte.

Migaux, P. 2015b. « Les menaces. Montée en puissance et fragmentation des menaces jihadistes ». Dans Bénichou, D.,

⁵ Deleuze et Guattari, 1980, p. 334.

Khosrokhavar, F. et Migaux, P. *Le jihadisme. Le comprendre pour mieux le combattre*. 17-262. Paris, France : Plon.

Mozère, L. 2005. « Devenir-femme chez Deleuze et Guattari. Quelques éléments de présentation ». *Cahiers du Genre* 1 (38): 43-62.

Thomson, D. 2016. *Les revenants. Ils étaient partis faire le jihad, ils sont de retour en France*. Paris, France : Seuil.

Zourabichvili, F. 1997. « Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze ? » Conférence prononcée à Horlieu (Lyon). horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf (consulté le 30 mai 2018).

REGARDS ANTHROPOLOGIQUES SUR LA VICTIMISATION
DES FEMMES MUSULMANES

Auréliane Belliard

Avant de me lancer dans le vif du sujet, j'aimerais expliquer brièvement de quelle manière j'en suis venue à me pencher sur la question de la victimisation des femmes musulmanes. Au moment d'écrire ces lignes, je planifie mon terrain de maîtrise qui aura lieu auprès de la communauté *sasak* de Lombok en Indonésie.

Dans le cadre de ma recherche, je m'intéresse à la place qu'occupent les femmes dans l'industrie touristique de Lombok, petite île située à l'est de Bali en Indonésie. Dans les dernières années, cette île a connu un important développement touristique. Alors qu'il y a moins de quarante ans, la majorité des travailleurs œuvraient dans les champs de tabac ou les rizières, ils sont aujourd'hui de plus en plus nombreux à occuper des emplois dans les restaurants, les hôtels et les auberges (Bennett 2008; Saufi, Reid et Patiar 2017). Pour plusieurs *Sasak*, ces nouveaux emplois représentent une opportunité financière importante puisqu'ils sont beaucoup plus payants que les emplois agricoles.

Toutefois, cette opportunité ne se traduit pas de la même manière pour les hommes et pour les femmes. En fait, ces dernières sont beaucoup moins nombreuses à y travailler, et ce malgré l'équité salariale assurée par les employeurs (Bennet 2008). En fait, tout semble indiquer que si les femmes travaillent moins que les hommes, c'est en raison d'une pression sociale quant à leur rôle genré. Ravivé par le Renouveau islamique qui a récemment marqué l'Indonésie, ce rôle positionne les femmes

dans l'espace domestique en tant que responsables du foyer familial (Bennett 2008 ; Wieringa 2015 : 34-35). Non seulement un emploi à l'extérieur de la maison nuit au soin de l'unité familiale, mais la proximité avec les vices des touristes (sexe, alcool) questionne également leur pureté et leur piété. Conséquemment, les femmes qui travaillent en tourisme sont touchées par un stigma social particulier (Brenner, 2011; Bennet 2008). Ainsi, les travaux de Bennett (2008) mettent en exergue les efforts qu'elles doivent investir pour contrebalancer l'immoralité supposée de leur travail et préserver leur bonne réputation. Ces efforts reposent en bonne partie sur leurs performances domestiques, mais aussi sur leurs pratiques religieuses comme la prière ou le port du voile. Bref, comprendre la réalité des femmes *sasak* implique de comprendre l'arrimage particulier qui existe entre leurs ambitions personnelles et leur modèle féminin, lequel est fortement islamisé.

Or, en choisissant de m'intéresser à la réalité de femmes musulmanes, j'ai vite eu l'impression de me frotter à un sujet délicat et chargé. Au Québec, les discussions sur le voile, qui ont meublé les débats autour de la Charte des valeurs québécoises, ont alimenté une division politique autour de son acceptation. De ce débat ont proliféré plusieurs stéréotypes concernant les femmes musulmanes, dont celui fort tenace de leur inconditionnelle oppression religieuse. Ne voulant ni minimiser les difficultés vécues par les femmes musulmanes, ni leur nier toute capacité d'agir, j'ai ressenti le besoin de démystifier le mécanisme à l'origine de leur victimisation.

Ce que je propose dans ce court essai, c'est de décortiquer cette victimisation à l'aide de travaux menés par deux anthropologues très influentes sur la question. J'entamerai l'analyse avec les réflexions de Lila Abu-Lughod. En empruntant sa démarche, je dresserai le portrait des femmes musulmanes tel qu'il est

actualisé dans l'imaginaire populaire occidental, pour ensuite le déconstruire. Je me pencherai ensuite sur la question de la capacité d'agir (*agency*) que j'approfondirai grâce aux travaux de Saba Mahmood. Enfin, je soulignerai les contributions de ces deux anthropologues, contributions que devrait considérer quiconque entend faire un terrain ethnographique auprès de femmes musulmanes.

Déconstruire le stéréotype de la femme musulmane victime

Pour commencer, j'aimerais présenter brièvement l'anthropologue américaine Lila Abu-Lughod. Elle est présentement professeure à l'Université de Columbia dans l'état de New York. Sa connaissance des contextes musulmans lui vient d'abord de son expérience personnelle. Née de parents palestiniens, elle a mené une partie de ses études au Liban avant de s'installer aux États-Unis. Au cours de sa carrière, elle s'est intéressée à l'Égypte et au Pakistan de sorte qu'elle aborde des réalités de femmes musulmanes depuis plus de 20 ans.

Personnellement, je me suis concentrée sur son livre *Do muslim women need saving?* qui a été publié en 2013. En se basant sur les données ethnographiques qu'elle a collectées dans le cadre de plusieurs terrains en Égypte, elle critique la manière dont sont représentées les femmes musulmanes en Occident.

Pour ce faire, Abu-Lughod propose d'explorer la littérature populaire. Elle constate que les romans qui mettent en scène des femmes musulmanes sont très populaires en Occident. Ces livres constituent une nouvelle sorte de docu-fiction sensationnaliste (qu'Abu-Lughod appelle *pulp non-fiction*) qui respecte une logique particulière et présente plusieurs régularités. D'abord, l'anthropologue y souligne une obsession pour la violence, qu'elle soit physique ou sexuelle. Plusieurs scènes d'une extrême brutalité sont au cœur des récits. On y trouve également un schéma narratif qu'on pourrait qualifier de monolithique : les

récits tournent tous autour d'une quête d'émancipation où les protagonistes sont des femmes opprimées et des activistes auxquelles on oppose la culture, la religion et le patriarcat. Le plus souvent, on y présente l'histoire d'une femme héroïne/victime qui, pour se libérer de la violence, quitte son pays et sa culture afin de se réfugier dans la sécularité des pays occidentaux.

Une autre caractéristique de cette *pulp non-fiction* est son engagement dans la lutte pour les droits des femmes. Cet aspect est très clair, notamment dans cette citation très populaire du livre *Half the Sky*, tirée de sa quatrième de couverture:

« Au 19^e siècle, l'enjeu moral était l'esclavage. Au 20^e siècle, c'était la guerre contre le totalitarisme. Nous croyons que l'enjeu de notre siècle est la guerre pour l'égalité des sexes autour du monde » (Kristof, 2010)

Dans cette optique, la meilleure façon d'atteindre l'équité et de réduire les oppressions et les violences envers les femmes est de militer pour la reconnaissance de leurs droits.

C'est également dans ce sens qu'on interpelle le lectorat afin qu'il prenne part activement à cette lutte. Pour illustrer ce genre d'appel, Abu-Lughod fait référence à un extrait de la lettre personnelle de Sultana (héroïne/victime) dans le livre *Desert Royal* de Jean P. Sasson. Cette lettre se tient à la toute première page du livre.

« J'espère que vous ne vous lasserez pas d'entendre nos histoires tragiques puisque, malgré nos maigres gains de liberté ici et là, nous aurons besoin de votre attention et de votre support dans les années à venir. Sans interventions médiatiques et politiques venant de l'extérieur, la plupart de nos hommes seraient des plus heureux à revenir à un temps sombre pour les femmes vivant en Arabie Saoudite. Il est triste mais vrai que seulement lorsqu'ils y seront forcés, nos hommes permettront à la lumière d'entrer dans nos vies » (Sasson 2000)

Devant cette image unifiée des femmes musulmanes, Lila Abu-Lughod s'indigne sur le manque de nuance. Pour faire ressortir les incohérences, elle confronte cette représentation avec la réalité ethnographique. D'abord, elle dénonce le recours aux concepts simplistes et englobants que sont l'*Islamland* et « la femme musulmane ». Ces concepts donnent l'impression que toutes les femmes musulmanes de tous les pays musulmans partagent la même réalité, en l'occurrence la même oppression. En réalité, les situations des individus, des régions, des pays ou même des classes sociales diffèrent. Les traditions religieuses signifient différentes choses pour différentes personnes, qu'elles soient hommes ou femmes. Ainsi, il ne peut exister d'*Islamland* ou encore de « femme musulmane » puisque ces concepts nient une réalité qui est nécessairement multiple.

Deuxièmement, cette littérature populaire explique les violences vécues par les femmes musulmanes par des traditions culturelles. Le crime d'honneur est d'ailleurs le parfait exemple de cette adéquation où un meurtre est expliqué par des pratiques culturelles qui seraient restées figées au temps d'une époque barbare. Or, Lila Abu-Lughod souligne que ce qui apparaît le plus souvent comme une tradition est en fait la manifestation d'une oppression nouvelle et brutale qui est causée par une économie criminelle, un manque criant de sécurité et l'érosion des liens de solidarité et de confiance qui ont été usés à la limite par la guerre, l'instabilité et la pauvreté. L'idée n'est pas de nier les violences, mais de remettre en question leur explication par des traits culturels. En plus d'être simpliste, une telle explication a pour effet de stigmatiser la culture en lui faisant porter le blâme pour des symptômes qui découlent davantage de la dégradation des structures économiques et politiques.

Mais au-delà de l'inexactitude du portrait des femmes musulmanes, l'anthropologue souligne l'importance de s'intéresser aux répercussions qu'alimente leur victimisation.

D'abord, Abu-Lughod déplore l'insuffisance d'une solution axée sur les droits de la personne qui est proposée par ces discours de victimisation. En se référant aux récits de vie de plusieurs femmes musulmanes qu'elle a connues lors de son terrain, elle soutient qu'aucune approche légale ne peut rendre justice à la complexité de la vie et des souffrances des femmes. Elle insiste sur le fait qu'il existe toujours une part d'incommensurabilité entre la réalité quotidienne et l'imaginaire social des droits individuels. Bref, une approche légale, qu'elle soit séculière ou promue par des mouvements féministes islamiques, restera toujours insuffisante face à la singularité des problèmes vécus par les femmes.

En mobilisant la pitié de son lectorat, ce type de littérature l'implore d'agir contre les injustices qui pèsent contre les femmes musulmanes en s'impliquant dans la lutte pour la promotion de leurs droits. Au final, cette représentation est un symbole puissant qui est réinvesti dans des discours visant à justifier des politiques impérialistes et des interventions militaires en *Islamland*. Cela est flagrant aux États-Unis, où la mission de sauvetage des femmes musulmanes a permis de justifier les interventions militaires en Afghanistan, puis en Irak. Or, loin d'améliorer la condition des femmes dans ces pays, ces interventions alimentent l'instabilité qui est à l'origine des violences faites à leur encontre. Bref, Abu-Lughod met ainsi à jour l'effet pervers de la victimisation des femmes musulmanes où un lectorat sensible aux conditions de ces dernières en vient à appuyer des politiques impérialistes, politiques qu'il n'aurait pourtant jamais endossées s'il se considère progressiste.

Enfin, Abu-Lughod souligne que cette forme de littérature soutient l'idée fictive selon laquelle il nous est possible, à nous les Occidentales, de « choisir librement » en se comparant à une *Autre*, qui elle, vit sans droit et sans capacité d'agir. C'est

d'ailleurs ce manque de capacité d'agir (*agency*) qui ultimement l'empêche d'échapper aux violences physiques et sexuelles qui l'opprime. Cette dichotomie confère aux Occidentales le privilège du « libre-choix », privilège qui a pour effet de conforter leurs valeurs libérales et séculières. En reprenant la rhétorique d'Edward Saïd, Abu-Luhgod montre donc en quoi la victimisation des femmes musulmanes est à la base d'un « orientalisme genré ». Or, elle soutient qu'il n'existe pas de libre-choix ni de totale passivité. Personnellement, j'ai trouvé très intéressante cette réflexion autour de l'adéquation entre liberté et capacité d'agir et c'est pour l'explorer davantage que je me suis intéressée aux travaux de Saba Mahmood.

Capacité d'agir et pratiques corporelles islamiques

Pour approfondir la question de la capacité d'agir chez les femmes musulmanes, je me suis particulièrement intéressée au livre *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique* publié en 2005 par Saba Mahmood. Saba Mahmood est une anthropologue d'origine pakistanaise qui était, jusqu'à tout récemment, professeure d'anthropologie à Berkeley en Californie. Elle est malheureusement décédée le 10 mars dernier d'un cancer du pancréas. Son livre est basé sur les données ethnographiques qu'elle a recueillies lors d'un terrain de 2 ans au Caire durant lequel elle s'est intéressée à la question de la capacité d'agir dans le *Mouvement des mosquées* en Égypte. Dans son livre, elle fait de multiples références à Talal Asad, qui a d'ailleurs été son directeur de doctorat, mais aussi à Michel Foucault et à Judith Butler.

Afin de vous mettre en contexte, voici une brève présentation du *Mouvement des mosquées*, qui a été au cœur de son étude. Ce mouvement réactionnaire est né dans les années 70 en réponse au contexte de sécularisation de l'Égypte, où la religion était de plus en plus séparée de l'appareil étatique. Concrètement, il a travaillé pour l'établissement de cours d'enseignements religieux

par des femmes, les *da'iyat*, pour un public féminin. Le plus souvent, ces cours sont offerts sous une base hebdomadaire et ont lieu dans une mosquée. Le but de ces cours est de réagir à la tendance séculaire en cultivant les aptitudes corporelles, les vertus, les habitudes et les désirs susceptibles d'enraciner les principes islamiques dans la vie quotidienne.

Durant les cours à la mosquée, Mahmood souligne le fait que les femmes n'intériorisent pas les prescriptions islamiques de manière passive. En fait, les cours sont axés sur l'apprentissage de la rhétorique islamique. Les femmes y apprennent à confronter les quatre écoles juridiques lorsqu'elles proposent des réponses contradictoires. Elles apprennent également à évaluer des comportements en faisant des invocations textuelles. Les cours leur permettent de peser la valeur des différents textes sacrés et ainsi d'évaluer l'importance relative de chacun des hadiths (prescriptions religieuses). Une fois la rhétorique islamique acquise, ces femmes peuvent justifier des comportements pieux lorsqu'ils sont en contradiction avec d'autres devoirs. Dans son livre, elle illustre ce propos par le cas d'Abir.

Abir est une femme de trente ans qui est mariée à Jamal, avec qui elle a trois enfants. Jeune fille, elle pratiquait rarement les actes rituels obligatoires et les rares fois où ce fut le cas, elle le faisait plutôt par respect de la coutume. Ce n'était que depuis quelques années qu'elle s'était intéressée aux questions de piété. Depuis, elle cultivait activement cet intérêt en assistant aux cours des mosquées, en lisant le Coran et en écoutant des sermons religieux enregistrés sur cassette. Avec le temps, Abir s'investit de plus en plus dans l'accomplissement de ses devoirs religieux. Elle se mit à porter le foulard, puis, au bout de quelques mois, adopta le voile intégral (*niqab*). La transformation d'Abir perturba Jamal, qui supportait de plus en plus mal la sociabilité islamique orthodoxe que sa femme cultivait. Il tenta de la décourager afin

qu'elle abandonne ses pratiques, soulignant le fait qu'elle manquait à ses obligations d'épouse respectueuse. Progressivement, il s'installa entre les deux un climat de dispute où chacun reprochait à l'autre sa performance de piété. Au bout d'un certain temps, Abir, qui maîtrisait mieux la rhétorique islamique, eut gain de cause et finit par convaincre Jamal de la pertinence de ses pratiques. Dans cette optique, la capacité d'Abir de s'écarter des normes imposées par son mari découle de sa maîtrise de la rhétorique islamique.

Or, il est important de noter que cette capacité d'agir est investie dans le maintien des normes et non dans leur subversion. D'ailleurs, les femmes du mouvement des mosquées n'usent jamais de cette capacité d'agir dans le but de subvertir les normes patriarcales.

« Presque aucune des *da'iyat* avec lesquelles j'ai travaillé ne remet en cause l'interdiction pour une femme de diriger la prière du vendredi ou ne revendique pour les femmes le droit de remplir la fonction d'imam devant une assistance féminine (et encore moins masculine) dans les mosquées. De même, les *da'iyat* emploient rarement la rhétorique de l'égalité des femmes. Même si elles recourent au registre des droits pour justifier leur accès à la connaissance sacrée, elles ne considèrent pas pour autant que les femmes qui les exercent se placent sur un pied d'égalité avec les hommes » (Mahmood 2005 : 112)

Pour comprendre les pratiques corporelles des femmes du mouvement des mosquées, Mahmood soutient qu'elles doivent être replacées dans la logique de l'éthique de la vertu. Selon cette éthique, les actions morales sont définies comme les ensembles d'activités pratiques inhérentes à un certain mode de vie. Une action est jugée morale selon sa performativité et ses répercussions. Ainsi, l'accent est mis sur le *travail* que les pratiques corporelles réalisent dans la fabrication du sujet, plutôt que sur les *significations* qu'elles expriment. Pour les femmes du mouvement des mosquées, cet idéal de vertu est un soi pieux.

Ainsi plusieurs femmes considèrent le port du voile non pas comme la manifestation de leur modestie, mais plutôt comme un moyen visant à cultiver cette qualité : c'est à force de se voiler qu'on devient pudique et modeste.

Cette conception de l'éthique implique un paradoxe : la capacité d'agir est rendue possible et est créée par des rapports spécifiques de subordination. Ainsi, pour reprendre le cas d'Abir, « sa capacité à s'écarter des normes de conduite d'une épouse respectueuse de ses devoirs se fondait sur l'effort qu'elle faisait pour apprendre à perfectionner une tradition qui, par ailleurs, lui accordait le statut de subordonnée de son mari » (Mahmood 2009 : 263).

Bref, pour résumer ce qu'avance Mahmood, il existe d'autres formes de capacité d'agir qui ne sont pas de l'ordre de la subversion. Ce qu'elle reproche au féminisme, c'est sa tendance à ne mettre en valeur que les opérations de pouvoir qui subvertissent les discours hégémoniques du genre et de la sexualité. À force d'insister sur cette forme de capacité d'agir politiquement subversive, la recherche féministe ignore d'autres formes de capacité d'agir et reste aveugle à la complexité des actions qui ordonnent la vie de ces femmes.

Contributions

Somme toute, ce que je retiens des travaux d'Abu-Lughod est l'importance de considérer les contextes historiques, politiques et économiques qui prévalent dans les situations de violence. À force de mettre l'accent sur l'oppression religieuse, on en vient à négliger d'autres facteurs qui sont tout autant, sinon beaucoup plus décisifs dans l'instauration des climats de violence. Dans le contexte de Lombok, cela signifie de considérer les ères politiques qui se sont succédé depuis la colonisation néerlandaise. Cela implique également de s'intéresser à la sphère touristique, à son importance dans la croissance économique,

mais aussi à son rôle dans la négociation des rôles genrés et parentaux.

Les travaux de Mahmood ont, quant à eux, souligné l'importance d'élargir la question de la capacité d'agir (*agency*) qui n'est pas simplement et nécessairement une position de résistance. En ne voyant la capacité d'agir que dans les comportements de subversion, la recherche se condamne à produire des analyses biaisées par des idéaux libéraux. Une ethnographie qui s'intéresse à la réalité de femmes musulmanes devrait être attentive au sens que donnent ces femmes à leurs pratiques religieuses et être ouverte à la possibilité qu'elles combent un authentique désir de conformité sociale. En vue de mon terrain à Lombok, je retiens l'importance de ne pas présumer le libre-choix ou son contraire, mais d'être à l'écoute de la perception des femmes en scène.

Enfin, en soulignant la dissonance qui existe entre la réalité ethnographique et ses représentations, qu'elles soient populaires ou issues de théories féministes, les travaux de ces deux anthropologues imposent une réflexion sur la responsabilité qui est inhérente à tout exercice de représentation de l'Autre.

Références

Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge et Londres: Havard University Press.

Bennet, Linda Rae. 2008. « Poverty, opportunity and purity in paradise: women working in Lombok's tourist hotels » dans *Women and work in Indonesia*. Sous la direction de Michele Ford et Lynn Parker, Londres et New York: Routledge : 82-103.

Brenner, Susanne. 2011. « Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia ». *American Anthropologist* 113 (4): 478-490.

Kristof, Nicholas. 2010. *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide*. New York: Vintage Books.

Mahmood, Saba. 2009. *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris: Éditions la Découverte.

Sasson, Jean P. 2000. *Desert Royal*. London : Transworld Books.

Saufi, Kahmad, Shacha Reid et Anoop Patiar. 2017. « Understanding the host community's experiences of creating small autochthonous tourism enterprise in Lombok, Indonesia. » Dans Ismar Borge de Lima et Victor T. King. *Tourism and Ethnodevelopment. Inclusion, Empowerment and Self-determination*. New York et Abingdon: Routledge: 170-187.

RÉFLEXION SUR LA DÉCOLONISATION DE LA SANTÉ MENTALE : QUESTIONNEMENTS CONCERNANT LA VIOLENCE ÉPISTÉMIQUE

Edgar Blanchet

Introduction

Cette communication est inspirée de résultats préliminaires de ma recherche de maîtrise. Je me suis intéressé à l'écart interculturel et à l'adaptation de services de santé mentale dans les milieux autochtones dits « éloignés », du moyen et grand Nord-du-Québec. Ma prémisse était que le dispositif psychologique thérapeutique classique, tel qu'il fut conçu en Occident - je fais référence ici à la rencontre en face à face et à l'ensemble du rituel thérapeutique - crée un espace de rencontre et d'intersubjectivité encadré par des normes bien définies (Nathan 1994 ; Gone 2009). Ainsi, la différence socioculturelle liée au passé colonial des acteurs de cette rencontre pourrait alors présenter des défis supplémentaires, dans la mesure où elle joue un rôle dans l'expression, la médiation et l'explicitation des psychopathologies. Cette différence irait parfois jusqu'à compromettre le succès du travail thérapeutique et, ultimement, la qualité des services psychothérapeutiques offerts dans ces milieux. Le succès du soutien psychique dépend donc, dans ce contexte, de l'ouverture, de la souplesse et de la sensibilité des thérapeutes. Ces compétences seront cruciales dans le dialogue et lors de la création d'une alliance, de l'expression et de l'explicitation de l'expérience du client (De Plaen 2010). Sans cette sensibilité aux questions de sécurité culturelle¹, et surtout

¹ Le concept de *sécurité culturelle* est originaire du contexte autochtone néo-zélandais, dont nous considérons ici sa pertinence dans celui du Nord du Québec (Cotton, Nadeau et Kirmayer 2014). Le *National Nursing Council* de Nouvelle-

sans flexibilité d'adaptation, les thérapeutes encourent le risque de créer des inégalités dans la qualité des services promulgués. Ils compromettraient le succès des traitements et du soutien offert à des populations souvent déjà marginalisées et *vulnérabilisées* qui vivent dans des contextes en surcroît où des troubles de l'ordre de la santé mentale seraient surreprésentés². Enfin, de tels contextes culturels, ici autochtone et nordique, sont différents de celui d'où proviennent les pratiques psychiatriques et psychothérapeutiques. Ils mettent en lumière, par effet de contraste, des composantes culturelles liées à nos propres conceptions de la santé mentale et de son traitement dans la société dominante. La rencontre permet alors, à la suite d'un décentrement, de questionner nos cadres d'intervention et plusieurs de nos postulats disciplinaires (Corin 2010). J'ancrerai théoriquement cette communication dans les critiques épistémiques et décoloniales pour tenter ensuite de les articuler avec le contexte du soin dans le Nord-du-Québec. Je distingue quatre catégories d'exemples issus des entretiens que j'ai menés auprès d'une quinzaine de thérapeutes et de psychiatres³ et des réflexions qu'ils m'ont inspirées. En effet, ces théories critiques m'ont semblé avoir beaucoup de résonance dans les témoignages recueillis. Ces intervenantes y travaillaient, pour la plupart de manière itinérante, c'est-à-dire en alternance à raison de trois jours ou d'une semaine dans le Nord, tous les mois ou deux mois. Ces conditions de travail imposent à leur pratique de nombreuses contraintes, ce qui accroît les risques de violences

Zélande définit le concept comme étant « The effective nursing of a person/family from another culture by a nurse who has undertaken a process of reflection on own cultural identity and recognises the impact of the nurses' culture on own nursing practice » (rapporté dans Papps et Ramsen 1996).

² À ce propos, Chandler et Lalonde (1998) ont remarquablement démontré l'inconstance dans l'occurrence de troubles de santé mentale, et particulièrement de cas de suicide, qui varient grandement d'une communauté à l'autre.

³ Cette communication mettra au féminin les termes intervenantes, participantes, informatrices, thérapeutes et psychiatres, puisque la très grande majorité des personnes rencontrées étaient des femmes.

épistémiques, notamment. Enfin, en guise d'ouverture, j'évoquerai quelques pistes à explorer pour en arriver à une pratique plus sécurisante et adéquate pour les patients, dans un contexte très politisé où l'insuccès partiel ou total généré par les approches promues donne parfois l'impression d'une impasse.

Contexte d'étude

La question du soin en contexte interculturel mobilise des considérations d'ordre à la fois clinique, épistémologique et idéologique analogues aux critiques de la mondialisation des traitements en santé mentale. Ces critiques portent, notamment sur l'imposition d'un modèle étiologique et épistémologique biomédical dans des contextes où il s'avérerait inadéquat. Il s'agit d'une situation dépeinte par certains auteurs comme une nouvelle forme d'impérialisme biomédical (Summerfield 2008 et 2013 ; Whitley 2015). Cependant, dans un retour du balancier, rappelons qu'on constate et qu'on dénonce souvent une insuffisance des ressources et des services disponibles dans nombre de réserves, de villages et d'établissements autochtones. Cette dénonciation porte également sur les conséquences discriminatoires de la fragmentation, de l'inadéquation et de la bureaucratisation des soins (Kleinman 2009). Malgré toutes ces critiques donc, il n'est pas envisageable de cesser de promulguer des soins dans ces régions. Les intervenantes sont alors prises dans une situation coloniale au sein de laquelle elles doivent se créer un espace, peut-être en modifiant leur pratique ou en remodelant leur rôle pour mieux adresser ce que Lisa Stevenson a appelé « *the psychic life of biopolitics* » (Stevenson 2014).

Mise en garde

Une réflexion critique sur la production des savoirs scientifiques est incontournable lorsqu'on s'intéresse à des interventions psycho-psychiatriques ou à des terrains en milieux coloniaux. Je tenterai toutefois de ne pas trop m'éloigner des enjeux concrets

liés aux témoignages recueillis dans mon mémoire. Je précise avant tout que je ne suis pas thérapeute, psychiatre, ou Autochtone et que je n'ai pas d'expérience personnelle extensive avec des services de santé mentale. Je présente donc ici une perspective anthropologique sur une pratique sociale importée dans un nouveau milieu et peut-être, comme nous le verrons plus en détail, *transculturée* par une rencontre interculturelle⁴. Effectivement, peut-être que certaines critiques portées par le courant des études subalternes dont je vais maintenant discuter s'appliqueraient potentiellement à mon étude.

Cadre théorique

Je propose de commencer avec un bref détour par l'ethnopsychiatrie. Ce courant relativement marginal, au carrefour de la psychanalyse et de l'anthropologie, fut théorisé par Georges Devereux qui est l'un des premiers, en son temps et selon ses termes, à avoir formulé une critique épistémologique et décoloniale. Je m'inspire aussi d'une classification clinico-politique des approches de la santé mentale de Carlo Sterlin, psychiatre haïtien fondateur de la clinique ethnopsychiatrique de l'hôpital Jean-Talon, basée sur 1- « le rapport existentiel à l'autre » et, 2- « les rapports de pouvoir entre cultures ». Selon le docteur Sterlin, les différentes approches de la santé mentale sont réparties selon les catégories suivantes :

⁴ Cette notion de transculturation, initialement proposée par l'anthropologue Fernando Ortiz, bien qu'elle provienne du contexte cubain, m'a semblée beaucoup plus appropriée, au plan théorique, que d'autres déclinaisons telles qu'acculturation, enculturation, inter-culturation, métissage, mixité, etc. Or je n'utilise pas le terme de transculturel, qui renvoie à une abondante littérature essentiellement anglo-saxonne sur la psychiatrie transculturelle.

- Coloniale
- Néocoloniale
- Dialogale:

Bipolaire ou parallèle (niveau I)

Binaire partielle (niveau II)

Binaire globale (niveau III)

Cette gradation d'approches nous rappelle à la fois la dimension coloniale de nos schèmes de traitement lorsqu'ils sont importés, mais aussi qu'il existe différentes manières de travailler en santé mentale. Ces possibilités impliquent toutefois des idéologies sous-jacentes dont les intervenantes n'ont parfois même pas conscience. Le docteur Sterlin évoque aussi, dans un entretien rétrospectif de sa carrière, un malaise « potentiellement fécond » sur le territoire du Québec entre Allochtones et Autochtones. Il y aurait là une piste éventuelle favorisant le développement d'une ethnopsychiatrie québécoise distincte. C'est de ce « malaise potentiellement fécond » qu'il est question dans ma présentation. De surcroît, ce développement se situerait au carrefour des influences théoriques francophones et anglo-saxonnes et présenterait un potentiel d'enrichissement mutuel présentement inexploité (Thi Hong Trang Dao 1986).

La perspective des critiques épistémiques et épistémologiques du courant des études subalternes, de même que les critiques post-coloniales et décoloniales, se sont avérées très pertinentes dans ma réflexion étant donné que les intervenantes rencontrées travaillent auprès de groupes fragilisés et profondément affectés par une situation coloniale toujours en vigueur. C'est donc en

survolant ces approches théoriques que cette communication poursuivra.

Critique épistémique et épistémologique

Premièrement, le mouvement des *subalterne studies*, dont Gayatri Spivak et Edward Saïd sont deux figures de proue, a mis en lumière des mécanismes d'effacement de l'autre dans la production de l'histoire et des récits de la modernité et dans la production du savoir au sein des disciplines scientifiques occidentales (Bhambra 2007). Le *groupe des subalternes* conteste également l'appropriation de la parole des populations marginalisées par les chercheurs (occidentaux et donc privilégiés), ce qui engendre ou réifie une situation de domination et de profonde injustice. À travers le pouvoir du savoir « scientifique » on aurait construit un « autre, auquel sont imposées des règles de pensée et d'action qui induisent des effets de subordination et de hiérarchisation » (Mayneri 2014 : 86). C'est en ce sens que sont communément comprises les expressions de *violence épistémique* et de *colonialité du pouvoir*, ces formes de violence qui naissent au moment de la rencontre avec l'Autre, aux effets potentiels de déshumanisation ou de *subjectification*. Ces auteurs soulignent donc la dimension épistémique des relations coloniales, la construction du sujet colonial, et le caractère inachevé des décolonisations (Boidin et Hurtado Lopez 2009).

Une contribution du courant des études subalternes qui me sera particulièrement utile plus loin dans mon analyse est la critique de la prétention à l'universalisme de la pensée scientifique « qui repose sur l'oblitération de son propre particularisme » (Mayneri 2014). L'épistémologie scientifique n'est cependant pas anhistorique, mais plutôt historiquement, géographiquement et culturellement située. On reconnaît ici la prégnante influence - voire la malédiction - de l'héritage des philosophes des Lumières sur la pensée occidentale. Dans le contexte de

l'intervention et du soin, ce sont les risques de néocolonisation, de re-traumatisation et d'imposition culturelle souvent non intentionnels, qui semblent guetter les intervenantes qui travaillent dans le Nord (Wendt, Gone et Nagata 2015). Ces mécanismes sont d'autant plus subversifs qu'ils sont souvent inconscients. Il faut donc, à mon avis, se garder de tomber dans une critique facile des individus qui font ce travail pour comprendre les contraintes posées par les structures coloniales. En effet, ces structures peuvent reproduire des traumatismes, de l'oppression et d'autres formes de violences, dans lesquels les intervenantes *psy* sont inscrites. Par ailleurs, ces personnes tentent de traiter et d'accompagner les patients au mieux de leurs capacités, avec des outils dont les limites se discernent de manière beaucoup plus saillante dans ces contextes. Enfin, de ce que j'en ai compris la dimension épistémologique de cette approche critique est une spécificité de l'épistémique qui désigne la formation de paradigmes scientifiques et les conditions de production du discours. Les paradigmes scientifiques départagent par exemple le « vrai » du « faux » et mène à l'exclusion de certains discours. En santé mentale, l'épistémologie de la psychologie classique distinguera le rationnel de l'irrationnel, le normal du pathologique et créera une hiérarchisation des connaissances.

Critiques postcoloniale et décoloniale

Parmi les nombreuses critiques décoloniales et postcoloniales formulées en santé mentale, j'ai pris comme références trois psychologues d'origine autochtone. Premièrement, Eduardo et Bonnie Duran, auteurs des livres *Native American Postcolonial Psychology* et *Healing the soul wound: Counseling with American Indians and other Native peoples* rappelaient par cette citation que « non-indigenous perspective (i.e., Western perspective) is a form of continued oppression and colonization, as it does not legitimize the Indigenous cultural view of mental

health and healing » (Duran 2006 cité dans Stewart 2008). Duran et Duran, qui se positionnent dans la continuité des travaux de Frantz Fanon, abordent les effets dévastateurs et durables de la colonisation aux plans subjectifs et psychiques. Ils tentent aussi, à partir d'une épistémologie autochtone de réhabiliter les composantes spirituelles et territoriales (environnementales, au sens du territoire habité) dans le soin en santé mentale habituellement mises de côté dans les approches biomédicales « rationnelles ».

Deuxièmement, Joseph P. Gone, dont il sera aussi question un peu plus loin dans cette communication, est un troisième psychologue autochtone à contester, ou tout du moins à recentrer nos paradigmes thérapeutiques. Il rappelle ainsi que nos dispositifs thérapeutiques occidentaux, comme tout autre type de soin, ne sont pas neutres culturellement et comportent plusieurs éléments codifiés et ritualisés (2009 ; 2011 ; Wendt et Gone 2011).

Selon lui, la critique postcoloniale a identifié au moins trois tâches à relever dans un processus de décolonisation :

- Désidéologiser la psychologie et les institutions de productions des savoirs (Adams et al. 2015 : 216);
- Réhabiliter la mémoire historique;
- Privilégier des perspectives présentement marginales pour changer de paradigme (Duran et Duran 1995 ; Gone 2011; 2012; 2013).

À première vue, un réflexe commun face à une telle situation serait de souhaiter que les intervenantes proviennent de la communauté ou qu'elles soient aussi autochtones. Il faut cependant nuancer cette impression, puisque la petite taille des communautés et leur isolement relatif créent de nombreux problèmes de confidentialité, d'impartialité, de conflits d'intérêts

et des craintes liées à la stigmatisation dont sont souvent victimes les personnes atteintes de trouble mental. Cette réponse, consistant à recruter des cliniciens de la même origine que les patients, rappelle l'approche de *cultural matching* mis en place dans des établissements de santé situés en milieux urbains culturellement diversifiés. Cette stratégie a reçu certaines critiques en ce qu'elle déqualifie les intervenants pour ne mettre en valeur que leur appartenance à un groupe, au détriment de leur compétence et de leur formation. De plus, le fait que le patient et le clinicien aient des origines communes ne signifie pas nécessairement qu'ils s'accorderont sur les plans des traditions et des croyances.

Contextes autochtones nordiques et résultats de recherche

Des entretiens que j'ai réalisés, je vais maintenant relever quatre catégories de défis de la pratique en santé mentale dans le contexte du Nord autochtone qui m'ont apparu intéressant de mettre en relation avec la critique épistémique des études subalternes et décoloniales : 1) la représentation de l'Autre dans l'écriture scientifique, 2) l'importation d'un cadre thérapeutique trop rigide, 3) la définition du rôle du thérapeute et dans son attitude et 4) les normes déontologiques et éthiques inadéquates. Soulever ces défis permettra au moins d'en favoriser la prise de conscience et, peut-être, d'éviter l'occurrence de violence (épistémique ou autre) par les gens qui travaillent dans le secteur de la santé mentale.

Violence dans la représentation et dans l'écriture

Trois enjeux de représentation faisant écho à des considérations liées au contexte à l'étude ont déjà été soulignés par plusieurs auteures féministes et postcoloniales (Alcof 1992). Premièrement, en parlant de cultures, de traditions et de savoirs traditionnels, les groupes autochtones sont souvent dépeints comme « pris ou déchirés entre deux mondes » (Waldram

2004)⁵. Il s'agit pourtant d'une conception binaire qui évacue la possibilité d'un développement socioéconomique autre, proprement autochtone, qui ne serait pas calquée sur des modèles occidentaux. Cette représentation implique aussi l'idée sous-jacente selon laquelle, soit les Autochtones s'intègrent ou participent à la société dominante et son système économique, soit ils conservent leurs traditions en demeurant marginaux et figés dans le passé. Transmettre cette vision peut contribuer à présenter l'intégration des Autochtones à la société dominante comme un fait inévitable.

Deuxièmement, la représentation à mes yeux dérangeante des groupes autochtones, souvent présentés comme embourbés dans une situation sociale pratiquement irrésolvable par la recherche et par les médias, fait écho à des critiques épistémiques concernant d'autres populations marginalisées telles que les groupes afro-américains aux États-Unis. Cette situation pourrait même mener à l'incorporation d'un discours sur soi ou, dans les mots d'Audra Simpson, « *inhabiting the subject position of a problem* » (cité dans Stevenson 2014).

Troisièmement, les chercheurs pourraient parfois surinvestir dans leurs études l'importance explicative qu'ils attribuent à des éléments de leurs terrains qui leur paraissent exotiques et culturels au détriment d'éléments moins « originaux » (Devereux 1996). Cela contribue à créer l'image d'un Autre intimement plus culturel que nous et constitue, en ce sens, le troisième écueil lié à l'écriture scientifique (Vincent 1985 ; Fassin 1999).

⁵ Analogue, Boidin et Lopez se questionnent à savoir « mais comment sortir des violences symboliques et épistémiques sans réitérer des oppositions binaires ou réifier, essentialiser des identités qui n'existent comme telles que par le concours d'une histoire aléatoire ? » (2009). Pour une voie de dégagement, les auteurs parlent d'un « paradigme des « modernités multiples » (Eisenstadt, 2004).

Le cadre ou dispositif thérapeutique, distance et neutralité

Un deuxième ensemble de défis qui guette les intervenantes qui travaillent au Nord concerne les risques d'imposition étiologique, voire cosmologique, dans les séances, notamment à travers l'attitude du thérapeute, du cadre thérapeutique, et des diagnostics établis (Sterlin sans date ; Sterlin 2006). Les critiques postcoloniales de Gone (2009 ; 2013) et de Duran et Duran (1995), tout comme l'ethnopsychiatrie⁶, privilégient des approches moins centrées sur le patient que sur le thérapeute. Elles proposent de s'intéresser à l'influence de celui-ci et où résiderait le réel effet thérapeutique du dispositif (Devereux 1970 ; Nathan 1994). Tobie Nathan, dans son analyse d'une *influençaçologie*, met aussi en relation le rôle du thérapeute et celui de guérisseurs traditionnels. Il présente sur ce point une vision très proche de celle de Gone (2009), de Duran et Duran (1995) et Brave Heart (1998). Adoptant pour un instant cette perspective, il est intéressant d'interroger les modifications apportées au rôle des thérapeutes à l'occasion d'une rencontre dans ce contexte du nord-autochtone où elles travaillent. Par exemple, la distance professionnelle entre le thérapeute et le patient seraient pratiquement impossible à maintenir dans de petites communautés « isolées » où les faits et gestes de chacun sont connus. Il serait complexe pour la thérapeute de garder sa « neutralité » supposée quand on sait que les intervenantes suivent au moins un client dans chaque foyer. Cette distance entre thérapeute et patient ne serait peut-être pas non plus souhaitable dans un type de rencontre où l'altérité et l'écart entre les acteurs sont déjà évident et qu'on tente justement de réduire.

⁶ Devereux mobilise ici le fameux principe quantique d'incertitude et d'indétermination du physicien Heisenberg qui stipule que l'action de mesurer l'état d'un électron affecte celui-ci, au même titre qu'un anthropologue sur le terrain affectera les données qu'il prélève, de même qu'un thérapeute en consultation, dont la présence ne peut être ignorée ou considérée comme neutre (1970).

En effet, s'ajoutant à l'histoire coloniale, la grande méfiance et les expériences négatives des clients autochtones avec les services sociaux et sanitaires constituent une récurrence systématique dans les entretiens que j'ai réalisés. Pour adresser ce défi, l'ethnopsychiatrie se sert notamment des notions de *don, contre-don et de réciprocité* de Marcel Mauss (1928)⁷ comme outil indispensable à la création d'une alliance dans des contextes interculturels où il y a souvent beaucoup de méfiance. Les thérapeutes devront donc parfois s'investir plus personnellement dans la rencontre, et par moment se montrer plus transparents envers leurs clients. En livrant quelque chose de personnel et d'inattendu de la part de thérapeutes, l'ethnopsychiatre pourra faciliter la création d'une relation de confiance et d'une alliance thérapeutique essentielle au processus de guérison.

Le cadre

Pour éviter des risques de malentendus liés à la différence culturelle, l'ethnopsychiatrie a aussi développé le concept de contre-transfert culturel, défini par Marie-Rose Moro comme :

« La manière dont le thérapeute se positionne par rapport à l'altérité du patient, par rapport à ses manières de faire, de penser la maladie. Il s'agit donc de définir le statut épistémologique qu'on attribue à ce que les patients nous livrent ou notre position intérieure par rapport à tous ce qui est codé par la culture du patient » (Rouchon et al. 2009)

La mise en commun de l'expérience (contre)transférentielle des différents membres du groupe thérapeutique (rappelons que le dispositif ethnopsychiatrique privilégie des séances en groupe et en rond rassemblant plusieurs co-thérapeutes de différentes origines et formations) et l'interprétation collective sont deux

⁷ Mauss a bien démontré que le don engendre obligatoirement un contre-don et une relation de réciprocité constituent des éléments fondamentaux qui contribuent à la création et la recréation de lien sociaux (1928).

éléments pouvant justement éviter - autant que faire se peut - les interprétations trop situées. Les promoteurs de ce courant parlent donc d'un « dispositif démocratique » permettant aussi l'existence de contradictions dans la clinique (Nathan 2000). On brise ici la répartition habituelle des expertises et du pouvoir. Le patient est reconnu comme expert de sa souffrance singulière et on prend son univers comme point de départ, pas celui du thérapeute.

Le diagnostic

Un autre défi concerne le processus diagnostic en ce qui a trait notamment aux sphères de la psychose et des esprits⁸. Le défi est ici de ne pas médicaliser des croyances ou des cultures (Santiago-Irizarry 2001). À la question des croyances s'ajoute une couche de complexité, puisque celles-ci varient pour chaque individu du groupe. En effet, les milieux autochtones nord-américains ont vécu d'importants changements sociaux récents ce qui a créé des tensions au sein des groupes concernant la religion et les croyances (Kirmayer 1994 ; Kirmayer, Brass, Tait 2000). Dans certaines communautés il serait tabou de parler de traitements traditionnels ou de chamanisme, alors que dans d'autres, ces pratiques de guérison sont très valorisées, voire pratiquées au quotidien. Les intervenantes se doivent d'être particulièrement prudentes (au risque d'être mal reçues) et sensibles aux dynamiques dans lesquelles elles s'insèrent. À ce propos, une psychologue m'expliquait que « la notion de résistance du client ou de la famille, tu ne peux pas l'avoir, parce que tu ne sais jamais si la résistance que tu es en train de rencontrer devant les gens, c'est parce que c'est aberrant pour eux ce que tu leur proposes... ». Ainsi, plusieurs outils de base des intervenantes

⁸ Entendons esprits au sens générique, c'est-à-dire qu'il peut s'agir de fantômes, d'âme ou d'autres « croyances culturelles ».

psy doivent être utilisés avec prudence et parcimonie dans de nouveaux contextes.

Toujours au sujet des catégories diagnostiques, il semble, au vu de l'histoire de ces communautés (pensons notamment aux enlèvements et aux autres traumatismes causés dans le cadre de la sédentarisation et de l'épisode des pensionnats) que les diagnostics de trouble de l'attachement ou de la « personnalité limite » y seraient abusivement attribués. Pour une psychologue rencontrée, « si environ 80% de la population porte le diagnostic, s'agit-il encore d'une maladie mentale ou bien d'un mal de société ? ». Le caractère politique du travail des intervenantes apparaît ici évident. Toujours à propos du diagnostic, des informatrices psychiatres partageaient avec moi leurs craintes de médicaliser des problèmes sociaux ayant des origines politiques et historiques. Souvent, elles faisaient référence au milieu de vie, à la pauvreté ou aux problèmes de logement. Dans les mots de Camille, une psychiatre itinérante au Nunavik : « Je peux prescrire des médicaments, mais je ne peux pas prescrire des jobs, des routes, des maisons, de l'eau potable ... ». De plus, beaucoup s'interrogent sur l'utilité d'ajouter une étiquette (un diagnostic) à des gens issus de groupes marginalisés faisant déjà l'objet d'étiquettes défavorables. En somme, pour Eduardo et Bonnie Duran : « *the effects of the genocide are quickly personalized and pathologized by our profession via the labelling and diagnosing tools designed for this purpose* » (Duran et Duran 1995: 6).

Les médecins seraient alors à risque de tomber dans le piège de diagnostiquer presque systématiquement certains troubles comme celui de *la personnalité limite* (TPL). Plusieurs informatrices mettaient aussi en cause le fait que ce ne soient pas toujours les mêmes médecins qui reviennent. Ceux-ci manqueraient alors de formation ou de la sensibilité nécessaire pour faire face aux particularités de ce milieu. Selon ce qu'il a été

parfois évoqué dans mes entretiens, le risque lié aux profits et à l'intérêt de l'industrie pharmacologique m'apparaît aussi analogue. Plusieurs chercheurs craignent que le mouvement actuel de mondialisation de la psychiatrie, en privilégiant le recours aux médicaments, ne pave la voie aux compagnies pharmaceutiques, et ce, sans certitude que tous ces traitements ne soient réellement efficaces (Whitley 2015 ; Summerfield 2008 et 2013). La surabondance des diagnostics distribués dans ce contexte augmenterait donc le risque d'erreur. Ceux-ci comportent en outre un plus grand risque d'erreur. De ce contexte particulier, les thérapeutes questionnent la pertinence ou l'inadéquation de ces diagnostics conçus « dans le sud pour des gens du Sud ».

Autre importation sur fond de colonisation

Une erreur analogue concerne les deux « diversités » de notre société qu'il ne faut pas confondre: la première, migrante, sur laquelle la littérature anthropologique et ethnopsychiatrique est très abondante, et la seconde, autochtone, qui est étymologiquement l'inverse. Or, la psychanalyste Denise Noel, dans un plaidoyer *Pour une réponse transculturelle en matière de santé mentale autochtone* (2006) déplorait le fait que les services pour immigrants sont malheureusement ceux privilégiés pour adresser des problématiques autochtones. L'Institut interculturel de Montréal abondait d'ailleurs dans ce sens, évoquant l'obligation de passer par l'histoire coloniale du Québec et du Canada pour pallier aux injustices systémiques et répondre au manque d'inclusion de la diversité. Les intervenantes devraient aussi mener un travail d'acceptation du rôle historique qu'a joué la société allochtone dominante, ce qui n'est pas facile à faire : « une partie de nous, de notre culture qu'on n'a pas acceptée... » (Lou, thérapeute dans le Nord). J'ai effectivement constaté dans presque tous les entretiens tenus une prise de conscience ou une mise en lumière chez les

intervenantes rencontrées de l'influence du politique sur leur travail. L'importation de modèles développés pour une clientèle migrante, ou par des « groupes culturellement différents » en milieu autochtone, ne constitue pas moins une violence épistémique si aucun travail d'évaluation et d'adaptation situationnelle n'est fait. Tristement et peut-être ironiquement, ces deux catégories (rappelons qu'ils font référence à de très nombreux groupes variés) ont été minorisées en contexte de colonisation par les mêmes peuples allochtones colonisateurs. Ce que je propose de comprendre comme deux diversités relevant de catégories et d'histoires distinctes (autochtones et immigrants) semble régulièrement être mélangé, qu'il s'agisse d'une stratégie motivée par un projet d'assimilation à la société dominante ou simplement de maladresse. Il importe alors d'évaluer comment importer des éléments d'ethnopsychiatrie et de services pour immigrants sans réduire les groupes autochtones à la catégorie plus large des « minorités culturelles ». Sans cette étape cruciale, tout travail d'analyse ultérieur court le risque d'engendrer une nouvelle importation de modèles inadéquats aux relents colonialistes.

Le rôle du thérapeute et la position d'expert

Les participantes à l'étude me rappelaient le risque d'être surimpliquées dans la relation d'aide et de prendre trop d'espace dans la relation thérapeutique, en prescrivant des comportements par exemple. Elles doivent donc apprendre à parfois « tolérer une profonde impuissance » (Une psychologue rencontrée) sans quoi elles risquent de reproduire une forme de colonialisme. Sans être sensibles à cet enjeu, elles pourraient également décrédibiliser les systèmes de croyances et les traitements locaux. Une psychologue rencontrée me confiait à ce sujet :

« Souvent ils me disent "c'est toi l'expert, tu vas me dire ce dont j'ai besoin, ce qui est bon pour moi " [...] Je dois découdre ça, je

ne veux pas entrer dans cette dynamique-là, parce que je recréerais le trauma, je redeviendrais ... une colonisatrice, du fait que j'essaye de recadrer ça, quand je le perçois... » (Charlie, psychologue).

Le concept de contre-transfert-culturel revêt ici une importance. Cet outil de l'ethnopsychiatrie clinique implique un processus de décentration (Cohen-Émérique 1993) que les intervenantes doivent mettre en œuvre. Certains témoignages font état de l'usage de cette méthode. Comme ce que m'a rapporté Victoire en me parlant d'esprits visiteurs : « faut que je respecte ça, si c'est ça pour elle... je ne vais pas arriver et dire 'non non non' : comment elle trouve du sens, c'est ce qui compte ! ». De même, Charlie, qui à certains moments de sa pratique a vu ses valeurs fortement confrontées, a dû prendre du recul parfois dans ses interventions pour mieux voir « l'aspect culturel qui faisait que ma cliente agissait comme ça, et que moi je ne voyais pas, et qui était en conflit avec ma propre culture, par exemple, [...] en trauma de l'enfance ou en violence conjugale... ». La mise en contexte sociohistorique et les risques d'interprétation trop située (socialement et culturellement) demandent aussi à Claude de constamment se remettre en question, ce qui n'est pas sans lui induire des dilemmes et des angoisses :

« Mais des fois c'est social, tu sais, ma façon de faire elle est beaucoup mieux, des fois les enfants seraient beaucoup mieux si les parents agissaient comme euh... je ne sais pas comme ma voisine faisait avec ses enfants, et puis... ils seraient peut-être mieux d'une façon, mais tu sais que c'est un jugement. Il faut voir aussi pourquoi c'est différent, qu'est-ce qui existe qui est différent qui fonctionne, qu'est-ce qui est différent qui ne fonctionne plus, parce que justement c'est des conséquences, non de leur façon de faire, mais tu trauma familial. Alors ... et ça c'est un grand travail d'aller voir ça... Il faut toujours se questionner, toujours... »

L'attitude de sauveur, réaction contre-transférentielle qui faudrait absolument éviter, est aussi évoquée par l'anthropologue Marie-Pierre Bousquet dans ses *10 stéréotypes à éviter sur les Amérindiens* (Bousquet 2012). Bien que cet écueil de la relation d'aide ne soit pas nécessairement propre au contexte colonial, il en serait grandement accentué. Pour Alix : « On n'a pas tant de pouvoir que ça hein... *you do what you can*, mais *oh I'm not gonna change the world*, et ça c'est important quand tu montes dans le Nord, tu ne peux pas t'attendre à ça... ». Elle me parlait du même souffle de cette attitude de sauveur qu'elle retrouvait parfois chez d'autres cliniciens : « ils les rendent comme des victimes, mais ce n'est pas des victimes, *I mean*, oui, ils ont traversé beaucoup, mais tu sais, ils sont très résilients ! Tsé avant moi des fois, il n'y avait personne et... *they survived you know...* ».

Les thérapeutes doivent être conscientes de l'empreinte profonde de la colonisation, et des formes actuelles qu'elle prend. Cette conscience devrait ensuite se transposer en vigilance quant à leur attitude et au rôle qu'elles pourront jouer dans ce contexte, avec toutes les limites qu'il comporte et qui se multiplient dans ce contexte.

Déontologie et conflits éthiques quotidiens

Finalement, les intervenantes rencontrées font face à de nombreux conflits éthiques quotidiens qui ne sont pas prévus par leur code de déontologie, conséquences de la faible démographie et de l'isolement. Il s'agit d'un quatrième domaine où j'ai relevé des écueils, ou simplement une inadéquation des mécanismes de protection des usagers dans ce contexte. Les prescriptions éthiques et déontologiques semblent complètement hors contexte aux intervenantes. Elles sont confrontées au Nord à des dilemmes qu'elles n'auraient jamais « dans le Sud ». Qu'arrive-t-il quand on connaît déjà beaucoup de choses de la personne qu'on rencontre pour la première fois

et que ces choses n'ont pas encore été formulées par le patient lui-même ? Qu'arrive-t-il quand on suit plusieurs membres d'une même famille en thérapie ? Comment agir lorsqu'on accompagne son patron et ses collègues dans leur processus de guérison ? Ici encore, des conceptions trop rigides du rôle du psychothérapeute (soi-disant neutre), du transfert ou des autres outils dont nous disposons ne peuvent s'appliquer. La posture d'intervenant itinérant, donc externe et anonyme, peut alors être utilisée positivement lorsque les thérapeutes sont confrontées à trop de contraintes éthiques. Étant donné que les patients savent que les intervenantes finiront par repartir, ils peuvent parfois se sentir plus en sécurité. Cela diminuerait la méfiance et la crainte qu'ils ont vis-à-vis du bris de confidentialité (Cotton, Nadeau et Kirmayer 2014). Dans les mots des patients qui m'ont été rapportés : « je te confie mes problèmes, et tu repars avec » ou encore « je ne te dirais pas tout ça, si tu vivais ici ». Ici encore, c'est le caractère trop rigide de la définition du rôle, de la posture et des prérogatives des thérapeutes et des psychiatres qui représente une cause de violence épistémique.

Pour une approche dialogale intégrée

Je viens d'évoquer quatre catégories de défis au soin et au soutien de santé mentale dans les communautés autochtones nordiques qui peuvent mener à la production ou à la reproduction de violence. En prendre conscience pourrait peut-être mieux préparer les intervenantes à faire face aux défis liés à cette pratique, étant donné qu'il n'existe pas actuellement de formation ou de préparation particulière préalable. Cette multitude de contraintes et de risques semble mener les intervenantes rencontrées à prendre conscience de plusieurs nouvelles limites de leur pratique. Des limites qu'elles ne reconnaissaient pas lorsqu'elles étaient « dans le sud ». En réaction à cette nouvelle situation, les intervenantes avaient donc souvent tendance à délaissier des approches psychiatriques et

diagnostiques rigides au profit d'une psychologie et d'une psychiatrie communautaire et collaborative, malgré tous les défis que cela pose (White 2011). Effectivement, il semble peut-être évident ou intuitif que cette perspective soit particulièrement pertinente dans des milieux où la maladie est et a été culturellement perçue collectivement et où il y aurait une vision cosmocentrique du monde (Sterlin 2006). De plus, on comprend que l'origine même de plusieurs troubles psychiques est liée au milieu et à sa dimension socio-politique, d'où l'importance de renforcer l'aspect communautaire dans la pratique du soin. Gone (2009) propose aussi trois stratégies interreliées pour en arriver à une approche intégrée (traduction personnelle) :

- Augmenter l'accès aux traitements dits traditionnels ;
- Avoir des approches qui ont une résonance dans la culture et les traditions locales (assez proche de ce que Devereux appelle des leviers culturels) ;
- Intégrer des composantes traditionnelles et psychothérapeutiques.

Effectivement, tous les rapports et les commissions s'accordent sur l'importance d'adapter culturellement les soins. Or, il est rarement décrit comment s'y prendre. De plus, il existe d'autres enjeux éthiques liés à l'appropriation qui guettent les intervenantes qui utilisent du « matériel culturel » ou de « savoirs traditionnels » issus de groupes dont elles ne font pas partie. Des groupes qui, par ailleurs, ont connu et connaissent encore la dépossession culturelle. En allant trop loin, elles risquent effectivement de produire d'autres types de violence ou une forme renouvelée de néo-colonisation. Cela est d'autant plus vrai que les savoirs traditionnels représentent un lieu de résistance pour ces groupes qui leur confère souvent une portée thérapeutique encore plus puissante. En bref, de manière

caricaturale, un psychothérapeute n'est pas chaman et il ne peut utiliser ce registre dans son travail. Par contre, il peut s'informer sur l'existence de ces croyances, de ces réalités, et de ces activités communautaires, pour ensuite être capable de reconnaître quand la guérison n'est plus de son essor et qu'il doit se référer à des aînés ou à d'autres types de guérisseurs. Enfin, rappelons que l'ensemble des adaptations à la pratique évoquées ici semble caractériser une pratique efficace, non pas seulement pour une clientèle autochtone ou migrante. Plusieurs des informatrices affirmaient avoir développé des astuces dans le Nord qu'elles ont conservé, en tout ou en partie, dans leur pratique dans le Sud, engendrant une pratique *transculturée* par la rencontre interculturelle, au sens de l'anthropologue cubain Fernando Ortiz (1940).

Références

- Alcoff, L. 1991. « The problem of speaking for others ». *Cultural critique*, (20) : 5-32.
- Boidin, C., & Hurtado López, F. 2009. « La philosophie de la libération et le courant décolonial ». *Cahier des Amériques latines* 62 : 17-22.
- Bousquet, Marie-Pierre. 2012. « De la pensée holistique à l'Indian Time : dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens ». *Nouvelles pratiques sociales* 24 (2): 204-226.
- Brave Heart, M. Y. H. 1998. « The return to the sacred path: Healing the historical trauma and historical unresolved grief response among the Lakota through a psychoeducational group intervention ». *Smith College Studies in Social Work* 68(3): 287-305.
- Chandler, M. J., & Lalonde, C. 1998. « Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations ». *Transcultural psychiatry*, 35(2) : 191-219.
- Cotton, Marie-Ève. 2008. « Maîtres chez nous? Racisme envers les peuples autochtones au Québec et au Canada ». *L'Autre* 9(3) : 361-371.

Corin, Ellen. 2010. « L'autre en abîme ». *Anthropologie et Sociétés* 34 (3) : 69-90.

De Plaen, Sylvaine. 2006. « Histoire d'un métissage thérapeutique: l'articulation des concepts psychodynamiques et culturels dans le cadre d'une pratique psychiatrique en consultation obstétricale ». *Filigrane: Écoutes psychothérapeutiques* 15 (1): 26-37.

De Plaen, Sylvaine. 2010. « Le voyage de la langue dans l'espace clinique: Vers une psychiatrie culturellement sensible ». *Anthropologie et Sociétés* 34 (3) : 137-146.

Devereux, G. 1970. *Essais d'ethnopsychiatrie générale [Essays of general ethnopsychiatry]*. Paris: Gallimard.

Devereux, G., & Sinaceur, H. 1996. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Aubier.

Duran, E. (2006). *Healing the soul wound: Counseling with American Indians and other Native people*. Teachers College Press.

Duran, Eduardo, and Duran, Bonnie. 1995. *Native American postcolonial psychology*. SUNY Press.

Eisenstadt, S. N. 2004. « La modernité multiple comme défi à la sociologie ». *Revue du MAUSS* (2) : 189-204.

Fassin, Didier. 1999. « L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit ». *Genèses, l'Europe vue d'ailleurs* 35: 146-171.

Gone, Joseph P. 2009. « Encountering professional psychology: Re-envisioning mental health services for Native North America. » Dans *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples*. Vancouver: University of British Columbia.

Gone, Joseph P., and Patrick E. Calf Looking. 2011. « American Indian culture as substance abuse treatment: Pursuing evidence for a local intervention ». *Journal of Psychoactive Drugs* 43(4): 291-296.

Haraway, D. 1988. « Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective ». *Feminist studies*, 14(3) : 575-599.

- Mauss, M. 1923. « Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925) 1 : 30-186.
- Mayneri, Andrea Ceriana, 2014. « Sorcellerie et violence épistémologique en Centrafrique ». *L'Homme*. 211 : 75-95.
- Nathan, Tobie. 1994. *L'influence qui guérit*. Odile Jacob.
- Ortiz, F., & Fernández, F. O. 1995. *Cuban counterpoint, tobacco and sugar*. Duke University Press.
- Rouchon, J. F., Reyre, A., Taïeb, O., & Moro, M. R. 2009. « L'utilisation de la notion de contre-transfert culturel en clinique ». *L'Autre* 10(1): 80-89.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. « Can the subaltern speak? » Dans *Reflections on the history of an idea*: 21-78.
- Sterlin, C. 2006. « Pour une approche interculturelle du concept de santé ». *Ruptures, revue transdisciplinaire en santé*, 11(1): 112-121.
- Stevenson, Lisa. 2014. *Life beside itself: imagining care in the Canadian Arctic*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, S. L. (2008). « Promoting Indigenous mental health: Cultural perspectives on healing from Native counsellors in Canada ». *International Journal of Health Promotion and Education*, 46(2): 49-56.
- Summerfield, Derek. 2013. « Global mental health is an oxymoron and medical imperialism ». *BMJ* 346: f3509.
- Summerfield, Derek. 2008. « How scientifically valid is the knowledge base of global mental health? ». *BMJ* 336.
- Vincent, Sylvie. 1986. « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens. » *Anthropologie et sociétés* 10(2) : 75-83.
- White, B. W. 2011. « Le pouvoir de la collaboration ». Dans *Célébrer la collaboration : Art communautaire et art activiste humaniste au Québec et ailleurs*. » sous la direction de Johanne Chagnon et Devora

Regards croisés sur la violence

Neumark, en collaboration avec Louise Lachapelle, 329-338.
Montréal/Calgary : Engrenage Noir/LEVIER, LUX éditeur/Detselig
Enterprises.

LA GARDIENNE DE LA LANGUE TEHUELCHÉ
(LA DERNIÈRE LOCUTRICE DU AONEKKO 'A'ÏEN¹)

Javier Domingo

Remerciements : Pour l'inspiration, la discussion et l'élaboration des idées présentes dans ce travail, je voudrais remercier en particulier Nicolas Duval, Luke Fleming, John Leavitt, Adèle Raux-Copin, Étienne Rougier et Kevin Tuite (UdeM). Je remercie aussi les membres de la communauté Tehuelche qui m'ont donné la confiance et le privilège de pouvoir travailler avec eux. À Dora Machado, *nakl pai 'eneguem*.

Le travail de terrain en linguistique a longtemps été considéré comme quelque chose de « neutre » et sans effet pour les personnes étudiées. Le sujet des langues en danger nous force à aborder la question de ce qui constitue un travail de terrain responsable. Un grand nombre de variétés linguistiques disparaîtront probablement au cours des prochaines décennies. Suite à des campagnes qui ont fait de l'extinction des espèces un sujet de préoccupation bien établi, des métaphores biologiques sont utilisées pour attirer l'attention du grand public sur le cas des langues menacées. La rhétorique entourant ces langues fait ainsi souvent référence à l'idée que la disparition d'une langue constitue une perte pour l'humanité tout entière.

¹ Aonekko 'a'ïen veut dire « langue des gens du sud ». Ni la langue, ni le peuple n'étaient appelés « tehuelche » auparavant. Cependant, après de longues discussions, la communauté a choisi de reprendre ce nom pour se réapproprier sa valeur représentative.

L'exemple le plus frappant des paradoxes que représentent les langues en danger est sans doute le fait que leur disparition imminente devient positive: moins elles ont de locuteurs, plus leur documentation devient urgente. Le cas du « dernier locuteur » est le plus radical et ouvre instantanément sur un large imaginaire.

Dora Machado est une locutrice de l'Aonenkko 'a'ien ou Tehuelche, une langue du sud de la Patagonie. Elle travaille comme informaticienne depuis de nombreuses années et, malheureusement, a été exploitée par des médias locaux fascinés par cette histoire. Cette discussion propose de se concentrer sur le destin et les paradoxes autour d'une « dernière locutrice » et de montrer comment les techniques d'élicitation et la documentation linguistique peuvent être coercitives et déséquilibrées.

Ma rencontre avec une dernière locutrice

J'ai rencontré Dora Machado, « dernière locutrice² » du aonekko 'a'ien ou tehuelche, un dimanche du mois de février 2016 à Río Gallegos³, ville située à l'extrémité sud de la Patagonie⁴. Je suis arrivé chez elle par le biais de Marcela Alaniz, anthropologue du Conseil Provincial de l'Éducation⁵ et responsable du « processus de revitalisation de la langue tehuelche ». De cette journée, je me souviens d'être arrivé avec un ananas à la main et d'avoir essayé d'éviter toute allusion aux Tehuelches et à leur langue, sincèrement honteux de m'y intéresser.

² Pour une déconstruction de l'idée d'un « dernier locuteur » voir Evans (2001), Suslak (2011).

³ Capitale de la province de Santa Cruz.

⁴ Les tehuelches ou « Patagons » sont des Autochtones de cette région.

⁵ Notamment, de la « Modalidad Intercultural Bilingüe », la secrétaire qui s'occupe des Autochtones et de leur représentation dans le système d'éducation de la province.

Quelques jours après cette visite, le samedi 12 mars 2016, le ministère de la Culture de la province a décoré Dora pour la Journée de la femme⁶. La célébration a eu lieu dans le hall du Centre Culturel de la ville, suivi d'un discours faisant écho « à sa trajectoire » et à son identité de « *mujer originaria* » [femme d'une première nation]. Sans même qu'elle ne puisse monter sur scène à cause de son âge, elle reçut une plaque en acrylique représentant une carte de la province de Santa Cruz avec une dédicace⁷.

Ce jour-là, l'anthropologue était également présente, mais il n'y avait qu'une seule personne de la communauté parmi le public restreint. À la fin de la cérémonie, Dora a été laissée seule. En ne sachant que faire, je l'ai invitée à dîner avec ma collègue. Le contraste entre l'image des médias, de l'administration publique, des membres de sa communauté et même de sa propre famille, et celle de la « dernière locutrice du tehuelche » qui a partagé notre dîner dans un restaurant cette journée-là à Río Gallegos, relève d'un grand paradoxe. Ainsi, du fait de sa compétence linguistique, une personne se retrouve malgré elle au centre d'un réseau de représentations.

Dora Machado, « gardienne de langue »

En novembre 2017, la chaîne éducative argentine Encuentro, dirigée par l'État, a diffusé un documentaire consacré à Dora Machado, « gardienne de la langue tehuelche⁸ ». Ce jour-là, c'est moi, depuis le Canada, qui l'ai avertie qu'elle serait sur les écrans⁹.

⁶ Voir l'article dans le journal local : <https://www.tiemposur.com.ar/nota/104982-comenzaron-las-actividades-comemorativas-por-el-dia-de-la-mujer-en-el-complejo-cultural> [consulté le 10 août 2018]

⁷ Dora Machado n'a jamais appris à lire.

⁸ « Guardianes de la lengua : tehuelche », <https://www.youtube.com/watch?v=grCt3uuSUCg> [consulté le 10 août 2018]

⁹ La chaîne de télévision n'a ni contacté Dora Machado, ni le reste de la communauté.

Son manque d'intérêt, alors que ni sa santé physique, ni sa santé morale ne semblaient bonnes, est à la base de mon intervention dans ce colloque. La représentation d'une personne en tant que « dernière locutrice » exerce sur elle une pression hors-norme. Bien entendu, en tant que chercheur, je fais moi-même partie de cette représentation.

La vidéo diffusée sur Encuentro commence par une interview d'Ana Fernández Garay, la linguiste argentine qui s'est le plus consacrée à l'étude de la langue (voir : Fernández Garay 1994, 2004, 2009 entre autres), dans un café de Buenos Aires. Elle déclare que « la seule personne qui reste est Dora Machado ». La définition de la langue est alors imposée par l'extérieur; la compétence linguistique d'une personne dépendant des spécialistes en la matière. La construction d'une « dernière locutrice » commence avec des experts (Evans 2001), pas avec des locuteurs ou des membres de la communauté (Dorian 2009).

Cette dernière n'a pas non plus été consultée sur le contenu final du programme, malgré le fait que certains d'entre eux y racontent leur relation avec la langue et manifestent leur intérêt pour son rétablissement. La décision d'avoir filmé certaines personnes et pas d'autres - pour ne citer qu'un exemple - a provoqué des différends, et ce même entre les enfants de la communauté¹⁰.

Pendant les trente minutes qui suivent dans le documentaire, on parle autour de la langue (de sa disparition, des souvenirs, des désirs de revitalisation) mais personne ne parle de la langue en elle-même, et encore moins dans la langue. Les quelques fois où on entend la langue, les mots apparaissent sous la forme de « collection » (notamment des couleurs et de chiffres allant de

¹⁰ Ce jour-là, après avoir vu le documentaire, certains enfants m'ont appelé en pleurant parce qu'ils trouvaient injuste le fait de ne pas être pas s'être vus sur l'écran « alors que je sais dire plusieurs mots ».

l'un à cinq¹¹), ce qui n'a rien à voir avec des pratiques linguistiques matérielles. Cela ne se produit que dans le contexte d'un « cours de langue » donné dans un bureau du ministère de l'Éducation de la province de Santa Cruz où l'on assiste à une mise-en-scène devant les caméras, où des membres de la communauté apprennent à dire « bonjour » ou « bonsoir ».

La diffusion de ce sujet sur une chaîne de télévision publique tente d'éveiller les consciences face à la disparition des langues. Ce type de discours va de pair avec les initiatives dites de « patrimoine culturel immatériel de l'humanité » visant à protéger et conserver les pratiques culturelles qu'un groupe d'experts considère comme menacées de disparition (Vecco 2010). Cependant, la langue est une pratique sociale matérielle (non pas « intangible »). Sa préservation, bien que souhaitable et soutenue dans de nombreux cas par ses propres locuteurs, ne cesse de présenter des paradoxes.

La journée internationale de la langue maternelle

En février 2018, la même chaîne Encuentro a décidé de commémorer la journée internationale de la langue maternelle¹² avec un court clip consacré à la langue tehuelche¹³. Cette fois, la production du clip a pris contact avec des membres de la communauté qui m'ont approché pour transcrire un extrait audio d'une séance d'élicitation entre Dora Machado et le

¹¹ Il est intéressant de noter que si le documentaire montre en fait que les chiffres de l'un au cinq c'est parce que, en fait, Dora Machado ne savait pas compter au-delà du 5 dans sa langue - et nous rappelons qu'elle a commencé à apprendre l'espagnol que à ses 16 ans. Cela montre l'artificialité de ces chiffres et souligne encore une fois l'autorité et le pouvoir des expertes qui les établissent.

¹² Déclaré en 2000 par la ONU et célébré chaque 21 février, voir <http://www.un.org/fr/events/motherlanguageday/> [consulté le 10 Août 2018].

¹³ Día de la Lengua Materna : Tehuelche, visible sur <https://www.youtube.com/watch?v=79S4UyOqBjw&index=4&list=PLZ6Tj4HEl5qKRik8ccBTDirjDOMhQ> [consulté le 10 Août 2018].

linguiste protagoniste du documentaire. Encore une fois, il s'agissait d'une collection de mots sans usage communicationnel.

La fig. XX montre la transcription d'un extrait (édité) de cette interview¹⁴. La conversation commence avec l'idée que les langues ont des « petits mots » (« je vais te poser des questions sur les petits mots »). Les « petits mots » en question sont beauté, paix, bonheur, difficiles à traduire en n'importe quelle langue, et forts d'une interprétation personnelle. On saute d'un mot à un autre sans lien, sans fil conducteur. Il est alors impossible de déterminer à quelle partie du discours appartient la réponse obtenue et si, en effet, la locutrice comprend ce qu'on lui demande. Par exemple, la réponse au mot « bonheur » s'apparente davantage à « je me sens bien », un état probablement plus sincère. Il est certain que ceci est souvent la seule façon de travailler et qu'il n'est pas facile de créer les conditions pour solliciter des usages linguistiques.

L: *Te voy a hacer algunas preguntas así de palabritas, ¿sí?* [Je vais te demander quelques petits mots, d'accord?]

D: *Sí.* [Oui].

L: *Por ejemplo, amor, ¿cómo se dice?* [Par exemple, comment dit-on « amour »?]

D: *¿Amor?* Kmwaiqqe.

L: *¡Uh!* ¿A ver? [Euh! Encore?]

D: Kmwaiqqe

L: Com...

D: Km...waiqqe

L: ¿Tierra? [Terre?]

D: Tem

L: ¿Cómo? [Comment?]

D: Tem

L: Tem?

D: Tem, sí.

L: ¿Belleza? Algo de lindo, así. [Beauté? Quelque chose comme « beau ».]

D: ¿Eh?

L: Lindo, bello. [beau]

D: Kketenk

L: Kenk.

D: Kketenk

L: Ketenk, ¿Paz? [Paix ?]

D: ¿Eh?

L: De la paz...

¹⁴ Jusqu'aujourd'hui, ce court fichier audio est le seul document renvoyé à la communauté parmi tous ceux qui ont été produits par la chaîne de télévision.

*La gardienne de la langue Tehuelche
(la dernière locutrice du Aonekko 'a'ien)*

D: ¿La paz?

L: Paz, tranquilidad, así

D: ¿Tranquilidad? Sí, pero me parece que no me acuerdo de eso. [Calme? Oui, mais je crois que je ne me souviens pas de ça.]

L: ¿No? Bueno, no importa.

¿Felicidad? [Non? C'est par grave. Bonheur?]

D: ¿Felicidad? Kketo sh pekk.
Kketo sh pekk

Le terme « amour » fait bien sûr partie de cette liste. En entendant la réponse - knwaiqqe -, le linguiste laisse échapper un « euh! » de surprise, qui semble vouloir dire « oh, comme ça sonne mal », une évaluation esthétique assez évidente. Par expérience, je sais que le son représenté par qq (/q'/, une consonne occlusive éjective uvulaire), particulièrement difficile à prononcer pour un locuteur natif de l'espagnol, crée chez ceux qui essaient d'apprendre la langue un sentiment de honte mêlé à l'amusement découlant de la valorisation des langues et la représentation de certains sons en tant que « primitifs » (Fleming 2016). C'est aussi cette obsession pour les mots isolés qui entraîne ce genre de conséquences. C'est un peu comme si quelqu'un voulait entendre la mélodie d'un piano et qu'il appuyait sur certaines touches au hasard. Il n'apprécierait probablement pas l'instrument, mais il serait surpris s'il écoutait une mélodie entière. Avec la langue, le phénomène est similaire et il est inutile de vouloir enregistrer des sons isolés.

Cette réflexion sur la langue tehuelche est juste un exemple reprenant les arguments du discours sur les langues en danger. Par exemple, la langue est appelée « héritage précieux » selon la rhétorique de « l'hypervalorisation » (Hill 2002) et sa « documentation » rappelle plutôt l'idée de transmission d'un objet, affichée comme un ensemble de mots sans interconnexion et, surtout, sans utilisation. De la même façon, la langue est présentée comme « la langue ancestrale du peuple Tehuelche », le terme « ancestral » semble faire référence à leur supposée «

ancienneté », comme si les langues indigènes étaient fixées dans le temps. Le plus grave est que ce type d'expression à impact sensationnel ignore le processus de réappropriation des communautés et leurs efforts pour retrouver leur langue. La différence entre « la langue ancestrale du peuple Tehuelche » et « la langue du peuple Tehuelche » est visible.

Les langues en danger et l'expertise des linguistes

Bien que le transfert linguistique soit un phénomène qui existe depuis longtemps (Nichols 1992), il s'étend aujourd'hui vers un nombre grandissant de langues et à une vitesse très élevée (Nettle et Romaine 2000, Evans 2011). La documentation des langues en danger est d'une grande importance pour les linguistes qui doivent tenir compte de la diversité linguistique pour formuler une théorie générale du langage, mais également les communautés minoritaires. De plus, une certaine rhétorique (Crystal 2000, Harrison 2008, 2010, Hagège 2000) tente de placer la question des « langues en danger » dans des débats plus vastes tels que la colonisation, la mondialisation et la montée du capitalisme mondial (Errington 2003). Ce mouvement d'alerte a créé une rhétorique empruntée avant tout à l'écologie - le changement climatique et la disparition des espèces. L'utilisation de métaphores telles que « la mort des langues » ou la « revitalisation linguistique » fait souvent oublier que les langues ne sont pas des organismes biologiques, mais plutôt des constructions sociales qui ne peuvent pas être séparées des gens qui les parlent (Farfán & Ramallo 2010).

Ces métaphores sont soutenues par la compilation de statistiques alarmantes sur le nombre de langues en danger et par l'énumération du nombre décroissant de locuteurs (Hill 2002). Le problème est que le fait de compter les langues implique d'être en accord avec le pouvoir qui les sous-tend. Or, qui les compte? Et selon quels critères? Les langues sont des artefacts historiques et ce sont les communautés elles-mêmes qui décident

ce qui constitue ou non leur langue, qui est un locuteur et qui ne l'est pas. Quelle entité détermine qui est un « bon locuteur »? Chaque langue représente une réalité différente, et il en va de même pour les méthodes que l'on doit utiliser pour les comprendre. (Dobrin & Berson 2011). Les communautés peuvent avoir des visions totalement différentes de celle d'un expert externe sur l'idéal de la bonne langue (Dorian 2009).

Pour appuyer la « cause des langues en danger » les experts utilisent souvent des stratégies financières, symboliques et politiques concourant souvent à « hypervaloriser » les langues locales et à représenter la précarité linguistique en termes catastrophistes (Hill 2002, Dobrin, Austin, Nathan 2007). Considérer, en outre, que les langues ont une « richesse extraordinaire », c'est en quelque sorte assumer qu'elles n'ont aucune valeur linguistique, c'est-à-dire qu'elles peuvent être utilisées comme moyen de communication ordinaire. Cependant, les locuteurs de langues menacées ont besoin de l'exact contraire: percevoir que leur langue « sert » avant tout à être parlée.

Paradoxalement, l'imminente disparition de la langue peut devenir un argument positif : moins il y a de locuteurs d'une langue, plus il paraît nécessaire de déployer des efforts de documentation et de revitalisation (voir le paradigme du « sauvetage linguistique » [Craig 1998]). Ce discours se concentre sur la préservation des langues plutôt que sur leur utilisation (Perley 2012, Meek 2012).

Le travail avec les langues en danger est souvent effectué avec des « semi-speakers » qui n'utilisent pas la langue quotidiennement (Dorian 1977, Bert et Grinevald 2010, Evans 2001). Les locuteurs des langues en danger sont définis de l'extérieur et de façon étroite : ils doivent être natifs, souvent monolingues, et maîtriser la langue (Davis 2017). Nous utilisons des critères très différents pour définir le terme « locuteur » lorsqu'il est question

d'une langue dominante. La décision concernant qui est et qui n'est pas locuteur d'une langue en danger est souvent prise en ignorant le contexte culturel de cette langue et de cette communauté. De plus, certains chercheurs ont remarqué les « termes moralisateurs » (Cameron 2007) avec lesquels le transfert linguistique est présenté, et ont souligné que la cause des langues en danger est teintée d'un romantisme qui répond à notre besoin occidental de trouver des points de repère dans une période incertaine.

Par ailleurs, cette littérature critique la réduction de la langue en un code abstrait (Grenoble 2013, Himmelmann 2006), voire même en une marchandise (Costa 2015, Heller 2010), ainsi que sa réification corollaire en tant que compétence quasi-biologique plutôt qu'en un ensemble de pratiques matérielles ancrées socialement. Cette littérature traite également de près la production d'une expertise linguistique, soulignant la façon dont les linguistes ignorent souvent le changement de code dans le travail de documentation et purifient les langues « d'héritage » en privilégiant les formes archaïques et les locuteurs plus âgés (Dobrin & Berson 2010). En parallèle, ce corpus cherche à déconstruire l'autorité épistémique et normative des linguistes dans la définition des langues et de la vitalité ethnolinguistique (Perley 2012b, Dobrin & Berson 2011), et à signaler le rôle du langage en tant que construction et reproduction sociale (Debenport 2015).

Si on considère la langue comme un fait social, la documentation linguistique doit être effectuée par des ethnographes (Hill 2006), plus aptes à tenir compte des relations qui s'établissent entre les locuteurs. Par ailleurs, tout travail de documentation doit reposer sur le fait que l'usage d'une langue diffère selon les communautés de parole (« l'ethnographie du langage », Hymes 1971).

Une approche qui se concentre uniquement sur le langage comme structure tend à effacer son interconnexion sociale. Il est

impossible de s'occuper d'une langue sans connaître le contexte social dans lequel elle est parlée et, surtout, les intérêts de la communauté. Le processus de « purification » imposé et sa conséquente réification produisent une langue éloignée des besoins réels des locuteurs.

La purification du Tehuelche

Dans le cas du Tehuelche, ceux qui ont pris en charge le prétendu « processus de revitalisation » de la langue ont collaboré à cette idée de « langue » soutenue par l'extérieur. La langue, mis à part quelques listes de mots (Musters 2013, Moreno 1969, Lista 1998), n'a été sérieusement documentée que depuis qu'elle n'est plus employée dans la communication quotidienne (Suárez 1973). Ce corpus a ensuite été utilisé pour faire une description grammaticale formelle avec l'aide de la « dernière locutrice » et de ses sœurs (F. Garay 1998, 2004, 2006), qui n'étaient plus en vie. Les experts ont estimé que les compétences linguistiques de Dora Manchado étaient « faibles (...), elle [Dora] pouvait juste converser avec les autres locuteurs qui ne sont plus en vie » (Fernández Garay, communication personnelle). C'est pour cette raison, et parce que l'idée essentialiste du langage en tant que structure est celle qui prime jusqu'à maintenant, qu'aucune description ou recherche n'a été effectuée à partir de cette documentation formelle, « le langage (ayant) déjà été décrite ».

Le seul travail disponible réalisé par la province de Santa Cruz au cours de cette période¹⁵ consiste en une compilation de phrases isolées du corpus de la linguiste A. Fernández Garay

¹⁵ Les anthropologues qui travaillaient dessus étaient conscient de ce manque et mon arrivée sur le terrain faisait partie d'une nouvelle approche. De plus, on peut tout à fait comprendre la position de la linguiste F. Garay qui, sans un travail ethnographique [ou « clarification idéologique » avec la communauté (Dauenhauer & Daumehauer 1998)], et contrainte par les usages restreints de la langue et la présence d'une unique locutrice, a choisi de se concentrer sur les phrases déjà documentées et analysées de son corpus.

illustrant sa description de la langue, le tout écrit avec un alphabet ni accordé, ni vérifié dans la pratique. Le seul support audio et visuel est une série de vidéos de la même linguiste travaillant avec Dora Manchado. Parfois, les scènes se déroulent dans la maison de Dora, parfois dans une salle de classe – les « cours de langue » du programme de revitalisation. D’une façon extrêmement violente, il est demandé à la locutrice de répéter une série de mots hors contexte. La linguiste « corrige » la prononciation de Dora à chaque fois et l’oblige à répéter le mot. Dora, déconcertée, ne parvient jamais à s’adapter à ce qu’on lui demande. Par exemple, dans le cas du mot *ieeu* (pluie), le linguiste, son propre dictionnaire à la main, fait remarquer à l’anthropologue qui collabore avec la documentation que Dora « met un glottal » là où il ne « devrait » pas y en avoir. Dans le cas du mot *oiuu* (choique¹⁶), le dialogue ressemble à ceci:

L: ¿El ñandú... ? [Le *nandou*?]

D: *Oiuwe*.

L: Bueno, acá el ñandú diga “oiu”. [Eh bien, pour le *nandou* dites « oiú »]

D: *Oiuwe*.

L: No, no me diga “oiuwe”, diga “oiu”. [Non, ne me dite pas « oiuwe », dites « oiú »]

D: *Oiwe*

L: *Oiu*

D: *Oiuu*.

L: ¿De nuevo? [Encore ?]

D: *Oiuu*.

L: *Oiu*.

D: Es que antes se - se - se nombraba con todo antes, por eso estaba acostumbrada yo... [C’est qu’avant on le nommait tous ensemble, j’y étais habituée, moi]

L: ¿Cómo? [Comment ?]

D: Se nombraba con todo el oiuu. [On le nommait tous ensemble, l’oiuu]

L: *Oiu*.

D: *Oiuu*, sí, oiuu.

L: *Oiu*.

D: *Oiuu*

L: ¿De nuevo? [Encore ?]

D: *Oiuu*.

¹⁶ Ce que la linguiste appelle « ñandú » est en réalité un *choique* ou *nandou* de Darwin (*Rhea pennata*), espèce d’oiseaux de la Patagonie, voisin de l’autruche et du ñandú, mais plus petit.

Dora Manchado tente même une réplique (« avant on le prononçait comme ça »), ignorée par les expertes. Cela se reproduit plusieurs fois avec d'autres mots. Il est intéressant de mettre en lumière une autre de ces scènes, où le linguiste prononce « *Kink tor ia mbaishkk* – quel était le nom de votre grand-père ? ». Nous pouvons aisément percevoir, d'après son expression faciale, que Dora ne comprend pas la question. Elle essaye, cependant, de répéter la phrase plusieurs fois – *kenk t or ia m bai* – et elle est corrigée à chaque reprise par la linguiste, qui insiste sur le fait qu'« il doit y avoir *ene et sh* » (mentionnons encore que Dora Manchado ne sait pas lire). Face à sa difficulté, Dora précise qu'elle ne sait pas ce qu'on lui demande, car « elle n'a pas connu son grand-père ». En d'autres termes, Dora comprend la langue telle qu'elle est, c'est-à-dire un moyen de communication, et répond efficacement à la question. Malgré cela, l'expert ne réagit pas et lui demande quand même de répéter la phrase (« Ah, vous ne l'avez pas connu ? Eh bien, répétez: *kink t orr ia m baishkk* »)¹⁷.

Depuis quelques années, Dora Manchado travaille officiellement avec sa langue sur un projet promu par l'État. Elle voyage en taxi une fois par semaine depuis son domicile aux bureaux du Conseil Provincial de l'Éducation du centre-ville de Río Gallegos pour donner des cours de langue aux deux ou trois personnes qui participent aux réunions. C'est à partir de cet organisme qu'une « revitalisation de la langue tehuelche » a été promue par « une équipe multidisciplinaire composée de deux anthropologues, une linguiste et un cinéaste »¹⁸, où aucun membre de la communauté – et encore

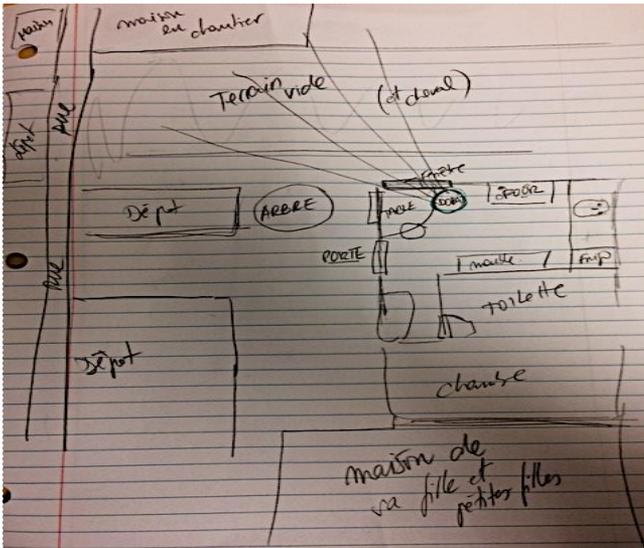
¹⁷ Il est à noter que dans les ouvrages d'Ana Fernández Garay (1998, 2004, 2005), le nom de Dora Manchado, est écrit « Manchao ».

¹⁸ Voir l'article de la presse local TiempoSur du 14 nov. 2011, *Presentaron proyecto de revitalización de la lengua tehuelche* :

moins la locutrice elle-même - n'est reconnu en tant qu'« expert ».

Ma propre purification du tehuelche

Grâce à ce « processus de revitalisation », j'ai donc eu la chance de rencontrer Dora et la communauté Tehuelche. Les anthropologues qui dirigeaient le projet m'ont généreusement invité à y participer, notamment en tant que professeur de « langue seconde »¹⁹. C'est seulement grâce à leur intervention que Dora, après une première hésitation, m'a ouvert la porte de sa maison et m'a appris sa langue. Au fil du temps, j'ai découvert quelles étaient les pratiques linguistiques que les membres de la communauté semblaient intéressés à



<https://www.tiemposur.com.ar/nota/31712-presentaron-proyecto-de-revitalización-de-la-lengua-tehuelche> [consulté le 10 Août 2018].

¹⁹ Dans le contexte des langues autochtones, il semble inapproprié de parler de « langue seconde ».

récupérer, et quelle était l'utilisation effective de la langue. Graduellement, j'essayais de documenter ces usages.

À chaque fois que je rends visite à Dora, nous restons assis à la table de la cuisine, elle près du four – allumé en permanence pendant l'hiver de Patagonie. De sa position, elle peut regarder par la fenêtre qui fait face à un terrain vague dans lequel se trouve un cheval qui attire l'attention de Dora à chaque fois qu'il se déplace. Plus loin, il y a un chantier en construction et le travail des ouvriers divertit Dora, qui connaît leurs horaires et leurs déplacements. De cette fenêtre, on peut également voir la rue, sale, cahoteuse, couverte de boue et de givre. Peu de voitures passent, mais elles roulent si lentement que Dora peut les surveiller de près. Quasiment personne ne marche dans la rue, mais on voit souvent des chiens de quartier courir derrière les voitures. Un des moments les plus animés de la journée est celui où l'un des voisins sort dans la rue avec un pot de nourriture. Tous les chiens arrivent en courant et Dora observe qui est présent et qui manque le festin.

Regarder par la fenêtre est son activité préférée, c'est sa façon d'être en contact avec le monde. Il est donc logique que ces images fassent partie de notre conversation quotidienne. La langue dépend non seulement de ce que l'on demande à obtenir, mais c'est surtout le produit d'un dialogue et d'une situation particulière.

Même si je suis très conscient des critiques de l'anthropologie envers le travail des linguistes et le discours des langues en danger, je travaille, moi aussi, sur la documentation du Tehuelche et je participe à ce jeu d'experts qui purifie la langue en la dissociant des contextes de communication. Je prétends également ignorer le changement de code et je suis souvent obligé de demander une liste de mots dépourvue de lien apparent.

Je souhaiterais maintenant présenter ces courts extraits d'une séance de sollicitation du 14 août 2017. En général, ma journée avec Dora commence bien avant le « travail » en tant que tel. Je l'appelle au téléphone avant-midi pour lui demander si elle a besoin que je lui apporte quelque chose et, en fonction de sa réponse et de son humeur, je fais les courses. J'arrive chez elle, je range puis je prépare le repas. Nous nous asseyons pour manger et ce n'est que plus tard, lorsque nous prenons le thé, que j'utilise le dictaphone et que nous commençons à travailler.

1. **J:** *Wenai sh pekk kum e enú.*

D: *Sí, acá estábamos con mi e enú, a ma' kkom. Ahora no está. [Oui, ici on était avec mon ami. Maintenant il n'est plus là.]*

J: *Ahora no está. [Il n'est plus là].*

D: *Si siempre estoy sola yo, que no viene nunca nadie. [C'est vrai, je suis toujours seule, jamais personne ne vient ici.]*

2. **J:** *Nash e m aishkot.*

D: *Ah, mañana te llamo. [Ah, je t'appelle demain.]*

J: *Ation e m aishkot.*

D: *A la mañana. [Le matin.]*

J: *A la mañana te llamo. [Goolekk sh m aishkot.]*

D: *Goolekk... Ahí está ese viejo pelado siempre está. [Là-bas il y a ce vieux, il est toujours chauve.]*

J: *¿Ese que está allá con los perros, que saca la olla? [Celui-là avec les chiens, qui porte la casserole dehors?]*

D: *Sí, allá se metió en su casa, ese siempre anda sí pelado ¿No tendrá frío? [Oui, il est rentré dans sa maison. Toujours chauve, lui, il n'a pas froid?]*

3. **J:** *Ma' sh m 'aieshkk.*

D: *Ma' sh m 'aieshkk, te estoy esperando ahora. Ma' sh m 'aieshkk. [Je t'attends.]*

D: *Ma' sh ma 'aishkk, Tiene joshn el pobre caballo. [Il a joshn le pauvre cheval]*

J: *Ma' sh m 'aishkk*

J: *Y, e aishkot nash ¿es llamame mañana? [Ça c'est "appelle-moi demain"?)*

D: *E aishkot nash, sí. Ahí llegó el peruano, parece, con su coche. [Oui. Là, il est arrivé, le Péruvien avec sa voiture.]*

Les membres de la communauté me finançaient depuis trois semaines. Ils me fournissaient un logement et de la nourriture en échange de quoi je les aidais à documenter et à apprendre leur langue. Avant de partir, je voulais leur laisser du matériel enregistré et édité, de phrases communicatives à employer au téléphone.

Ces dialogues ont été enregistrés deux jours avant mon départ. Après avoir partagé presque deux mois avec Dora, j'étais donc sur le point de partir sans savoir à quel moment je pourrais revenir. Tout au long de la session, elle insiste sur le fait qu'elle « va être laissée seule », et elle répond à mes questions avec un air distrait.

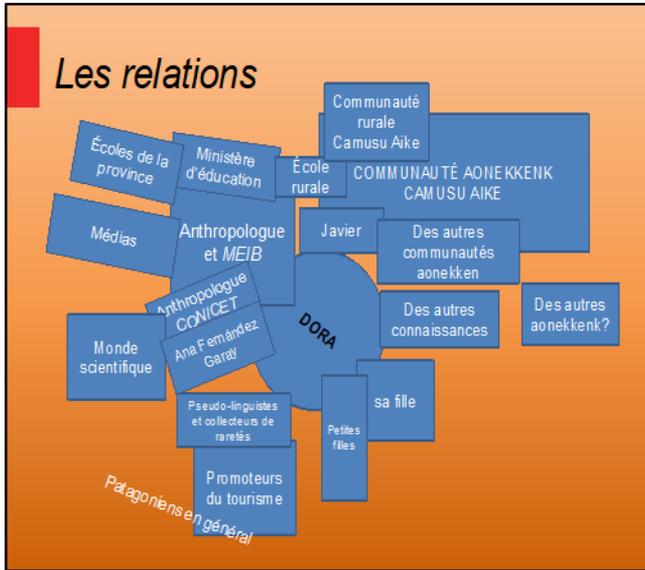
Dans le dialogue, Dora profite de la signification de la phrase (« me voici avec mon ami ²⁰ » - le pluriel n'est pas forcément marqué en langue tehuelche) pour me faire culpabiliser concernant mon départ (« *ma' kkom* » [maintenant il n'est plus ici]). Évidemment, elle sait que je la comprends. Dans les deux autres dialogues, Dora répète ce qui lui est demandé et on

²⁰ Cette phrase en particulier (comme beaucoup d'autres) a été demandée par un membre de la communauté qui n'osait pas poser la question directement à la locutrice et passait par ma propre « expertise ». De cette façon, la langue devient l'expression du rapport entre la locutrice et moi en tant que chercheur, et non plus l'expression de la communauté en tant que telle.

comprend par le ton de sa voix que ça la fait même rire, mais elle tente toujours de montrer que son attention est focalisée sur autre chose. Avec le recul, je perçois mon obsession pour les structures linguistiques, alors que pour elle, il s'agit de la conversation quotidienne de deux personnes qui discutent après le dîner. Je remarque dans sa réponse un consentement qui n'est pas dépourvu d'un certain besoin d'attention et de compagnie.

Les rapports

Il est important de faire peser cette dimension personnelle et ethnographique dans le plus grand discours relatif aux langues en danger. Ces dernières (à partir de Hale et al. 1992) ont entraîné des changements substantiels dans la configuration de la discipline, offrant la possibilité de « réhumaniser la linguistique » (Dobrin & Berson, 2011), les linguistes étant de plus en plus engagés dans la vie des locuteurs. Cependant, les discours et les pratiques entourant les langues en danger impliquent de nombreux partis, tels que des activistes autochtones, des organisations internationales, des institutions de financement, des pouvoirs nationaux, politiques et institutionnels, des médias et le grand public, chacun ayant des intérêts différents (Hill 2002, Maffi 2003, Duchêne et Heller 2008, Dobrin, Austin, Nathan 2007).



Pour ma part, je fais certainement partie de la « création de la dernière locutrice », affectant indubitablement sa vie et celle de ses proches. Pendant tout ce temps, j'ai eu l'occasion d'observer comment l'image de la « dernière locutrice du aonekko 'a'ien » est représentée par tous les partis, et j'ai vécu avec le malaise du chercheur travaillant avec des personnes marginalisées qui ne disposent parfois que de ce « précieux produit » que nous contribuons à construire.

L'exposition de la langue tehuelche va de pair avec sa place dans l'imaginaire patagonien, qui dépasse de loin la région. La Patagonie n'a jamais été conquise par les Européens du fait de ses pauvres ressources naturelles et de sa faible population (Bandieri 2014). Magellan fut le premier à rencontrer les Tehuelche lors de son voyage autour du monde. Il les avait alors qualifiés de « géants » sauvages (Pigafetta 1994, Bolens-Duvernay 1988) et l'exotisme semblait être leur destin.

La région est associée à un imaginaire européen (Schneider-Madanes, 1996) qui persiste dans des œuvres comme celles de Bruce Chatwin (2012). Lorsque le territoire a finalement été conquis, les gouvernements du Chili et de l'Argentine ont mis en branle la formation d'un État doté d'un puissant nationalisme mettant en valeur une identité fortement liée à la langue. La Patagonie est alors devenue un pays où la nature se met en spectacle, une région pleine de richesses naturelles telles que le pétrole et un refuge pour les utopies (Brebbia 2006, Fiorani 2009). Les Tehuelche ont été « effacés » (Irvine & Gal 2001) pour être considérés comme « éteints » par la grande majorité de la population, et ce jusque dans les textes appris à l'école (Crespo 2005).

Ce n'est que depuis récemment, dans le cadre de la réémergence des identités autochtones, que certains d'entre eux tentent de prendre connaissance de leur passé (Rodríguez 2010). C'est dans ce contexte que la langue, autrefois « incapable d'exprimer la parole de Dieu » (Gardiner 1840) - et, par conséquent, effacée - est « redécouverte » et que la figure de Dora Manchado est appréciée (Hecht & Schmith 2016). Ainsi, son rôle de représentante de son peuple est encore aujourd'hui ambigu, empreint de symbolisme et essentialisé par son statut de « dernière locutrice ».

La langue a fait l'objet d'études de la part des linguistes ayant construit leur carrière autour de sa description formelle. De la compétence linguistique de la « dernière locutrice » découlent certaines revendications de la communauté, puisque cette représentation de Dora Manchado sert en quelque sorte à prouver leur authenticité ethnique et culturelle. Si Camusu Aike est la communauté de référence (qui compte 300 personnes et un territoire situé à 180 km de la ville de Río Gallegos), les autres communautés sont aussi intéressées par cette revitalisation (par exemple, Kopolke, au nord de la

province). D'autant plus lorsque le rôle de cette revitalisation soutient les discours académiques qui cherchent à contrecarrer le discours hégémonique selon lequel les « Tehuelche ont disparu » (Rodríguez 2010). Ce discours est surtout porté par les anthropologues du Conicet (Le Conseil National d'investigations scientifiques) et la Modalidad Intercultural Bilingüe qui, responsable de l'école rurale de Camusu Aike, s'occupe de temps en temps de « leçons de langue »²¹.

En outre, sa contribution a soutenu et soutient encore les travaux de pseudo-linguistes et de collectionneurs de raretés qui inondent la Patagonie de « récits des Tehuelche » et de « dictionnaires » sans aucune précision académique (par exemple, Echevarría Baleta 1982, 2011, entre autres), ni reconnaissance envers leurs informateurs et la communauté. À cause de l'absence totale de l'État en matière de politique linguistique et de formation des travailleurs de l'éducation, ces « experts » sont en définitive ceux qui forgent le paysage linguistique de la région. Les termes d'usages ainsi retenus et étudiés, visibles dans les noms d'hôtels, de restaurants, d'écoles publiques, ou encore de magasins, deviennent alors des « étendards linguistiques » servant à la double promotion du tourisme et d'un sentiment d'« identité patagonienne authentique ».

²¹ Un exemple de ces activités figure dans l'article de la presse local *Realizaron Clase de Lengua Tehuelche en Camusu Aike* <https://vocesyapuntas.com/v6/2016/05/16/realizaron-clase-de-lengua-tehuelche-en-camusu-aike/> [consulté le 10 août 2018].

On peut y voir une photo de l'anthropologue Marcela Alaniz, debout, avec Dora Manchado, assise en face d'elle, tandis que les élèves se couvrent leur visage pour ne pas être photographiés. Ces visites faisaient aussi partie de mon travail et j'ai pu constater, avec ma collègue, les difficultés, le manque d'intérêt et les paradoxes régnant autour de cet apprentissage de la langue.

Dans tout ce réseau, la propre famille de Dora Machado reste à côté - encore un paradoxe autour de la valeur de la langue et de sa représentation.

La documentation linguistique dans un colloque sur la violence

La figure du « dernier locuteur », ancrée dans la question des langues en danger, est un sujet qui affecte profondément la linguistique et l'anthropologie, dans la mesure où il n'implique rien de moins que ses conditions de possibilité - la diversité humaine, linguistique et culturelle.

La linguistique a souvent conçu la recherche de terrain comme une activité qui ne vise pas spécifiquement les personnes qui ont été étudiées. Ce détachement a été favorisé par la focalisation, au sein de la linguistique générative, sur la compréhension du fonctionnement interne de la « compétence linguistique » d'un locuteur idéal, et non pas sur ses articulations sociales externes. La question des langues en danger a obligé les linguistes à s'engager dans un travail de terrain responsable (Woodbury 2003, Himmelmann 2006). Nous influençons les destins des communautés que l'on étudie.

Mettre en lumière les contradictions qui entourent la figure de la « dernière locutrice » du tehuelche et signaler certaines pratiques comme violentes et coercitives ne relève pas uniquement de raisons personnelles ou sentimentales. Si le fait de parler implique la volonté de communiquer avec l'autre, il est alors impossible de s'occuper des langues sans avoir en premier lieu, le désir sincère de s'occuper des personnes qui les parlent.



À partir de toutes ces réflexions, un projet de documentation de la langue tehuelche avec Dora Manchado a été réalisé pendant quatre mois en 2018²². À l'appel de certains chercheurs et des membres de communautés autochtones (Farfan et Ramallo 2010, Perley 2012) il fut question d'explorer les liens entre la documentation, l'anthropologie linguistique et la revitalisation d'une langue. Avec une approche qui tient aussi compte de la didactique, on a travaillé la langue dans une perspective qui n'avait pas encore été prise en compte. Notamment, dans les aspects liés à la communication quotidienne pouvant servir à une récupération, selon les désirs des Tehuelche qui ont participé au projet. Le résultat montre une langue très différente de celle qu'avait déjà été décrite. La vitalité surprenante de certains usages linguistiques met en exergue des formes de résistance et d'adaptation. L'idéologie linguistique en résultant pourrait remettre en question plusieurs idées sur le transfert linguistique.

Le travail de documentation effectué avec une « dernière locutrice » servira pour une réflexion sur les méthodes de travail, l'éthique et la collaboration sur le terrain en linguistique, sur les questions relatives à la propriété de la

²² Le projet a été soutenu par l'Université de Montréal (avec l'appui de Guy Lanoue), l'ELDP-SOAS (University de London) et l'ELF (Yale University). À part moi-même, Javier Domingo, et la participation de certains membres de la communauté tehuelche, le travail sur le terrain a été soutenu aussi par Nicolas Duval (UdeM) et Maggie Sood (U. Hawaïi). Tommy Berger (UdeM) et Nicolas Arias García (UdeM) ont participé à la transcription phonétique de données. La supervision était de Luke Fleming (UdeM) et Kevin Tuite (UdeM).

langue, sur le rôle des chercheurs, et sur l'idée de « dernier locuteur » elle-même.

Quatre mois après avoir terminé les enregistrements, Dora Machado est décédée. Dora était probablement une « très mauvaise informaticienne » et, grâce à cette belle qualité, elle m'a appris qu'une langue n'est pas quelque chose que l'on peut noter, garder, ou « sauver ». Elle savait parfaitement que « langue » signifie interaction, mais aussi confiance, complicité, espionnage, intimité. Elle n'avait pas son Tehuelche emballé, prêt à porter.

Références

Bandieri, S. 2014. *Historia de la Patagonia*. Sudamericana.

Bolens-Duvernay, J. 1988. « Les Géants Patagons ou l'espace retrouvé: Les débuts de la cartographie américaniste ». *L'Homme*: 156-173.

Brebbia, C. A. 2006. *Patagonia, a Forgotten Land: From Magellan to Perón*. WIT Press.

Cameron, D. 2007. *Language endangerment and verbal hygiene: History, morality and Discourses of endangerment: Ideology and interest in the defence of languages*. 268.

Chatwin, B. 2012. *In Patagonia*. Random House.

Costa, J. 2015. « Toute langue est-elle marchandable? Vendre le gaélique ou l'écossais dans l'Écosse actuelle ». *La Bretagne Linguistique* : 19.

Craig, C. G. 1998. « Language Contact and Language Degeneration ». Dans *The handbook of sociolinguistics*. Sous la direction de Florian Coulmas, 257-270. Cambridge University Press.

Crespo, C. 2005. « "Qué pertenece a quién": Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia ». *Cuadernos de antropología social* (21): 133-149.

- Crystal, D. 2000. *Language death*, Cambridge University Press.
- Dauenhauer, N. M., & Dauenhauer, R. 1998. « Technical, emotional, and ideological issues in reversing language shift: Examples from Southeast Alaska ». *Endangered languages: Current issues and future prospects*: 57-98.
- Davis, J. L. 2017. « Resisting rhetorics of language endangerment: Reclamation through Indigenous language survivance ». *Language Documentation and Description*, 14: 37-58.
- Debenport, E. 2015. *Fixing the books: Secrecy, literacy, and perfectibility in indigenous New Mexico*. SAR Press.
- Dobrin, L. M. 2008. « From linguistic elicitation to eliciting the linguist: Lessons in community empowerment from Melanesia ». *Language* 84(2): 300-324.
- Dobrin, L. M., & Berson, J. 2011. « Speakers and language documentation ». Dans *The handbook of sociolinguistics*. Sous la direction de Florian Coulmas, 187-211. Cambridge University Press.
- Dobrin, L. M., Austin, P. K., & Nathan, D. 2007. « Dying to be counted: The commodification of endangered languages in documentary linguistics ». In *Proceedings of the conference on language documentation and linguistic theory*, 59-68. School of Oriental and African Studies.
- Dorian, N. C. 1977. « The problem of the semi-speaker in language death ». *Linguistics*, 15(191): 23-32.
- Dorian, N. C. 2009. « Age and speaker skills in receding languages: how far do community evaluations and linguists' evaluations agree? ». *International Journal of the Sociology of Language* 200: 11-25.
- Echeverría Baleta, M. 1982. *Toponimia indígena de Santa Cruz. Secretaría de Desarrollo*. Subsecretaría de Turismo. Río Gallegos.
- Echeverría Baleta, M. 2011. *Vida y leyendas tehuelches*, Casa T.

- Errington, J. 2003. « Getting language rights: The rhetorics of language endangerment and loss ». *American Anthropologist*, 105(4): 723-732.
- Evans, N. 2001. « The last speaker is dead-long live the last speaker! ». *Linguistic fieldwork* 250.
- Evans, N. 2011. *Dying words: Endangered languages and what they have to tell us*. Vol. 22. John Wiley & Sons.
- Farfán, J. A. F., & Ramallo, F. F. (Eds.). 2010. *New perspectives on endangered languages: Bridging gaps between sociolinguistics, documentation and language revitalization*. Vol. 1. John Benjamins Publishing.
- Fernández Garay, A. F. 1998. *El tehuelche: Una lengua en vías de extinción*. Vol. 15. Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Fernández Garay, A. F. 2004. *Diccionario tehuelche-español/Índice español-tehuelche*. Vol. 4. Leiden University Press.
- Fernández Garay, A. F. 2009. *Los textos tehuelches de Robert Lehmann-Nitsche (1905)*. Languages of the World. Text collections. München: Lincom Europa.
- Fiorani, F. 2009. *Patagonia: invención e conquista di una terra alla fine del mondo*. Vol. 55. Donzelli Editore.
- Graham, L. 2002. « How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere ». Dans *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. 181-228. University of Texas Press.
- Grenoble, L. A. 2013. « Language revitalization ». In *The Oxford handbook of sociolinguistics*.
- Hagège, C. 2000. *Halte à la mort des langues*. Odile Jacob.
- Hale, K., Krauss, M., Watahomigie, L. J., Yamamoto, A. Y., Craig, C., Jeanne, L. M., & England, N. C. 1992. « Endangered languages ». *Language*, 68(1): 1-42.

*La gardienne de la langue Tehuelche
(la dernière locutrice du Aonekko 'a'ien)*

- Harrison, K. D. 2008. *When languages die: The extinction of the world's languages and the erosion of human knowledge*. Oxford University Press.
- Harrison, K. D. 2010. *The last speakers: The quest to save the world's most endangered languages*. National Geographic Books.
- Hecht, A. C., & Schmith, M. 2016. *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe: Regulaciones, experiencias y desafíos*.
- Heller, M. 2010. « The commodification of language ». *Annual review of Anthropology* 39: 101-114.
- Hill, J. H. 2002. « " Expert rhetorics" in advocacy for endangered languages: Who is listening, and what do they hear? ». *Journal of linguistic anthropology* 12(2): 119-133.
- Himmelmann, N. P. 2006. « Language documentation: What is it and what is it good for ». *Essentials of language documentation* 178: 1-30.
- Hymes, D. 1971. « Competence and performance in linguistic theory ». *Language acquisition: Models and methods*: 3-28.
- Irvine, J. T., & Gal, S. 2001. « Language ideology and linguistic differentiation ». *Linguistic anthropology: A reader*: 402-34.
- Lista, R. 1998. *Los indios tehuelches: una raza que desaparece*. Confluencia.
- Maffi, L. 2003. « The "business" of language endangerment ». *Language in the twenty-first century*: 67-86.
- Meek, B. A. 2012. *We are our language: An ethnography of language revitalization in a Northern Athabaskan community*. University of Arizona Press.
- Moreno, F. P., & Balmaceda, R. C. R. 1969. *Viaje a la Patagonia austral, 1876-1877*. Solar/Hachette.
- Musters, G. C. 2013. *At home with the Patagonians*. Murray.

- Nettle, D., & Romaine, S. 2000. *Vanishing voices: The extinction of the world's languages*. Oxford University Press on Demand.
- Nichols, J. 1992. *Linguistic diversity in space and time*. University of Chicago Press.
- Perley, B. C. 2012. « Zombie linguistics: Experts, endangered languages and the curse of undead voices ». In *Anthropological forum* 22 (2). Routledge: 133-149.
- Perley, B. C. 2012b. « Last words, final thoughts: Collateral extinctions in Maliseet language death ». *The Anthropology of Extinction: Essays on Culture and Species Extinction*: 127-142.
- Pigafetta, A. 1994. *Il primo viaggio intorno al mondo*. Pozza.
- Rodríguez, M. E. 2010. *De la "extinction" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Canusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Doctoral dissertation (Georgetown University).
- Schneider-Madanes G. 1996. *Patagonie. Une tempête d'imaginaire*. Paris : Autrement.
- Suslak, D. F. 2011. « Ayapan echoes: Linguistic persistence and loss in Tabasco, Mexico ». *American anthropologist*, 113(4): 569-581.
- Vecco, M. 2010. « A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible ». *Journal of Cultural Heritage* 11(3): 321-324.
- Woodbury, A. C. 2003. « Defining documentary linguistics ». *Language documentation and description* 1(1): 35-51.

LA VIOLENCE SUBIE PAR LES ADOLESCENTES ENCEINTES À HAÏTI

David Jean Simon

Introduction

Presque chaque année, plus de 15 millions d'enfants naissent d'une mère de moins de 20 ans et près de 95% de ces naissances se concentrent dans les pays du Sud (INED, 2012). À l'instar de ces pays, quoiqu'en baisse indubitablement, la République d'Haïti est caractérisée par la fécondité à l'âge adolescent. De 1977-1987, le taux de grossesse des femmes 15-19 ans (adolescentes) est passé de 67‰ à 96‰ (EMMUS, 2012). Inversement, de 1987-1994, il connut une tendance à la baisse (96‰ à 76‰) qui se confirme jusqu'en 2009 (44.35‰). Un rapport daté de 2013 du Fonds des Nations Unies pour la Population (FNUAP) atteste que l'implantation de nombreux programmes sur la planification familiale par les institutions telles que l'UNICEF et l'OMS sous-tend ce réel déclin.

Soudainement, après le séisme dévastateur du 12 janvier 2010, plus précisément en 2012, la valeur de cet indicateur vient s'établir à 66‰ représentant environ 13 % de l'ensemble de la fécondité totale (EMMUS, 2012). Établies par milieu de résidence, les données dépeignent des différences accrues : dans le Nord-Ouest le taux de fécondité des 15-19 ans était de 41‰ ; dans les zones rurales et dans l'Aire Métropolitaine de Port-au-Prince¹, ils étaient à 77‰ et 81‰ respectivement. D'autant plus,

¹ Administrativement, le pays est divisé en 10 départements subdivisés en 41 arrondissements, 140 communes et 570 sections communales (IHSI, 2016). Les dix départements sont : l'Artibonite, le Centre, le Nord, le Nord-Est, le Nord-Ouest, les Nippes, l'Ouest, le Sud, le Sud-Est et la Grande-Anse. La capitale du

parmi les adolescentes sexuellement actives (34%), seules 9% utilisaient les méthodes contraceptives. Des attitudes entraînant de fâcheuses retombées tant sur la jeune fille que sur l'enfant (OMS, 2018).

Une maternité à cet âge affecte le droit d'une jeune fille en réduisant ses chances de poursuivre les études scolaires (Delaunay, 1994). Dans la société haïtienne, en particulier dans les zones urbaines, les adolescentes enceintes quittent l'école. Soit elles ont été renvoyées dès l'apparition de leur grossesse, soit elles ont laissé de plein gré pour échapper à la honte qui les attend (Mathieu, 2014). Dans la majorité des cas, l'abandon scolaire est définitif pour remplir leurs responsabilités de mères (Boislard Pépin, 2010).

À l'annonce de la grossesse, elles peuvent se voir expulsées du domicile familial (Singh, 1998). Jugées impudiques et immorales, elles doivent rester loin des autres membres de la famille et surtout des autres adolescentes (s'il y en a) pour ne pas les influencer. Disposant de peu d'alternatives, certaines n'ont pas d'autres issues que d'aller vivre avec leurs partenaires dans des conditions économiques très difficiles (Mathieu, 2014).

À tout cela, s'ajoute le regard moral de la société (Simplus & Houlio, 2012). Et, c'est l'une des raisons pour lesquelles cet événement n'enchant pas certains parents haïtiens. Offusqués, bien souvent ils utilisent la violence pour exprimer leur forte désapprobation à la maternité et/ou à la grossesse de leurs filles (Beaugé, 2016). Conformément aux résultats de l'EMMUS (2012), près de 3% des adolescentes mères ont été frappées

pays est Port-au-Prince et c'est la plus grande ville du pays du point de vue démographique (942 194 habitants en 2012 selon l'Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique (IHSI). Elle appartient au département de l'Ouest avec les communes Port-au-Prince, Pétiion-Ville, Delmas, Carrefour, Tabarre, Cité-Soleil etc. Les zones urbaines de ces communes du département de l'Ouest précitées forment l'Aire Métropolitaine de Port-au-Prince (AMPAP).

durant leur période de grossesse par leurs pères/mères et près de 40% (37.2%) ont été frappées par leurs conjoints/partenaires. Dans l'AMPAP, ces proportions d'adolescentes maltraitées étaient de 6.15% et 25.2% respectivement. Toutefois, à notifier que dans la base de données de l'EMMUS, il n'y a aucune variable décrivant les causes de ces traitements. En ce sens, il apparaît très difficile de dire qu'ils sont liés à la grossesse. Mais, tenant compte de la misère qui sévit dans le pays, la situation ne peut échapper aux yeux de la société (ECVMAS, 2012).

De tout ce qui précède, cet article se veut un apport au vécu de la grossesse précoce à Haïti. Cependant, par la complexité dont revêt un tel sujet dans l'espace social haïtien, nous avons décidé de limiter notre terrain à l'AMPAP.

Objectifs du travail

1. Comprendre le comportement des parents haïtiens vis-à-vis des adolescentes enceintes.
2. Croiser les discours des différentes couches de la société (famille, autorités religieuses, autres institutions) sur le phénomène avec ceux des jeunes filles.

Méthodologie

Pour le recueil de données, la méthode d'entretien individuel semi-directif a été privilégiée pour plusieurs raisons. Premièrement, les questions autour du vécu de la grossesse à un âge jugé inopportun par la société sont très sensibles et peuvent rappeler des moments douloureux, de ce fait, il paraît très inconfortable pour les jeunes filles de s'exprimer en présence des proches ou d'inconnus. Deuxièmement, elle garantit la spontanéité et offre aux interlocuteurs une certaine liberté sans être contraints par des questions fermées (Imbert, 2010).

Dans ce travail de recherche, 5 groupes sociaux ont été mobilisés : les jeunes filles qui avaient connu une grossesse à l'âge adolescent après le séisme et qui vivaient dans l'AMPAP ; les parents, les frères/sœurs, les oncles/tantes et les voisins de ces jeunes filles ; les partenaires souvent négligés ; les autorités religieuses (prêtres, pasteurs, Oungan ou prêtre vodou) du fait qu'elles prônent l'abstinence avant le mariage et les personnels travaillant dans les institutions œuvrant dans les programmes de lutte contre la grossesse précoce. Hormis cela, en vue d'avoir un public assez varié, un ensemble de critères tels que : commune de résidence, niveau d'éducation, religion, niveau économique, a été défini pour la sélection des interviewés (Voir Tableau 1, ci-dessous).

Réalisation des entretiens

Le recueil des informations était programmé du 20 février au 14 avril 2017. Pour les groupes jeunes filles, des partenaires, autorités religieuses, parents/proches, la grande majorité des entretiens était réalisée après 14h à cause de leurs disponibilités. Ce qui m'était favorable, car j'avais profité des matins pour faire des entretiens avec les directeurs des institutions (œuvrant dans la lutte de la grossesse précoce) et aussi faire de l'observation.

Même si j'avais parlé de la question éthique pendant les négociations avec les nombreux groupes, je l'avais repris avant de commencer les entretiens. Je leur avais expliqué l'avantage d'un tel travail. Je leur disais que nous pouvions faire des pauses même des reports et des interruptions si nécessaires. Je faisais en sorte que tous mes interlocuteurs soient à l'aise afin de tirer le maximum d'information. D'ailleurs, je leur avais promis que leurs noms réels seraient remplacés par des noms fictifs.

Tout au long des entretiens, j'avais essayé de gagner encore plus la confiance de mes interlocuteurs afin qu'ils se laissent guider. Certaines fois, j'avais essayé de recadrer, avec politesse, la

discussion quand ils prenaient le dessus et laissaient le cadre de la discussion. Tandis que d'autres fois, je n'avais pas fait trop de relances, car ils pouvaient trouver cela impoli de ma part. En sus, j'avais essayé de déjouer l'image de la « bonne réponse ». Il m'était arrivé de poser une question à plusieurs reprises tout en la reformulant de différentes façons quand les propos de l'interlocuteur laissaient des doutes.

Les observations : des entretiens informels négociés aux heures des observations

Je voulais observer le comportement de l'entourage des jeunes filles et aussi celui des services de santé. Malheureusement, je n'ai pas tiré d'informations substantielles de ces observations de l'entourage à l'exception de quelques échanges tendus entre une de mes enquêtées et sa voisine pour un problème extérieur à ma recherche. Quant aux observations des services de santé, c'était tout à fait le contraire. J'ai pu faire des observations dans le service de J/P à Christ-Roi qui prend en charge les adolescentes enceintes ainsi qu'au service de maternité Isaïe Jeanty de l'Hôpital général. Ces entretiens ont été menés de façon alternée avec ces observations.

En somme, 7 journées d'observation, 20 entretiens informels avec des médecins et des infirmières et 25 entretiens formels (jeunes filles : 12 ; parents/proches : 4 ; autorités religieuses : 3 ; partenaires : 4 ; travailleurs sociaux: 3) ont été dénombrés. Des 12 entretiens avec les jeunes filles, 5 ont été écartés en raison d'abandons et de refus².

² J'ai écarté des entretiens parce qu'ils n'étaient pas clairs. Des jeunes filles ne pouvaient pas donner leur âge, une avait avoué qu'elle était enceinte avant le tremblement de terre, une autre avait décidé d'interrompre l'entretien à cause d'un malaise (elle avait ses règles), enfin, une dernière avait perdu son bébé et ne voulait plus participer (raisons personnelles).

Tableau 1.- Quelques caractéristiques sociodémographiques des jeunes filles

Nom	Âge	Commune de résidence pendant la grossesse	Religion (avant/après grossesse)	Statut matrimonial (avant/après grossesse)	Revenu ménage
Mamou- -ne	24	Carrefour	Vodouisante/ Vodouisante	Célibataire (à risque)/ Vivavèk ³	\$1000- \$3000 HT
Esther	23	Tabarre	Pentecôtiste/ Pentecôtiste	Célibataire (à risque)/ Mariée	\$1000- \$3000 HT
Tite	25	Cité soleil	Catholique/ Catholique	Célibataire (à risque)/ Placée	<\$1000 HT
Magalie	23	Croix-des- Bouquets	Sans religion/ Sans religion	Célibataire (à risque)/ Vivavèk	\$1000- \$3000 HT
Ti Marie	22	Delmas (Camps)	Pentecôtiste/ Baptiste	Célibataire (à risque)/ Placée	<\$1000 HT
Carline	25	Pétion-Ville	Catholique/ Catholique	Célibataire (à risque)/ Mariée	>\$10 000 HT
Nathalie	23	Port-au- Prince	Baptiste/ Catholique	Célibataire (à risque)/ Vivavèk	\$1000- \$3000 HT

³ Célibataire à risque : Si l'individu a un petit copain ou une petite copine. Vivavèk (« Vivre avec » en Français) : Si l'individu entretient une relation régulière avec un autre qui s'occupe (économiquement) de lui comme s'ils vivaient sous le même toit mais ne le sont pas.

La grossesse survenue à l'adolescence : accident ou projet ?

Selon Rose Esther Sincimat Fleurant, Directrice du Ministère de la Condition Féminine et des Droits des Femmes à Haïti de 2012 à 2015, la grossesse d'une adolescente ne peut être résumée à « un signe de dépravation des jeunes ni à la manifestation d'un désir naturel. Elle est plutôt un problème beaucoup plus complexe qui ne marche jamais seul ». Se fondant sur cette déclaration, cette partie abordera l'ambiance familiale, les connaissances des jeunes filles sur les méthodes contraceptives, etc.

Ambiance familiale avant la grossesse : marge de liberté d'action limitée

Le climat régnant dans les familles joue un rôle extrêmement important sur l'état physique et psychique d'un adolescent et sur son comportement dans la société. Quand les adolescents établissent de bonnes relations avec leurs parents, ils sont moins vulnérables et prennent de meilleures décisions dans leur quotidien (Le Breton, 2005).

Quoiqu'assez bonne pour l'ensemble des jeunes filles interviewées dans l'AMPAP, la relation existante entre les parents et les adolescentes est très tumultueuse et très conflictuelle au sein de certaines familles/ménages.

« Entre moi et mes parents, c'était toujours la guerre. On ne s'entendait sur rien. Ils voulaient tout m'imposer et quand je désobéissais, ils me frappaient » (Esther, 23 ans, 7^e secondaire)

Pour de nombreux psychologues de l'enfance (Le Breton, 2005), la naissance de ces conflits résulte pour partie du comportement des adolescents qui commencent à questionner leur entourage et à imposer leurs idées. À ce stade, ils attendent de leurs parents des soutiens. Un non-accompagnement et une non-compréhension de leurs projets sont source d'antagonismes.

L'on ne peut faire abstraction de la représentation qu'ont certains parents de prendre soin d'un enfant. A Haïti, nombreux sont ceux qui le réduisent au simple fait de « donner à manger et à boire à l'enfant » (Clément, 1979). Ce qui rend limité la place et la marge d'action des adolescent(e)s.

La cause des conflits peut être également attribuée au statut qu'occupe un enfant ou un adolescent. Ti Marie, l'une de nos interlocutrices est un « rèstavèk ».

« Ma mère m'a envoyé à Port-au-Prince pour les aider [...] C'est moi le chef de la maison, je fais tout. Les enfants de cette maison sont des princes. Parfois, quand je suis trop fatiguée et je fais la sourde, ma tante¹ me frappe [...] Je n'ai pas le droit d'être fatiguée » (Esther, 23 ans)

D'après l'Institut Psychosocial de la Famille (IPSOFA), cette appellation se réfère généralement à « un enfant de sexe féminin issue d'une famille pauvre en milieu rural ou orpheline qui vient habiter avec une famille dans les régions urbaines. Il est soumis généralement à de longues journées de travail sans rémunération et vit dans des conditions inférieures à celles de la famille naturelle. L'enfant rèstavèk accomplit tout service requis sous la menace constante de mauvais traitements physiques et d'injures, souvent infligés par les membres de la famille d'accueil ». Dans de pareilles circonstances, l'enfant ne se sentant pas aimé peut se rebeller et fuguer (Drouilleau & al., 2009).

Éducation sexuelle des adolescentes

En dépit de nombreuses campagnes de sensibilisation de l'OMS, la sexualité reste jusqu'à aujourd'hui un sujet tabou (Le Pennek, 2013). Dans une société comme celle d'Haïti en butte à une forte crise économique et marquée par le maintien de faibles taux

¹ Les mots « oncle », « tante » sont utilisés par les « rèstavèk » pour désigner les personnes à charge

d'instruction, ne pas aborder des sujets à caractères sexuels avec les enfants est synonyme de bonne éducation pour certains parents. Parfois, lorsqu'ils sont interrogés par les enfants, ils mettent en évidence les inconvénients (de la sexualité). Une façon de rendre saillante leur interdiction.

« Mes parents me disaient que les enfants dont les parents parlent de la sexualité avec eux ne reçoivent pas une bonne éducation. La sexualité est mauvaise » (Mamoune, 24 ans, 8e)

Selon la famille, l'enfant est sujet à de sévères punitions et peut être même giflé. Le questionnement sur un sujet interdit est un signe d'irrespect et non un besoin pour l'enfant de parler de sa vie sentimentale ou d'acquérir des connaissances sur le corps humain.

« Les discussions sur la sexualité, on n'en faisait pas [...] Mon père m'avait traité de fille de joie et m'avait giflé parce qu'une fois je l'avais dit à quoi sert le pénis ? » (Esther, 23 ans, 7e)

Néanmoins, le fait d'avoir un membre de la famille qui avait connu la maternité précoce peut motiver un parent/personne en charge à éduquer l'enfant sur le plan sexuel pour lui éviter de reproduire les mêmes erreurs. Reste à savoir maintenant, la qualité de l'éducation sexuelle reçue par l'enfant.

« Ma sœur ne voulait pas que je répète la même erreur qu'elle. Elle me parlait de la sexualité » (Nathalie, 23 ans, 9e)

La fuite des questions ou l'obstination des parents à garder le silence sur un sujet aussi important préoccupe les psychologues Carel (1992) et MaccDougall (1978). D'ailleurs, ils le (silence) qualifient d'insupportable. Au lieu de préserver les adolescentes de certains dangers, il risque de fragiliser leur sexualité en se tournant vers d'autres sources (internet, amis, ...) pour percer ce mystère.

« [...] Mes parents ne voulaient pas m'en parler de la sexualité. À l'école, j'avais une amie qui avait un portable. Nous avions l'habitude de surfer sur internet cherchant des informations sur le sexe » (Esther, 23 ans, 7e)

Un fait bien connu en tout cas : dans un monde réputé « hypersexualisé », l'adolescent, très curieux et exposé à de multitudes informations, pourrait se retrouver avec une image déformée de la sexualité basée sur la performance (Moyano, 2006).

Vie sexuelle des jeunes filles avant leur grossesse : inversion de certaines réalités

Au fur et à mesure que l'enfant grandit, le désir d'expérimenter une relation sexuelle s'amplifie. En 2016, l'âge moyen des premiers rapports était estimé à 17 ans dans le monde (Maillochon et al., 2016). Et parallèlement aux générations précédentes, les adolescents d'aujourd'hui s'engagent de plus en plus tôt, et ceci même à Haïti (Bessin, 2009 ; EMMUS, 2012).

À l'exception de Ti Marie qui se faisait toucher par son oncle pendant son sommeil en vue de tester sa virginité - ce qu'elle considérait comme une atteinte à l'intimité -, les autres jeunes filles avaient déjà eu des relations sexuelles avant leur 16e anniversaire. Le besoin d'appartenir à un groupe ou de se conformer à des attentes extérieures, les transformations sociales et l'inversion de certaines réalités qui se sont produites ces dernières décennies ne sont pas sans effets pervers (Bajos, 2009). Si au XXe siècle, la virginité avait une valeur symbolique et était signe de fierté pour la famille de la jeune fille et pour son partenaire, aujourd'hui elle ne l'est pas. Dévoilant sa virginité, la femme peut être étiquetée de « Viergina », « Vierge Marie ». À certains endroits de l'AMPAP, au-delà de 30 ans, elle est une anomalie et la femme peut être assimilée à une femme frigide ne dotant d'aucune capacité à charmer un homme (Mathieu, 2014).

Nombre de partenaires et fréquence des rapports sexuels

Pour la plupart exploratrices de relations sexuelles comme le postule Maillochon (2016), les adolescentes en parlent : le manque d'affection de la part des parents, le manque de repères en matière de relation amoureuse et la tendance « l'homme est de nature infidèle » sont les raisons les plus évoquées par elles pour expliciter le choix du nombre de partenaires et les fréquences des rapports sexuels.

« Mon père n'était pas affectueux et moi j'aime ça. Mon partenaire est tellement affectueux...enfin !!! J'avais l'habitude de le faire 3 à 4 fois dans un mois » (Tite, 25 ans, 6e AF)

« Les garçons n'ont jamais une seule femme... moi aussi je ne peux pas avoir un seul homme dans ma vie [...] Presque toutes mes amies ont 2 partenaires » (Mamoune, 24 ans, 8e)

La peur de se retrouver seule d'un moment à l'autre est aussi exposée.

« Je ne peux pas vivre seule [...] Oui, j'avais un Ti Zanmi⁵ aussi » (Nathalie, 23 ans ,9e)

Selon Huerre et al. (1997), cette peur n'est qu'une phobie et les partenaires deviennent pour elles des objets « contraphobiques » leur permettant de vaincre les craintes et les inquiétudes. En leurs compagnies, les angoisses disparaissent.

⁵ Si on traduit Ti zanmi en français de façon littérale cela fait « Petit ami ». En Haïti, avoir un copain et avoir un « Ti zanmi » sont différents. Un copain, c'est le partenaire que la femme ou la jeune fille reconnaît comme tel. Il est souvent connu par l'entourage et/ou par les proches de la femme. Un « Ti Zanmi », lui, c'est tout autre partenaire qui rentre en relation sexuelle avec la jeune fille pendant qu'il a un copain. Le plus souvent, les femmes ont des Ti zanmi pour des raisons sexuelles et/ou économiques.

Contrairement à Nathalie, Mamoune et Tite, si Carline n'a pas été plus active sexuellement, c'est parce qu'elle a été inhibée par des normes religieuses.

« J'étais rentrée en relation sexuelle avec mon partenaire à peine 2 fois [...] On ne pouvait pas s'amuser à le faire souvent. C'est un péché quand on n'est pas marié » (Carline, 25 ans, Catholique)

Très strict, dans l'enseignement de l'église catholique (ou chrétienne en général) le mariage signe le début des relations sexuelles. Toute relation en dehors de ce lien sacré est dénommée fornication : un acte sévèrement puni par Dieu dans la bible au même titre que la calomnie.

Utilisation des méthodes contraceptives : violence structurelle modelée par des institutions, des idéologies

L'utilisation des méthodes contraceptives est un précieux moyen de prévention contre les MST et les grossesses prématurées et non planifiées. Cependant, bien qu'elles soient gratuites dans les centres de dépistage de l'AMPAP, la crainte de représailles et de stigmatisation émanant de la société prohibe des adolescentes à leurs récupérations.

« J'avais peur d'aller demander des pilules au centre de dépistage chez moi [...] Les gens peuvent dire qu'est-ce que je vais faire avec [...] » (Mamoune)

Si pour quelques-unes les expressions « gâtée », « ne profite pas assez du moment » et « habitude » font parfois surface dans leur discours pour justifier la non-utilisation de la contraception, pour d'autres, elles se heurtent à la vive résistance des croyances religieuses.

« La première fois que j'ai eu mes rapports sexuels était sans préservatifs. Je suis gâtée. À chaque fois que mon copain

l'utilise, je ne profite pas assez du moment » (Mamoune, 24 ans, 8e)

« Le pasteur disait toujours que si les fidèles de l'église utilisent des préservatifs, leurs vagins seront infectés [...] J'utilisais la méthode du retrait » (Esther, 23 ans, Pentecôtiste)

Dans les assemblées chrétiennes dans les pays en voie de développement, il est souvent entendu que les préservatifs et les pilules sont des objets anticonceptionnels, démoniaques pouvant conduire à la stérilité des femmes (Moingt, 2011). Pire encore, à Haïti, dans un protestantisme où beaucoup de prédicateurs n'ont pas été à une école de théologie sanctionnant leurs connaissances, des chrétiens relaient qu'il leur a été inculqué que s'ils font usage de ces objets ils n'échapperont pas à l'enfer s'ils meurent sans demander pardon à Dieu. Des clichés qui constituent de véritables obstacles à une meilleure vulgarisation des méthodes contraceptives (Mathieu, 2014).

...Et aussi des partenaires

Pour ce qui est des partenaires, des problèmes d'éjaculation et d'impuissance sont relevés. Un refus de la jeune fille d'avoir des relations sexuelles sans se protéger peut être interprété à de la méfiance à leurs égards. Très souvent, pour rétablir le sentiment de confiance dans le couple, une obligation de satisfaire les besoins des partenaires s'impose.

« Il essayait toujours de me convaincre en me disant à chaque fois qu'il l'utilise il perd en puissance et il n'arrive pas à éjaculer [...] Quand je dis non, il me dit que je ne lui fais pas confiance [...] Que devrais-je faire ?... j'accepte » (Tite, 25 ans)

Venue de la grossesse : Causes multifactorielles

Pour parler de l'apparition de leur grossesse, les aspects « accidentel » et « inattendu » sont très prisés par certaines jeunes filles. Pourtant, si on regarde de très près le fil de leurs discours,

on peut réfuter sans ambages ces deux logiques et lier la grossesse à une prise de risque.

« C'était un accident. C'était dû à une éjaculation précoce »
(Esther, 23 ans, 7e)

« Ma grossesse ??? [...] Le préservatif a craqué » (Tite, 25 ans, 6e)

Précédemment, il était vu qu'Esther et Tite détenaient des informations sur les moyens conduisant à éviter une grossesse précoce pour autant elles ne les utilisaient pas puisque pressurées soit par la religion soit par le partenaire. Comme articule Le Van (1998) : « Bien souvent le défaut de contraception est invoqué pour rationaliser une conduite qui procède d'un désir plus ou moins conscient de grossesse et/ou d'enfant. Dans ce cas, il apparaît comme moyen à destination d'une fin, et non comme la cause première de la grossesse. Dès lors, les difficultés à l'égard de la contraception font figure de prétexte pour se déresponsabiliser ».

La vulnérabilité dans laquelle vivent des adolescentes et les soutiens d'ordre économique de leurs partenaires provoquent aussi des grossesses. En elles, germent parfois des sentiments de redevance les mettant dans un état où leur volonté n'est autre que celle des partenaires et où la manifestation de leurs volontés compromettrait les privilèges dont elles jouissent (Rossier, 2013).

« Mon partenaire travaillait dans une ONG qui participait dans la distribution des dons dans le quartier où j'habite. Il me donnait plusieurs cartes pour prendre des dons. Il m'avait dit qu'il m'aimait [...]. Il m'avait invité à sortir. Il m'avait emmené chez lui et puis on avait fait l'amour sans préservatif. Ça avait

passé dans ma tête de le dire de mettre des condoms [...] mais... » (Nathalie, 23 ans, revenu 1000-3000 \$ HT⁶)

Selon Ilinigumugabo & al. (1996), ces conditions les empêchent de s'affirmer pleinement ou de s'exprimer ouvertement dans la relation.

Le regard de la société : violences, stigmatisations, déviance, marginalisation

Le vécu d'une expérience est aussi lié à la dimension cognitive (Jodelet, 2006). Dans cette partie, le focus est porté sur le comportement des différents groupes de la société (famille, entourage, institutions) vis-à-vis des jeunes filles enceintes.

La Famille

L'annonce de la grossesse à ses parents est un moment particulièrement délicat pour une adolescente. Si elle est facile pour certaines dépendamment du degré d'intimité partagé avec ses proches, pour d'autres, elle se fait avec difficultés. Quelquefois cachée par l'adolescente, la grossesse se dévoile via des comportements inhabituels signifiant un événement qui n'était pas attendu par la famille.

« Ma sœur savait qu'on sortait ensemble [...] Quand j'avais su que j'étais enceinte, je lui avais dit ça [...] » (Nathalie, 23 ans, 9e)

« Je portais toujours une ceinture abdominale pour cacher ma grossesse [...]. Une fois, mon père m'a ordonné de l'enlever [...] J'ai enlevé la ceinture et il a vu que j'étais enceinte » (Carline, 25 ans, rhéto)

Les parents apprennent aussi la grossesse de leurs filles à travers d'autres indices que les signes sympathiques. À titre illustratif, la belle-sœur de Magalie a découvert dans le frigo un remède fait à

⁶ Un revenu de 1000-3000 \$ HT (entre 100 et 300 euros) pour une famille de 3 personnes est faible car le coût de la vie est élevé.

base de sang de tortue que son partenaire lui avait donné. D'après Renande, une sage-femme rencontrée sur le terrain, ce remède est très amer. On y met des racines de verveine, de campêche, etc. Le tout est mélangé avec une plante communément appelée « cresson dent noir ». Une fois préparée, la composition doit être gardée au frais comme quoi elle n'aura pas l'effet escompté. Très puissante et très dangereuse, si les indications sont respectées par l'adolescente, la potion rongera l'utérus et détruira l'embryon en peu de temps.

Ces différentes stratégies dénotent un profond regret et un profond désir d'interrompre la grossesse par tous les moyens. Du même coup, elles indiquent que les protagonistes ont pleinement conscience qu'une grossesse à l'adolescence est une transgression de norme.

***Attitudes des parents : Violences verbales et physiques/
Bouleversements familiaux***

Dans l'Aire métropolitaine de Port-au-Prince, pour avoir un enfant ou un partenaire, la fille doit être « Femme ». Et pour « être Femme », certaines conditions sont requises : terminer les études, avoir un métier et être économiquement indépendante. Sans quoi, c'est une dérogation à la norme, car la jeune fille n'est pas prête à rentrer dans la parentalité.

« Ma mère me disait que je ne suis pas une femme, que je n'ai pas terminé mes études, et que je n'ai pas d'argent [...] » (Esther, 23 ans, 7e)

À cet effet, la grossesse à l'adolescence peut être une « augmentation de misères » pour certaines familles présentant de faibles revenus et dont les adolescentes dépendent d'elles. L'enfant, un nouvel élément de prise en charge, est à incorporer dans leur budget. Par ailleurs, loin d'être seulement financière, cette misère peut être aussi sociale.

« [...] Ma belle-mère me disait que je viens d'augmenter ses misères... Qu'est-ce qu'elle va faire avec les voisins » (Tite, 25 ans, 6e)

...Le début de péripéties

Se référant aux propos des adolescentes, la grossesse marque le début d'un ensemble de péripéties et la fin des projections que leurs parents avaient pour elles. Pour Carline, c'est comme un virus qui vient déstabiliser tout un système construit pour assurer son bien-être.

« Mon père m'a dit que j'étais une honte pour la famille. Il m'a traitée de cochonne, de vomissures [...] Il m'avait dit qu'entre moi et lui c'est fini [...] qu'il ne fera plus rien pour moi » (Carline, 25 ans, première) ».

Pour de nombreuses familles, la grossesse à cette période de la vie est un crime. Par voie de conséquence, l'adolescente est sujette à des punitions réservées aux criminels (coups de bâton, gifles, etc.) dans l'environnement dans lequel elle évolue.

« Elle (ma mère) m'a gillé, elle m'a donné des coups de bâton. Elle m'a mordu et a marché sur moi. Elle m'a appelé pute, criminelle. [...] » (Esther, 23 ans, 7e)

De surcroît, les objets rappelant la grossesse sont détruits par les parents/proches parce que sources d'angoisse.

« Mon frère a déchiré mes vêtements. Il me donnait des coups dans mon vagin. Il m'avait dit qu'il va le mettre en pièces parce que c'est mon vagin qui me rend aussi chaude » (Magalie, 23 ans, 8e)

Comme la psychologue Isabelle Carmoin (2015) nous le rapporte : « Parfois, la seule vue ou le simple fait de penser aux objets qui rappellent l'événement (douloureux) est insupportable. Dans un geste de "survie", on peut céder au besoin de s'en défaire au plus tôt dans le but d'atténuer la

douleur ». La destruction de ces objets est une sorte de « calme douleur ».

Il est aussi infligé des punitions à des adolescentes visant à les assimiler à des animaux : « mettre l'assiette de nourriture par terre pour l'adolescente (Esther) » la confère une étiquette de chien. D'autres sont victimes d'insultes aussi de la part de leurs parents blessant leur soi : « Ti fini : rejet (Carline) », « dejwe : déviante » ou de « mangue pourrie (Tite) ».

Au-delà des rêves brisés et des déceptions, la perte de confiance peut troubler l'équilibre familial. Ayant du mal à digérer la nouvelle, les parents peuvent avoir tendance à jeter la faute les uns sur les autres.

« Mon père était en colère contre ma mère. Il lui a dit que c'est parce qu'elle n'a pas fait son boulot que je suis tombée enceinte » (Carline, 25 ans, première)

Pour le psychiatre et psychanalyste Robert Neuburger, le fait de jeter entièrement la faute sur quelqu'un, est une manière de ne pas endosser sa responsabilité et de ne pas se rendre fragile à ses yeux. L'endosser « bouleverse le sentiment d'identité ». Donc, il est préférable que ce soit l'autre : un comportement appelé « économie de pensées douloureuses » par Gavard (2008) et Gandy (2013).

Le rejet de la faute sur la mère à Carline pourrait être aussi renvoyé au rôle de la femme dans la société haïtienne. Dans bon nombre de familles, c'est à la femme qu'incombent l'éducation et la surveillance des enfants. Les pères sont le plus souvent là pour apporter de l'argent à la maison. Un modèle qu'adoptaient aussi les grands-parents (transmission).

Relations entre parents et partenaires : Enjeux du mariage

Les jeunes filles ne sont pas toujours les seules à être blâmées. Les partenaires sont aussi pointés du doigt. Leur manque de responsabilité en se vouant à l'acte sexuel sans se protéger prouve à certains parents que leurs sentiments envers leurs filles n'étaient pas sincères.

« [...] Mon père avait dit à mon partenaire qu'il est un menteur. S'il m'aimait vraiment, il allait me protéger » (Carline, 25 ans, première)

En plus de la grossesse, le profil social du partenaire peut aggraver l'état des choses. Pour la mère d'Esther, un homme qui porte des tresses est un « vagabond » et n'est pas le bienvenu dans sa demeure.

« J'étais venue avec mon partenaire chez moi. Il avait les cheveux tressés [...] Ma mère avait dit d'où je sortais avec ce « sang sale, vagabond, gangster » [...] » (Esther, 23 ans, 7e)

Sa réaction n'est pas sans fondement. Durant la période 2003-2004, sous la présidence d'Aristide, les bandits qui terrorisaient la population dans l'Aire Métropolitaine portaient des tresses. À la vue de ces gens, la peur s'emparait de la population qui les surnommaient de « Rat pa kaka : Gangster » et de « chimères : bandits ».

Ainsi, face à cette tension entre certains parents et partenaires, seul le mariage peut calmer le climat. Il vient légitimer le couple et réparer les dégâts causés (mariage réparateur par Bettoli ; 2003).

« C'est quand mon partenaire avait décidé de se marier avec moi que ma mère et lui étaient devenus proches » (Esther, 23 ans, 7e)

L'entourage de l'adolescente : Stigmatisations et étiquetage

Par la visibilité de la grossesse, les regards inquisiteurs de la société mettent certaines adolescentes dans de mauvaises postures tout en limitant leurs droits. À certaines zones de l'AMPAP, elles sont vues comme des « adultes-précoces ». Une façon de les ironiser et leur faire comprendre qu'elles ont brûlé des étapes. Outre cela, la société peut les défendre de s'estimer être une femme ou une bonne éducatrice. Ce qui insinue inéluctablement leur possible immaturité.

« Des voisines dans le quartier quand elles me voient, elles disent est-ce que ça c'est une femme. D'où je peux élever un enfant [...] ... Une m'avait dit Grammoun-Timoun (adulte-précoce) ... » (Magalie, 23 ans, 8e)

Un conflit entre ce qui est biologique et ce qui est social peut être aussi généré à l'apparition de la grossesse : le statut de mère peut être refusé à l'adolescente même après son accouchement.

« Je me disputais avec une voisine [...] Elle m'avait dit ce n'est pas parce que j'ai un enfant que je suis mère pour autant... [...] » (Magalie, 23 ans, 8e)

Aussi, sa grossesse peut être un contre-exemple pour servir à maintenir une norme.

« Un voisin avait dit à sa fille est-ce qu'elle veut être comme moi... [...] Il avait appris qu'elle avait un copain » (Tite, 25 ans, 6e)

Il est aussi courant que la grossesse de l'adolescente et son enfant quoique pas encore né soient dénigrés à Haïti.

« [...] Quand j'ai appelé une cousine pour lui dire que j'étais enceinte. Elle m'a répondu pour qui je suis « Gwòs » ... Pour qui je suis « Plenn » ? » (Ti Marie, 22 ans)

Dans le discours populaire haïtien, le mot « enceinte » est réservé pour les femmes qui sont mariées légalement et/ou qui ont de la maturité. Quant au mot « Plenn », il est utilisé le plus souvent pour désigner la grossesse des animaux. Et, les enfants nés de cette « Gwòs » ou de ce « Plenn » sont appelés parfois « kokorat ou kaka san savon ». Ce qui signifie des bâtards.

...Quand les lois sociales l'emportent sur les lois institutionnelles

Les institutions s'adonnant à la prise en charge des adolescentes enceintes ont pour rôle de les accompagner, les former et de diminuer la grossesse précoce (OMS, 2016). Par contre, ce n'est pas toujours le cas :

« À chaque fois que je venais à l'hôpital, il y avait une infirmière qui me regardait toujours mal. Elle regardait mon ventre... [...] Elle me regardait de la tête au pied. Elle me parlait toujours sur un ton dur. Elle me méprisait parfois pour parler à ses collègues pendant que j'étais devant elle [...] Je pense qu'elle avait plus de 50 ans » (Esther, 23 ans, 7e)

Les propos rapportés par Esther montrent à quel niveau les représentations sociales de la grossesse précoce peuvent contrecarrer un projet institutionnel.

Par ailleurs, son manque de professionnalisme et son âge ne sont pas anodins dans l'explication de son comportement vis-à-vis d'Esther. Lors de nos observations dans le service de maternité d'Isaïe Jeanty à Port-au-Prince (Haïti), nous avons assisté à des disputes entre adolescentes et infirmières âgées. Peut-être qu'en voyant les adolescentes enceintes, leur instinct maternel émerge, oubliant leurs responsabilités au sein de l'institution.

Conclusion

L'analyse des données recueillies a été conduite à 2 niveaux. Le premier niveau d'analyse était axé sur la survenue de la grossesse de ces jeunes filles et au deuxième niveau l'accent était mis sur le

regard moral de la société face à ces jeunes filles quand elles étaient enceintes. Les résultats émanant de ces 2 parties ont fait ressortir d'une part des points de ressemblance et de divergence dans les discours des jeunes filles, des parents, des partenaires et d'autre part nous ont poussés à nous poser la question sur la problématique du « Care ».

En ce XXI^e siècle, certains résultats de ce travail ne sont pas encourageants à savoir :

1. Des adolescentes sexuellement actives n'utilisent pas des méthodes contraceptives en raison de représentations que leur religion véhicule de ces objets.
2. Des adolescentes enceintes se font stigmatiser par leurs proches et/ou les personnels de santé qui devraient avoir pour devoir de prendre soin d'elles.

Nous ne disposons pas de beaucoup de points de comparaison dans le temps permettant de mesurer le chemin parcouru par les institutions, les autorités en matière d'éducation sexuelle à cause de la rareté de données en Haïti, mais nous espérons une amélioration dans les années à venir.

Limites du travail et pistes de recherche

Malgré les efforts consentis au niveau de la méthodologie en ce qui a trait à la planification et à l'analyse de données, nous gardons à l'esprit que ce travail n'est pas exempt de tous reproches et qu'il présente des limites. L'une des limites réside dans le fait que les résultats de ce travail ne peuvent pas être extrapolés puisqu'ils ne sont pas représentatifs. Par ailleurs, ce travail a été réalisé seulement sur des jeunes filles qui résidaient dans l'aire métropolitaine de Port-au-Prince. Il n'a pas tenu compte des adolescentes dans les milieux ruraux. Un travail sur des adolescentes enceintes vivant dans les milieux ruraux pourrait faire ressortir d'autres éléments importants. D'autres

limites résident aussi dans le fait que les interviews ont été faites en Créole et traduites en Français. Donc, lors de la traduction il y a beaucoup de pertes de données. Il y a des mots en créole qui n'ont pas d'équivalent en français. Ce qui constitue un biais. Toutefois malgré ces limites, ce travail de recherche reste profitable aux autorités étatiques, à la communauté scientifique et aux institutions œuvrant dans le champ de la maternité précoce.

Références

- Bajos N. 2009. « Sexualité, contraception, prévention et rapports de genre ». Dans *La santé des femmes en France* : 43-53. DREES, La Documentation Française.
- Beaugé M. 2016. *Vécu de la maternité chez les jeunes mères d'origine haïtienne*.
- Bessin M. 2009. « Les âges de la sexualité: Entretien avec Michel Bozon ». *Mouvements* 59(3). 123-132.
- Bettoli L. 2003. « Parents mineurs : la grossesse, facteur de maturation pour les jeunes parents ? Quels risques comporte-t-elle ? Quel accompagnement à Genève ? ». *Thérapie Familiale* 24 (2) : 179-191.
- Boislard Pépin M. 2010. *Précocité sexuelle et comportements sexuels à risque à l'adolescence*.
- Carel A. 1992. « L'intime, le privé et le public ». *Gruppo* 8 : 23-38.
- Carmoin I. 2015. *Que faire des affaires de l'être cher ? Les principales erreurs à éviter*.
- Clément J. 1979. « History of Education in Haiti: 1804-1915 ». *Revista de Historia de América* 88 : 33-74.
- Delaunay V. 1994. « Entrée en vie féconde ». *Les Etudes du CEPED* N°7. Paris : Centre français sur la population et le développement.
- Deschamps J. 1976. *Grossesse et maternité chez l'adolescente*. Paris : Éd. Centurion.

Drouilleau F. Fine A., Jacquemin M. & Puech, I. 2009. « Domestiques d'ici et d'ailleurs ». *Travail, genre et sociétés*, 22(2) : 25-30.

Gandy G. 2013. *La Culpabilité, l'émotion qui tue*. Éd Le courrier du Livre.

Gavard M. 2008. *60 réponses pour être heureux*. Éd Odile Jacob.

Huerre P., Pagan-Reymond M., Reymond I. 1997. *L'adolescence n'existe pas*. Paris: Odile Jacob.

Hofferth S.L., Kahn J.R, Baldwin W. 1987. « Premarital sexual activity among U.S. teenage women over the past three decades ». *Family Planning Perspectives* 19 (2): 47-53.

Ilinigumugabo A. et al., 1996. « Causes and consequences of adolescent pregnancy in Cameroon ». *Center for African Families Studies*.

Imbert G. 2010. « L'entretien semi-directif : à la frontière de la santé publique et de l'anthropologie ». *Recherche en soins infirmiers* 102(3) : 23-34.

Institut Haïtien de l'Enfance (IHE), ORC MACRO, Measure DHS+, Ministère de la Santé Publique et de la Population (MSPP). 2012. *Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services*. EMMUS-V, Haïti.

Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique. 2012. *Enquête sur les Conditions de Vie des Ménages Après le Séisme*. Port-au-Prince.

Jodelet D. 2006. « Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie ». Dans *Psychologie sociale*, op. cit. : 69.

Le Breton D. 2005. « La scène adolescente : les signes d'identité ». *Adolescence* 53(3) : 587-602.

Le Pennec A. 2013. « Santé sexuelle, la définition de l'OMS ». *L'école des parents* 602(3) : 37-37.

Maillochon, F., Ehlinger, V. & Godeau E. 2016. « L'âge « normal » au premier rapport sexuel: Perceptions et pratiques des adolescents en 2014 ». *Agora débats/jeunesses*, hors-série (4) : 37-56.

Mathieu H. 2014. *La grossesse survenue à l'adolescence chez les jeunes femmes vivant dans un camp d'hébergement suite au séisme du 12 Janvier de 2010 en Haïti*. Mémoire de fin d'étude pour obtenir le grade de master (Université du Québec à Montréal).

McCDougall J. 1978. *Création et déviation sexuelle*. 79-98.

Mignot C. 1999. « La grossesse chez l'adolescente. Enfants et sociétés ». *Journal de Pédiatrie et de Puericulture* 12 : 353-8.

Moingt J. 2011. « Les femmes et l'avenir de l'Eglise ». *Études* 414(1) : 67-76.

Moyano O. 2006. *Fausse allégation d'agression sexuelle à l'adolescence. A propos d'un cas clinique*.

OMS. 2018. *La grossesse chez les adolescentes*.

Quivy R. et Van Campenhoudt L., 1995. *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris : Dunod.

Rossier C., Sawadogo N., Soubeiga A. 2013. « Sexualités pré-nuptiales, rapports de genre et grossesses non prévues à Ouagadougou ». *Population* 68(1) : 97-122.

Simplus S., Houlio S. 2012. *Analyse statistique des facteurs explicatifs de la fécondité des adolescentes à Bel-Air, Port-au-Prince*.

Singh S. 1998. « Adolescent childbearing in developing countries: a global review ». *Studies in Family Planning*, 29(2).

Trusell J. et Menken J. 1978. « Early Childbearing and Subsequent Fertility ». *International Family Planning Perspectives* 10(4): 209-218.

LES TERRITOIRES DE LA VIOLENCE À PORT-AU-PRINCE :
ENTRE CRIMINALITÉ ET INÉGALITÉS SOCIO-SPATIALES

Djems Olivier

Ce propos vise à questionner les motivations des groupes armés à avoir le contrôle des quartiers précaires de la capitale haïtienne et à comprendre pourquoi ces quartiers habités par des populations pauvres sont devenus des territoires de la violence ou des zones dites de non-droit. Après la chute du président Jean-Bertrand Aristide en 2004, des quartiers marginalisés de Port-au-Prince ont été le théâtre de violents affrontements entre bandes rivales qui ont fait des victimes parmi les habitants. Cette situation de conflits armés mettant aux prises des jeunes de 14 à 30 ans pousse les responsables de la mission des Nations Unies pour la Stabilisation en Haïti (MINUSTAH)¹ à classer ces quartiers dans la catégorie des « zones rouges » ou indésirables². Parmi ces quartiers sensibles se trouvent des zones à risque classiques (La Saline, Fort Touron, Bel-Air, Martissant, Cité Soleil) qui sont très vulnérables et des quartiers présentant, au cours des dix dernières années, un cadre de vulnérabilité. Dans

¹ La MINUSTAH, déployée dans le pays le 1^{er} juin 2004, a cédé sa place en octobre 2017 à la mission des Nations Unies pour l'appui à la justice (MINUJUSTH) après avoir passé 13 ans dans le pays et dépensé plus de dix milliards de dollars américains. La MINUJUSTH, dont le mandat arrivera à terme en octobre 2019, doit contribuer au renforcement de la justice et de l'état de droit en Haïti.

² En général, la moyenne d'âge des jeunes faisant partie de gangs armés en Haïti se situe entre 14 à 30 ans. A titre d'exemple, les chefs de gangs contrôlant aujourd'hui divers quartiers de Martissant tels que Grand-Ravine, Village de Dieu, entre autres, étaient des mineurs en 2004 au moment du débarquement des troupes onusiennes. Arnel Joseph, chef du gang de Village de Dieu, est aujourd'hui âgé de 24 ans, Bourgogne (Grand-Ravine) n'a pas encore 30 ans. Son adjoint Ti Lapli a moins de 18 ans.

ces zones habitées par des secteurs de la population considérés comme vecteurs de l'insécurité, il a été interdit aux membres du personnel civil de l'ONU de s'y rendre sans être escortés par des Casques bleus³.

Cette contribution s'appuie sur des matériaux collectés⁴ dans divers quartiers pauvres de Port-au-Prince perçus comme des zones de non-droit à cause de la présence de gangs armés. Elle vise à interroger les processus qui ont permis aux ONG d'intervenir dans ces quartiers, c'est-à-dire de partager le même espace vital avec des groupes considérés comme déviants. Ce papier est divisé en deux parties : la première porte sur des fondements conceptuels et théoriques, tandis que la deuxième aborde la situation qui prévalait en Haïti après le départ de Jean-Bertrand Aristide en 2004.



D'une manière générale, on peut considérer les quartiers précaires de Port-au-Prince comme des micro-territoires confrontés à une double illégalité (Blary, 1995). Dans ces quartiers, on constate tout d'abord une situation de précarité juridique ou d'illégalité foncière qui s'explique par l'absence de titres de propriété. Cette précarité juridique se double d'une précarité physique qui se manifeste à travers le développement des constructions anarchiques ; c'est-à-dire des constructions qui n'obéissent à aucune règle de lotissement. La plupart des maisons sont construites à l'aide de matériaux de récupération.

³ Plusieurs travaux dont ceux de l'universitaire et diplomate brésilien Ricardo Seitenfus et du criminologue Arnaud Dandoy ont montré comment les Nations-Unies ont contribué à cette fragmentation planifiée de la capitale haïtienne en différentes zones selon leur degré de dangerosité.

⁴ En plus des observations faites dans divers quartiers pauvres de Port-au-Prince, j'ai réalisé des entretiens avec des leaders communautaires, des notables et des mobilisateurs communautaires engagés par des ONG. Ce travail de terrain a été mené dans le cadre de la réalisation de ma thèse de doctorat en géographie.

Privés de services sociaux de base, les habitants de ces quartiers vulnérables développent des stratégies de survie afin de pouvoir satisfaire les besoins les plus urgents. Ces quartiers pauvres en milieu urbain s'apparentent à ce que le politiste français Bertrand Badie considère comme des « espaces sociaux vides » (Badie, 1993), c'est-à-dire des espaces qui échappent au contrôle de l'autorité publique, mais en même temps qui facilitent l'émergence des acteurs de substitution. On assiste donc à l'incapacité de l'État à rendre disponibles les services sociaux de base et à contrôler son territoire ; ce qui crée des vides de pouvoir qui sont comblés par des acteurs non-étatiques et des groupes armés que je considère comme des autorités illicites⁵.

Violence et territoires

Parler de « territoires de la violence » revient à questionner les rapports qui existent entre ces deux concepts, car la violence participe à la fabrique des territoires. Le géographe Yannick Brun-Picard voit dans la violence une source des territoires (Brun-Picard, 2009) ; d'autres la considèrent comme la manifestation d'un ensemble de pratiques spatiales qui découlent des rapports que des acteurs entretiennent avec le territoire à l'intérieur duquel ils évoluent. Vu sous cet angle, la violence serait l'expression d'une forme de territorialité qui associe non seulement des pratiques objectivables, mais aussi et surtout des représentations subjectives dont les contours sont parfois difficiles à cerner (Lasserre et Gonon, 2013). Comme phénomène social, la violence a déjà attiré l'attention des

⁵ J'emprunte le terme « autorité illicite » à Christopher Marc Lilyblad, professeur à Oxford University. Il a développé ce terme dans son article '*Illicit Authority and Its Competitors: The Constitution of Governance in Territories of Limited Statehood*' publié en 2014. Dans cet article, il a démontré que les territoires où la capacité de l'État à exécuter la gouvernance est limitée sont soumis à une autorité illicite.

philosophes et des chercheurs en sciences humaines et sociales, dont des sociologues, des anthropologues et des géographes.

En sciences humaines et sociales, des chercheurs ont depuis toujours essayé de « saisir la violence et ses effets, sans se contenter d'approches descriptives » (Lévy & Lussault, 2003). Parmi ces chercheurs, on retient le sociologue Johan Galtung qui voit dans les inégalités sociales des sources de violence. Galtung introduit le concept de « violence structurelle » en référence à toute contrainte pesant sur le potentiel de l'individu en raison des structures politiques et économiques. Il considère comme violence structurelle l'accès inégal aux ressources, au pouvoir politique, à l'éducation, aux soins de santé ou à la justice. Ces formes de violence sont produites non seulement par des institutions étatiques, mais aussi par des pratiques sociales qui empêchent les individus d'avoir accès aux services sociaux de base. Ce concept de « violence structurelle » allait inspirer des chercheurs comme le sociologue Pierre Bourdieu avec sa notion de « violence symbolique »⁶ ou le médecin et anthropologue Paul Farmer dans ses travaux sur les malades du Sida et la tuberculose en Haïti afin de mieux comprendre les problèmes de pauvreté extrême et d'inégalités sociales auxquels sont confrontées les populations démunies.

D'autres chercheurs (Dollard, 1939 ; Davies, 1962 ; Gurr, 1970) ont apporté des contributions très substantielles en essayant d'expliquer la violence à partir de la frustration des acteurs. Chez Dollard, la violence ne procède pas de rapports ou de conflits

⁶ Le concept de « violence symbolique » constitue l'un des concepts importants de la sociologie de Pierre Bourdieu. Dans plusieurs de ses interventions, il présente la « violence symbolique » comme une forme de coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant. Cette forme de violence fonctionne, selon lui, grâce à un double mécanisme de reconnaissance et de méconnaissance dans la mesure où elle nécessite et génère la participation des dominés à leur propre domination. Sur le concept de « violence symbolique, voir notamment *La Reproduction* publiée en 1970 en collaboration avec Jean-Claude Passeron.

sociaux ; elle est la réponse de l'individu privé, mécontent, frustré, qui passe dès lors à l'agression. Toutefois, ses travaux peuvent s'inscrire dans une perspective beaucoup plus psychologique ou anthropologique que sociologique. Sa thèse puise ses fondements dans les travaux d'Alexis de Tocqueville pour qui « la frustration relative correspond au passage d'une privation totale, liée à une domination sans faille, à la conscience d'un affaiblissement des contrôles sociaux et de l'ordre » (Wieviorka, 2004 : 150). James C. Davies (1962) et Ted Robert Gurr (1970) se sont inspirés de ce raisonnement pour construire leurs théories de l'action collective et de la révolution. Chez Davies comme chez Gurr, la violence trouve son fondement dans la non-satisfaction des besoins exprimés par des groupes sociaux ; elle est un instrument permettant à ces groupes de « combler les désavantages de la privation relative » (Corradi, 2009). Dans son ouvrage *Why Men Rebel*, cité par Michel Wieviorka, Ted Robert Gurr note que « la source primaire de la capacité des hommes à être violents réside dans le mécanisme de la frustration-agression » (Wieviorka, 2004 : 152 ; Gurr, 1970). Ce raisonnement qui consiste à expliquer la violence à partir de la frustration des acteurs pourrait contribuer à une meilleure compréhension de la transformation de certaines associations de jeunes établies dans des quartiers pauvres de Port-au-Prince en des groupes politico-criminels.

Les fondements géographiques de la violence

En géographie, les chercheurs de l'École de Chicago peuvent être considérés comme des pionniers en termes d'explication du phénomène de la violence à travers ses différentes manifestations. Ces chercheurs - qui n'étaient pas pourtant des géographes - se sont surtout intéressés à la violence en tant que symptôme des déstructurations sociales engendrées par une urbanisation trop rapide. En 1915, Robert E. Park, l'un des chefs de file de cette école, publie un article intitulé « *The City* :

Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment » dans lequel il présente la ville comme un gigantesque « laboratoire social ». À travers cet article considéré aujourd'hui comme le texte fondateur de la sociologie urbaine, Park tente de saisir les rapports que les citadins entretiennent avec un milieu à la fois matériel et humain qu'ils ont façonné et qui se transforme en permanence. D'autres phénomènes sociaux, tels que la criminalité, la déviance, la migration, qui se manifestent particulièrement en milieu urbain ont été par la suite étudiés par l'École de Chicago. Des études sur le gangstérisme, le ghetto, la délinquance juvénile, ont été réalisées respectivement par Frederic Thrasher en 1927, Louis Wirth en 1928, Clifford Shaw en 1929. Même si au départ l'École de Chicago était traversée par un courant de sociologie urbaine, les différents thèmes abordés ont également été explorés tant par les anthropologues que par les géographes. Ces travaux ont permis de jeter un nouveau regard sur ces phénomènes et de questionner les facteurs sociaux qui régulent les sociétés urbaines.

Quant au concept de territoire, on peut le définir comme une appropriation sociale de l'espace géographique par des groupes qui se donnent une représentation identitaire (Di Méo, 2001, 2004). Guy Di Méo voit dans le territoire, un objet politique dans la mesure où il peut devenir un instrument d'exclusion, mais aussi de domination et de ségrégation. Jérôme Tadié (2006) est l'un des chercheurs à avoir approfondi la réflexion autour des rapports qui existent entre violence et territoires. Présentant la violence comme un élément important dans le fonctionnement de la ville, Tadié pense que celle-ci participe à la construction des territoires urbains dynamiques dans la mesure où ils sont mobilisés par des tensions, des rivalités ou des conflits (Tadié, 2006). L'analyse de Tadié rejoint celle de l'anthropologue Anne Raulin pour qui « la violence prend pour théâtre la ville et ses quartiers, et adopte des formes et des cibles variées, désignant

des institutions ou dressant entre eux les groupes qui la véhiculent » (Anne Raulin, 2001). Dans ce contexte, il existe une certaine relation entre les mécanismes de production de la violence et la ville en sa qualité de gigantesque « laboratoire social ». Jérôme Tadié va plus loin dans ses analyses en affirmant que « considérer la violence en rapport avec des territoires c'est reconnaître l'existence d'un lien étroit entre ces phénomènes et la structure urbaine (Tadié : 8). Il a ainsi analysé la notion de territoires de la violence à partir de trois niveaux de compréhension. Le premier niveau concerne la population qui se place en marge de la légalité, c'est-à-dire une population qui évolue à la fois dans un contexte d'insécurité juridico-foncière (Blary, 1995, 1998) caractérisée par l'illégalité des terres occupées et d'insécurité criminelle où les habitants utilisent des mécanismes d'auto-défense contre des problèmes sociaux. Tadié fait aussi référence aux phénomènes sociaux qu'on retrouve dans la communauté, tels les conflits entre habitants qui le plus souvent font des victimes parmi la population (blessés et morts), les actes de justice populaire, communément appelés exécutions sommaires ou extrajudiciaires, les lynchages, les délits des délinquants. Le pouvoir des forces de l'ordre qui s'exprime de façon ambivalente constitue, selon Tadié, le deuxième niveau de compréhension des territoires de la violence. Ce pouvoir se manifeste à travers l'intervention des forces de l'ordre dans l'objectif d'affirmer ou de réaffirmer l'autorité de l'État. Le dernier niveau de compréhension des territoires de la violence émane de la population elle-même qui se manifeste à travers des faits divers qui se produisent de façon régulière et qui font partie de la vie urbaine. L'analyse de Jérôme Tadié démontre que « la violence engendre des formes de prise de possession autres que celles voulues par les planificateurs et les autorités. Elle renvoie à des systèmes parallèles de fonctionnement, à des logiques de la ville qui ne sont pas officielles et qui correspondent à la vie d'une métropole, visibles en particulier dans ces lieux que l'on ne veut

habituellement pas voir : les quartiers dits dangereux, ceux où l'on recense un nombre élevé de délits » (Tadié, 2006 : 6-7)

Depuis le début du XXe siècle, Max Weber est celui qui a le premier abordé la question de violence dans son rapport à l'État. Il considère l'État comme une communauté humaine qui détient le monopole de la violence légitime sur un territoire donné. La thèse de Weber trouve un écho favorable chez le sociologue brésilien Sergio Adorno qui précise que lorsque Max Weber parle de monopole de la violence légitime, il ne soutient aucunement l'idée selon laquelle toute violence utilisée au nom de l'État est justifiable (Adorno, 2005). Si c'était le cas, explique Adorno, il serait impossible de différencier l'État de droit du pouvoir étatique qui se prévaut de l'usage abusif et arbitraire de la force. Chez Weber l'État implique trois grandes composantes : le territoire, le monopole de la violence légitime et la domination. Adorno pense que la notion de territoire chez Weber constitue une condition essentielle du contrôle étatique de la violence. On pourrait aujourd'hui envisager une relecture de la thèse de Weber en affirmant que l'État, comme détenteur du monopole de la violence, est avant tout garant de l'exercice des droits.

Dans un contexte marqué par la globalisation où même la sécurité des vies et des biens est gérée par des sociétés privées, on pourrait se demander si l'État est le seul dépositaire du monopole de la violence. Dans certaines parties du monde, l'État perd de plus en plus cette prérogative au point où des chercheurs comme le politiste André Corten n'ont pas hésité à parler d'une certaine « désétatisation de la violence » (Corten, 2008). L'émergence des nouveaux réseaux de commerce illicite ou de trafic de la drogue a beaucoup contribué à l'affaiblissement de l'État dans certains pays, particulièrement en Amérique latine. À ce phénomène de la « désétatisation de la violence », André Corten ajoute deux autres facteurs qui sont les accords de paix et

le phénomène des déportés. Si les accords de paix mobilisent des combattants sans toutefois les insérer, par la suite, dans des rapports de travail ; des délinquants subitement déportés par les États-Unis ou le Canada sont arrivés dans leur pays d'origine où aucun programme de réinsertion sociale n'a été mis en place pour les accueillir. Au cours des dernières décennies, des pays comme Haïti ont dû faire face à ces deux phénomènes qui affaiblissent davantage la capacité de l'État à mieux contrôler la violence.

La violence représente un moyen permettant à des groupes sociaux d'exprimer leurs doléances par rapport à des situations qu'ils considèrent comme intolérables. On peut, par exemple, se référer aux actes violents perpétrés lors des manifestations contre la vie chère ou « émeutes de la faim » en 2008 ou lors des mobilisations politiques. Ces mouvements s'inscrivent, le plus souvent, dans la catégorie de violence collective, c'est-à-dire des situations où des individus ou groupes font usage de la violence pour atteindre des objectifs politiques, économiques ou sociaux. En Haïti, divers quartiers précaires de la capitale sont réputés violents à cause de la présence de groupes armés dans ces territoires qui abritent des populations démunies. « Repaires de bandits », « zones de non-droit », « quartiers volatiles » sont autant d'épithètes accolées à ces « territoires de la relégation » tant par les médias que par de nombreux observateurs parmi eux des chercheurs en sciences humaines et sociales. Comment ces quartiers précaires de l'espace urbain sont-ils devenus des territoires de la violence ?

L'Opération Bagdad

Entre 2004 et 2007, un climat de violences – baptisé Opération Bagdad⁷ en référence à la guerre en Irak – régnait sur le pays en

⁷ Dès le départ, l'utilisation du terme « Opération Bagdad » pour qualifier la situation de violences survenue dans le pays à partir du 30 septembre 2004 a été

dépôt de la présence de plus de 10.000 casques bleus déployés dans le cadre de la Mission des Nations-Unies pour la Stabilisation en Haïti (MINUSTAH). De nombreux cas d'enlèvements contre rançon, de décapitations de simples citoyens et de policiers ou tout simplement des cas d'exécutions sommaires ont été enregistrés au cours de cette période. Selon les statistiques policières, pas moins de 1 582 personnes ont été enlevées entre 2005 et 2011 (Edouard, 2013), sans compter les multiples cas qui n'ont pas été révélés dans la presse par mesure de sécurité pour les otages⁸. En 2005, les autorités policières ont recensé 488 cas de kidnapping, tandis que l'anthropologue américain Mark Schuller, qui se réfère aux rapports produits par des organismes de droits humains et des statistiques policières, avance le chiffre de 600 enlèvements enregistrés pour la seule

attribué aux partisans de l'ex-président Jean-Bertrand Aristide. Selon plusieurs médias de Port-au-Prince citant des proches d'Aristide, la dénomination « Opération Bagdad » est une invention du premier ministre d'alors Gérard Latortue et de l'Ambassade des Etats Unis à Port-au-Prince. Ces derniers auraient utilisé ce terme dans l'objectif de discréditer le parti de Jean-Bertrand Aristide. Farouche opposante au président déchu, la journaliste Nancy Roc a écrit, le 7 octobre 2004, un éditorial intitulé « De Gonaïves à Bagdad : du purgatoire aux portes de l'enfer » dans lequel elle assimile cette « opération » à des actes terroristes. Dans son éditorial, Nancy Roc a écrit ceci : « *les partisans d'Aristide se sont ouvertement déclarés être des terroristes et l'Opération Bagdad prouve qu'ils ne font pas uniquement du mimétisme terroriste, mais qu'ils sont prêts à aller jusqu'au bout de l'horreur, comme dans la capitale irakienne, pour appliquer leur plan macabre* » (Roc, 2004). Les partisans armés de l'ex-président ont repris ce terme quelques mois plus tard en lançant « Opération Bagdad II » dans l'objectif d'aboutir au retour de Jean-Bertrand Aristide exilé à Pretoria en Afrique du Sud. Mais ce mouvement a été maté par les casques bleus de la MINUSTAH.

⁸ Les familles de victimes de kidnapping, dans de nombreux cas, ne faisaient pas confiance à la police et n'informent pas les autorités, car elles estiment que si les autorités policières sont en courant, les otages pourraient être exécutés. J'ai reçu plusieurs témoignages de victimes ou proches de victimes qui ont fait état du manque de professionnalisme de la police haïtienne dans la gestion des dossiers liés au kidnapping. A Simon Pelé, un prêtre vodou m'a fait savoir que « certains policiers sont de connivence avec les kidnappeurs ». Témoin de plusieurs cas d'enlèvements, ce prêtre vodou a soutenu que « la police ne protège pas ses informateurs ».

période comprise entre avril et juillet 2005, avec un ratio de plus de cinq enlèvements par jour en moyenne (Schuller, 2012/2015) ; d'autres sources évoquent le chiffre de 760 enlèvements contre rançon⁹. En janvier 2006, le taux d'enlèvement était passé de 20 à 24 par jour totalisant ainsi 554 cas de kidnapping recensés sur l'ensemble de l'année (Banque mondiale, 2007 ; Schuller, 2012).



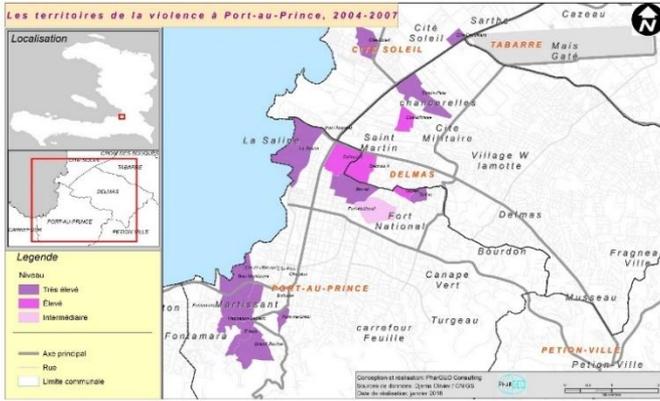
Durant cette période de troubles politiques, marquée par le départ précipité du président Jean-Bertrand Aristide, on assiste à ce que le criminologue Arnaud Dandoy considère comme un « processus de ségrégation spatiale qui découle des préoccupations sécuritaires » (Dandoy, 2013 : 24) exprimées par les principaux acteurs intervenant dans le pays. Celui-ci s'accompagne, selon Dandoy, d'une fragmentation planifiée de la région métropolitaine de Port-au-Prince en différentes zones selon leur degré de dangerosité (Dandoy : 24). Arnaud Dandoy rappelle que ce morcellement de la ville en différentes zones a été instauré par la MINUSTAH dans le cadre de son mandat de « stabilisation de l'état précaire de la sécurité ». En accord avec les autres acteurs présents sur le terrain, la MINUSTAH a défini trois types de zones selon leur niveau de dangerosité : une zone verte où résident les familles aisées, une zone jaune habitée par des gens de la classe moyenne ayant un certain niveau économique et une zone rouge où l'activité des gangs est très répandue. Des quartiers précaires de la capitale indexés comme des « repaires de bandits » figuraient dans la catégorie des zones dites de non-droit, parmi lesquels se trouvent les quartiers de

⁹ Concernant les statistiques sur le kidnapping, voir l'article « *Haïti : fréquence des enlèvements contre rançon ; groupes ciblés par les kidnappeurs ; mesures prises par les autorités pour lutter contre les enlèvements (2004-2007)* » publié le 14 février 2008 sur le site REFWORLD
<http://www.refworld.org/docid/4804c061c.html>

Martissant, Simon-Pelé, Bel-Air, Solino et la commune de Cité Soleil que je considère comme un regroupement de quartiers. Ce système de zonage défini par la MINUSTAH a été adopté par quelques acteurs non étatiques dans l'objectif de protéger leurs expatriés. Toutefois, des ONG comme Viva Rio ou AVSI, directement impliquées dans l'exécution des projets de construction de la paix, avaient établi leur propre système de zonage¹⁰.

¹⁰ Association des Volontaires pour le Service International (AVSI) est une ONG italienne qui travaille en Haïti depuis 1999, particulièrement dans le Département du sud avec des interventions dans les domaines de l'agriculture, la sécurité alimentaire, l'eau et assainissement, la protection de l'environnement, la lutte à la malnutrition et l'éducation. Depuis 2004, AVSI étend ses interventions à Port-au-Prince notamment dans les zones de Cité Soleil et Martissant. Elle exécute des projets d'éducation, de protection de l'enfance, de réinsertion sociale, de réduction de violence communautaire et d'activités génératrices de revenu, notamment. Quant à l'ONG brésilienne Viva Rio, elle a été appelée en 2004 par les Nations-Unies pour accompagner la MINUSTAH dans la mise en œuvre des projets de réduction de la violence communautaire dans le quartier du Bel-Air à Port-au-Prince. Grâce à ses expériences dans les favelas de Rio, elle a pu aider à apaiser les tensions dans la zone du Bel-Air avant d'étendre ses activités dans d'autres quartiers confrontés à des problèmes de violence. Dans le cadre de mes enquêtes de terrain, j'ai eu l'occasion de rencontrer les représentants d'AVSI et de Viva Rio à Port-au-Prince qui m'ont parlé de leurs expériences dans ces quartiers sensibles.

*Les territoires de la violence à Port-au-Prince :
entre criminalité et inégalités socio-spatiales*



[Source] : carte réalisée à partir des données de la MINUSTAH, du CNIGS et des ONG. ©Djems Olivier

Sur cette carte réalisée à partir du système de zonage établi par les acteurs de la configuration sécuritaire¹¹, on observe l'ensemble des quartiers de Port-au-Prince perçus comme des zones de non-droit. Durant la période étudiée, on a constaté une certaine appropriation de ces quartiers par des présumés gangsters dont la plupart étaient encore très loyaux au Président Aristide. La commune de Cité Soleil, que l'ONU considère comme « l'endroit le plus dangereux de la planète », a été contrôlée par de redoutables chefs de bandes qui s'érigaient en autorités de substitution. Chacun de ces chefs de gangs revendique une partie du territoire en établissant des frontières précises. Le chef de

¹¹ J'emploie ici le terme « configuration sécuritaire » en référence au concept de « configuration développementiste utilisé par l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan pour désigner « cet univers largement cosmopolite d'experts, de bureaucrates, de responsables d'ONG, de chercheurs, de techniciens, de chefs de projets, d'agents de terrain, qui vivent en quelque sorte du développement des autres, et mobilisent ou gèrent à cet effet des ressources matérielles et symboliques considérables » (DE SARDAN, 1995). La configuration sécuritaire serait cette diversité d'acteurs que sont les Nations-Unies, le gouvernement, les ONG, les agences internationales impliqués dans la construction de la paix en Haïti après les événements sanglants de 2004.

gang Robenson Thomas, alias Labanyè, contrôlait le quartier de Boston ; tandis que Emmanuel - Dread - Wilmé établit son quartier général à Bois-Neuf. A Bélékou, le jeune rappeur Winson Jean, alias Tupac, régnait en maître et seigneur, tandis que les quartiers voisins de Simon-Pelé étaient sous le contrôle de William Baptiste, dit Ti Blanc. Ce dernier étend son territoire jusqu'à la zone de Cité Militaire située à proximité. Dans d'autres quartiers (Martissant, Grand-Ravine, Bel-Air, Solino), on retrouve des chefs de bandes dont les plus connus Jamesley Milien (Tilou), Chien-Chaud, Tckenko, Apoupan, Général Toutou, Ti-Yabout, Bibi, etc. La capitale haïtienne était devenue une métropole barricadée au nord par les bandes de Cité Soleil et de la commune de la Croix-des-Bouquets ; au sud par les groupes armés de Martissant et des quartiers avoisinants comme Fort-Mercredi, Grand-Ravine, Tibois. Le centre-ville était contrôlé par les gangs du Bel-Air, bas Delmas, Solino, tandis que dans la commune aisée de Pétion-Ville, on trouve des quartiers pauvres comme Jalousie, Pilippeau Tchétchénie, Désermithe, qui sont sous contrôle de chefs de gangs spécialisés notamment dans des activités de braquage et de vol de véhicule.

Papa Loko, un prêtre vodou qui a passé trente-cinq ans dans le quartier de Simon-Pelé, se souvient encore de ce gangster

« À Simon-Pelé, il y avait un bandit qui s'appelait Ti Blanc. Une fois, il a saisi 4 véhicules d'une ONG. Les véhicules ont été garés près de ma maison. Il a dit aux gars : "À ces véhicules, il ne doit même pas manquer un rétroviseur. Ces véhicules doivent rester ici." Dans moins d'une heure de temps, l'ONG a appelé. Ti Blanc leur a demandé cent-mille dollars US. Ils (les responsables de l'ONG) ont dit qu'ils peuvent donner soixante-mille dollars US. Ti Blanc leur a dit : "Pas de problème, envoyez les soixante-mille dollars US et venez récupérer les véhicules." Quand ils ont saisi les véhicules, Ti Blanc et ses acolytes, il y avait des étrangers blancs dedans. Ils ont pris en otage un des blancs. Ils sont forts les gars. Ils savent que le fait de prendre un blanc en otage, les véhicules ne vont pas rester trop longtemps

en leur possession. L'ONG va se débrouiller pour récupérer le blanc capturé » (Papa Loko, 22 avril 2016)

Cet extrait d'entretien donne déjà une idée de ce qui se passait à Port-au-Prince durant la période ayant suivi le départ précipité du président Aristide. Les enlèvements contre rançons représentaient à l'époque une industrie florissante pour les réseaux criminels. Les travailleurs humanitaires figuraient parmi les principales cibles des preneurs d'otage. En dépit de sa grande notoriété dans le quartier de Simon-Pelé, Papa Loko n'a pas été épargné par ce fléau. Il a expliqué qu'il a été kidnappé sur la route de l'aéroport en compagnie de sa femme en provenance des États-Unis. Après deux heures de séquestration, il dit avoir été libéré de manière mystérieuse sans avoir versé la rançon de cinquante mille dollars américains exigés par ses ravisseurs. Il faut préciser que les gangs armés contrôlant plusieurs quartiers de la région métropolitaine de Port-au-Prince ne sont pas les seuls responsables de ces actes de criminalité. L'arrestation en 2012 du riche homme d'affaires Clifford Brandt pour son implication dans l'enlèvement suivi de séquestration de deux enfants d'un autre investisseur a donc cassé ce mythe. Au tribunal des Gonaïves - ville portuaire où l'indépendance d'Haïti fut proclamée le 1^{er} janvier 1804 - Clifford Brandt reconnaît avoir ordonné le kidnapping de ces jeunes pour se venger de leur père qui lui a fait perdre un contrat juteux de deux millions de dollars américains. L'éradication de ce phénomène représente, dans un contexte, un important défi pour les autorités haïtiennes.

Une politique de la carotte et du bâton

Afin de mettre fin aux assauts des gangs armés, les forces coalisées de la MINUSTAH et de la police haïtienne ont lancé, en 2007, une série d'opérations musclées dans les quartiers pauvres étiquetés comme des « repaires de bandits ». Ces interventions ont permis de neutraliser entre 750 et 800 chefs de gang. La police a pu récupérer près une quarantaine d'armes à

feu, dont des fusils d'assauts et des pistolets, ainsi que près de quatre mille munitions. Amaral Duclona, l'un des plus importants chefs de gang de Cité Soleil, a permis aux forces de l'ordre de récupérer treize fusils d'assauts, deux pistolets et un lance-gaz. Quant à Evens Jeune, il a remis six fusils automatiques accompagnés de vingt chargeurs et des centaines de projectiles, tandis que le gang de Bélongy a remis quatorze fusils automatiques, deux fusils à pompe de calibre 12 et un nombre important de munitions (RNDDH, 2007). Sur les 500 présumés kidnappeurs arrêtés entre août 2006 et mars 2008, seulement une vingtaine a été condamnée par la justice¹².

Toutefois, ces opérations ont fait des victimes collatérales dont la majorité était des femmes et des enfants. Si ces offensives militaires ont permis de neutraliser les principaux caïds de Cité Soleil, elles ont par ailleurs été fortement critiquées par des ONG évoluant dans le domaine des droits humains. Au lieu d'éradiquer de manière systématique le phénomène du gangstérisme, ces opérations ont facilité la radicalisation d'autres jeunes (Muggah, 2010) qui ont assuré la relève après l'élimination d'importants chefs de gang comme Tupac, Dread Wilmé, Labanyè, Evens Jeune dit Ti Kouto, notamment. Les efforts consentis par la mission de l'ONU pour instaurer un climat de paix n'ont pas permis aux autorités détentrices du pouvoir de reprendre le contrôle de la violence légitime. Certains quartiers populaires de la capitale se présentent aujourd'hui encore comme des espaces sociaux vides (Badie, 1993) où les chefs de gangs, se substituant aux autorités étatiques,

¹² Pierre Espérance, directeur exécutif du Réseau national de défense des droits humains (RNDDH) estimait que « La justice porte une lourde responsabilité dans le climat d'insécurité et d'impunité qui permet à l'industrie du kidnapping de prospérer ». Le militant des droits humains, qui dénonçait la corruption au sein de la justice haïtienne, a précisé que seulement une vingtaine de kidnappeurs ont été condamnés sur les 500 arrêtés entre août 2006 et mars 2008. Voir à ce sujet, l'article de Jean-Michel Caroit du journal *Le Monde*, *L'insécurité à Haïti entrave l'essor économique de l'île*, publié le 1^{er} juillet 2008.

développent des stratégies de « survie sociale » (Rodgers, 2009) afin de se faire accepter par la population. L'assassinat en 2015 du chef de gang Peterson Salomon, alias Te Quiero, avait soulevé l'indignation d'une partie de la population qui voyait en lui un bienfaiteur. Le jour des funérailles de Te Quiero, qui a été tué dans des échanges de tirs avec la police, toutes les activités étaient paralysées à Cité Soleil. Te Quiero était le lieutenant de Ti Ougan, le chef du quartier de Boston (2^e Cité) qui dirige aujourd'hui la Fondation Sabathem dont il est le principal fondateur. De plus, l'arrestation en 2007 du chef de gang Evens Jeune, alias Ti Kouto ou Bwa Lyann, avait également soulevé la colère des habitants pour qui ce redoutable chef de gang représentait un véritable protecteur.

L'implication des chefs de bandes dans des activités sociales figure parmi les stratégies qu'ils utilisent pour affirmer leur autorité sur les territoires échappés au contrôle de l'État. Ces stratégies de survie sociale ne sont pas propres aux seules bandes armées évoluant dans les territoires de la violence à Port-au-Prince. Des cas similaires existent dans de nombreux pays du continent américain, particulièrement en Amérique Centrale, dans les Caraïbes et au niveau du sous-continent sud-américain. Au Nicaragua, Dennis Rodgers démontre que durant les années 1990 les *pandillas* pouvaient être appréhendées comme une forme de « survie sociale » dans la mesure où elles représentaient une forme de structuration sociale localisée face à des processus de déclin étatique (Rodgers, 2009). C'est la même situation qu'on observe dans le contexte haïtien où les chefs de bandes utilisent des stratégies de survie pour avoir le soutien de la population lors des opérations policières.

Ces opérations militaro-policières ont été accompagnées d'une série d'interventions sociales menées par des acteurs internationaux comme l'ONG brésilienne Viva Rio, la britannique Concern Worldwide, l'Association des Volontaires

au Service International (AVSI) et Hands Together, une ONG confessionnelle qui intervient auprès des jeunes liés à des groupes armés dans la commune de Cité Soleil. Ces interventions sociales, qui consistaient à dissuader les jeunes à se tourner vers les activités criminelles, ont néanmoins facilité l'éclosion des OCB et des groupes armés. Certains chefs de bandes ont été recrutés dans ces programmes de construction de la paix exécutés par des ONG internationales. De plus, un phénomène d'archipellisation s'est développé dans les quartiers à problèmes. Ce phénomène résulte de l'omniprésence des ONG qui, à l'aide de grands moyens financiers, délimite chacun son territoire sans tenir compte des actions menées par ses voisins. Les gangs armés pour qui la territorialité constitue l'une des principales caractéristiques participent, eux aussi, à ce processus de morcellement des territoires.

La politique de la carotte et du bâton appliquée durant la période de *l'Opération Bagdad* s'inscrivait dans le cadre d'un programme global de « désarmement, démobilisation et réinsertion » (DDR) des groupes armés. Ce programme devait permettre de créer des emplois, contribuer au rétablissement de l'autorité de l'État et mettre en place des infrastructures sociales de base dans les quartiers de Cité Soleil, Bel-Air, Martissant et dans d'autres territoires contrôlés par des groupes armés. Ce programme qui fait partie intégrante des opérations de maintien de la paix a été un échec dans la mesure où il n'a pas permis d'éradiquer une fois pour toutes les gangs armés prenant en otage la population des quartiers marginalisés. On constate aujourd'hui encore la persistance des problèmes structurels auxquels font face ces quartiers pauvres et on assiste à une forte médiatisation des conduites déviantes et délinquantes. Le pasteur Nicodème, un évangéliste que j'ai eu la chance d'interroger dans le faubourg de Martissant, confie que « Grand-Ravine est livré aux chefs de gang. Aujourd'hui, nos autorités, ce sont les chefs de gang. Ce sont eux qui contrôlent tout. La population arrive à survivre grâce

à l'aide de Dieu et des ONG. Pourtant, quand il y a des élections, les politiciens défilent comme la pluie ».

Les quartiers précaires dans les médias

Les informations diffusées dans les médias sur les quartiers pauvres de Port-au-Prince accentuent davantage les distances sociales et spatiales qui n'ont pas cessé de se creuser entre les gens d'une classe sociale plus ou moins aisée et les populations résidant dans les « cités » ou « bidonvilles ». Cette stigmatisation résidentielle est tellement criante qu'il est de plus en plus difficile pour les jeunes originaires de ces quartiers d'accéder facilement au marché du travail. Niko, un leader communautaire rencontré dans le quartier pauvre de Grand Ravine, dit avoir le sentiment de vivre dans une zone qui constitue non seulement un handicap socioéconomique, mais aussi un véritable stigmate pour l'ensemble de ses citoyens. Toutefois, il reconnaît que « Grand-Ravine n'est pas un quartier totalement habité par des anges, mais les gens ont une perception erronée de ses habitants. Ils présentent les habitants des quartiers populaires comme des brebis galeuses ». Chabine, une unjambiste de 28 ans qui a passé toute son adolescence à Simon-Pelé, se sent stigmatisée, non seulement à cause de son handicap physique, mais aussi en raison du fait que son quartier est victime d'un processus de dévaluation qui le discrédite aux yeux de toute la société. Elle indique que son plus grand problème est que « lorsque les flics débarquent dans cette zone marginalisée, ils ne font pas de différence entre les bandits armés qui terrorisent la population et les paisibles citoyens ». Les propos de ces habitants des quartiers pauvres rejoignent en quelque sorte l'analyse des auteurs de la théorie de l'étiquetage (labelling theory) comme Erving Goffman et Howard S. Becker du courant interactionniste de la prestigieuse École de Chicago. Dans son ouvrage *Outsiders* paru en 1963, Becker aborde la question de la construction sociale de la déviance en démontrant comment l'étiquetage social de

certain individus peut amener d'autres secteurs de la société à leur attribuer une image négative. Pour Becker, cette situation peut parfois conduire ces individus à s'associer à d'autres individus objets de la même désignation pour définir une identité collective qui pourrait prendre la forme d'un gang et en adopter les logiques. Dans ses témoignages, le jeune Niko attire l'attention sur la stigmatisation qui constitue l'un des traits caractéristiques du discours social sur les quartiers marginalisés tout en mettant l'accent sur les inégalités socioéconomiques qui poussent de nombreux jeunes à trouver des solutions, à leur manière, aux différents problèmes auxquels font face leurs communautés. Le recours à la violence armée serait l'un de ces moyens utilisés par ces jeunes pour faire entendre leur voix.

Des espaces à éviter, mais...

En dépit de l'étiquette de « zones de non-droit » ou « repaires de bandits » qui leur est attribuée, les quartiers précaires de Port-au-Prince sont toujours convoités par des ONG en quête de légitimité ou de nouveaux financements. Tout en prenant leur distance par rapport au processus de ségrégation spatiale qui découle de ces préoccupations sécuritaires, certaines ONG internationales ont décidé d'ouvrir des bureaux dans certains quartiers sensibles. On trouve également des coopérants étrangers qui habitent ces territoires de la violence et qui développent pour la plupart des relations sentimentales avec des leaders communautaires. La plupart de ces expatriés sont vus par des membres de la population comme des espions au service des groupes dominants.

L'élimination des chefs de bandes n'a pas permis de résoudre les problèmes de la violence dans les quartiers pauvres de Port-au-Prince. Après le séisme dévastateur qui a frappé la capitale haïtienne le 12 janvier 2010, on a assisté à un redéploiement des activités criminelles dans certaines zones marginales comme Grand-Ravine, Village de Dieu, Cité de l'Éternel notamment. De

nombreux chefs de gangs, évadés du pénitencier national lors de cette catastrophe, ont pu remobiliser leurs troupes. La plupart d'entre eux se sont transformés en leaders communautaires et participent aux côtés des ONG à la mise en œuvre des projets de construction de la paix. C'est le cas des trois principaux caïds contrôlant depuis quelque temps le bidonville de Cité Soleil. Sous prétexte de s'investir dans des activités sociales, ils ont créé trois organisations à but non lucratif. Il s'agit de la Fondation Gabriel dirigée par Gabriel Jean-Pierre, un repris de justice qui contrôle une bonne partie de Cité Soleil, de la Fondation Siloé appartenant à un certain Isca Andris dont le territoire s'étend du quartier de Bélékou jusqu'à Wharf Jérémie, et de la Fondation Sabathem qui est la propriété privée de Ti Ougan qui contrôle le quartier de Boston. Des citoyens interrogés dans ce vaste bidonville ont fait savoir que ces trois fondations sont « reconnues pour avoir joué un rôle unique dans la création d'un climat de paix à Cité Soleil et pour leur engagement envers le bien-être de la communauté ». Elles participent activement à la réalisation d'une série de projets socioculturels aux côtés d'autres acteurs importants parmi eux des ONG, la police nationale et la mairie de Cité Soleil. Dans d'autres quartiers sensibles comme Grand-Ravine, Village de Dieu, Fort-Mercredi, Ti-Bois, des chefs de gangs se sont également transformés en leaders communautaires afin de pouvoir bénéficier de la manne financière détenue par les ONG. Dans cette perspective, on pourrait s'interroger sur les principales motivations de ces gangs armés qui cherchent de plus en plus à contrôler de nouveaux territoires.

Conclusion

La violence, telle qu'elle se manifeste dans les quartiers pauvres de Port-au-Prince, constitue une réponse à l'exclusion sociale. Sans perspective d'avenir, la plupart des jeunes évoluant dans ces territoires sont très vulnérables et plus enclins à s'enrôler dans la

criminalité. Ces habitants évoluent dans un environnement où ils sont victimes d'inégalités sociales et spatiales. Ils n'ont pas accès aux services sociaux de base (éducation, santé, eau potable, assainissement, etc.) et habitent dans des quartiers où sévissent l'exclusion sociale et la pauvreté. Cette situation est profitable à l'élite politique et au secteur économique pour qui les habitants des quartiers pauvres constituent une base électorale et un réservoir de main-d'œuvre très importants. Ils sont disponibles ou facilement mobilisables pour participer à des manifestations de rue et encore moins à d'éventuelles activités de violences.

Références

Adorno, Sérgio. 2005. « Le monopole étatique de la violence : le Brésil face à l'héritage occidental ». *Cultures & conflits* 59 : 149-74.

Badie, Bertrand. 1992. *L'état importé : essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Nachdruck. L'espace du politique. Paris : Fayard.

Badie, Bertrand. 1993. « Ruptures et innovations dans l'approche sociologique des relations internationales ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 68(1) : 65-74. <https://doi.org/10.3406/remmm.1993.2554>.

Becker, Howard S. 1963. *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris : Métalié.

Blary, Réjane. 1998. « Décentralisation et gestion des services dans les quartiers précaires d'Abidjan ». Dans *Les métropoles du Sud au risque de la culture planétaire*. Karthala.

Blary, Réjane. 1995. *Gestion des quartiers précaires : à la recherche d'alternatives d'aménagement pour les exclus de la ville*. Paris : Economica. Coopération, éducation, développement international.

Brun-picard, Yannick. 2009. « La violence : source de territoires ». *Cahiers de géographie du Québec* 53(150) : 351. <https://doi.org/10.7202/039185ar>.

Corten, André, et Anne-Elizabeth Côté. 2008. *La violence dans*

l'imaginaire latino-américain. Québec : Éditions Karthala et Presses de l'Université du Québec.

Dandoy, Arnaud. 2013. *Insécurité et aide humanitaire en Haïti : l'impossible dialogue ?* Port-au-Prince, URD.

Di Méo, Guy. 2004. « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités // Spatial components, geographical forms and process of identities ». *Annales de Géographie* 113(638) : 339-62. <https://doi.org/10.3406/geo.2004.21628>.

Di Méo, Guy. 2002. « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace ». *Géocarrefour* 77(2) : 175-184.

Di Méo, Guy. 2011. *Géographie sociale et territoires*. Paris, Nathan.

Edouard, Roberson. 2013. *Violence et ordre social en Haïti : Essai sur le vivre-ensemble dans une société postcoloniale*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Farmer, Paul. 2004. « An Anthropology of Structural Violence ». *Current Anthropology* 45(3): 305-25. <https://doi.org/10.1086/382250>.

Galtung, Johan. 1969. « Violence, Peace, and Peace Research ». *Journal of Peace Research* 6(3): 167-91.

Lasserre Frédéric, Gonon Emmanuel. 2013. *Manuel de géopolitique. Enjeux de pouvoir sur des territoires*. Paris : Armand Colin.

Lévy, Jacques et Michel Lussault. 2003. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris: Bélin.

Lilyblad, Christopher Marc. 2014. « Illicit Authority and Its Competitors: The Constitution of Governance in Territories of Limited Statehood ». *Territory, Politics, Governance* 2(1): 72-93. <https://doi.org/10.1080/21622671.2013.870046>.

Muggah, Robert. 2010. « The Effects of Stabilisation on Humanitarian Action in Haïti ». *Disasters* 34: S444-63. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7717.2010.01205.x>.

Park, Robert E. 1915. « The City: Suggestions for the Investigation of

Human Behavior in the City Environment ». *American Journal of Sociology* 20(5) : 577-612.

RNDDH. 2007. « Juin 2006 - Juin 2007 : L'ombre de l'Etat de droit », Port-au-Prince.

Rodgers, Dennis. 2008. « Au pays des “maras” et des “pandillas” ». *Courrier International*.
<https://www.courrierinternational.com/article/2008/06/05/au-pays-des-maras-et-des-pandillas>.

Rodgers, Dennis. 2009. « Les bandes comme stratégie de “survie sociale” au Nicaragua ». Dans *L'Expérience des Situations-Limites*, 113-25. Paris: Karthala.

Rodgers, Dennis. 2006. « The State as a Gang: Conceptualizing the Governmentality of Violence in Contemporary Nicaragua ». *Critique of Anthropology* 26(3): 315-30.
<https://doi.org/10.1177/0308275X06066577>.

Schuller, Mark. 2015. *Cette charité qui tue. Haïti, aide internationale et ONG*. Port-au-Prince : Editions de l'Université d'Etat d'Haïti.

Tadié, Jérôme. 2006. *Les territoires de la violence à Jakarta*. Mappemonde. Paris : Belin.

Weber, Max. 2001. *Le savant et la politique*. 10/18 134. Paris : Plon.

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

Wieviorka, Michel. 1998. « Le nouveau paradigme de la violence (Partie 3) ». *Cultures & conflits* 29-30.
<https://doi.org/10.4000/conflits.728>.

Wieviorka, Michel. 2005. « Penser la violence : en réponse à Sergio Adorno ». *Cultures & conflits* (59): 175-84.
<https://doi.org/10.4000/conflits.1885>.

LA DÉMOCRATIE DÉMOPHOBES, VIOLENCE SOCIALE ET COOPTATION AU GUATEMALA

Léa Vignalou

Aujourd'hui, le multiculturalisme semble être le nouveau modèle logique à suivre pour dépolitiser les différences sociales que subissent les individus autochtones, ces différences étant alors présentées comme le fruit d'une variété culturelle. La valeur des individus et des groupes autochtones se trouve dès lors conditionnée par leur degré de docilité (Balibar et Wallerstein 2007). Plus un individu autochtone accepte d'être assimilé à un récit national unique, plus il se voit décerner des opportunités d'insertion dans la pratique politique institutionnelle. L'ouverture apportée par la rhétorique multiculturaliste face à certaines revendications culturelles semble donc être conditionnée par la bienséance des individus autochtones. Ceci permet l'adoption de certaines versions limitées de droits culturels autochtones, pour autant qu'ils ne contredisent pas la logique de marché et continuent de servir l'agenda politique (Hale 2006). En cela, l'espace territorial doit être exploité de manière à favoriser le capital national ou international et le développement économique comme entendu dans le projet étatique.

Ce procédé facilite la criminalisation des autochtones déviant du cadre revendicatif multiculturel attendu et, si les demandes qu'ils formulent deviennent trop importantes, ils sont immédiatement qualifiés de « radicaux ». Les demandes de terre de la part d'Autochtones sont alors mises de côté, bien souvent au profit d'une industrie extractive. La bienveillance apparente de l'État demeure donc relative et reste muée en définitive par sa volonté

de demeurer le principal maître d'œuvre du destin des peuples autochtones.

On assiste avec ce phénomène à une remise en cause de l'isonomie, pourtant implicite dans une proposition démocratique. À travers une violence instrumentale prenant la forme d'agressions par les forces armées étatiques et privées (Granovsky-Larsen 2017), et servant l'objectif précis et compréhensible par la population d'écarter la contestation sociale de l'agenda politique, l'État se refuse à la négociation. Dès lors, ce mécanisme de violence ne doit pas être perçu comme une bavure résultant d'une logique de démocratie encore défaillante, mais doit être ramené à une volonté des pouvoirs gouvernementaux et traditionnels ladinos¹ d'user d'une logique d'action politique non démocratique.

Ainsi, ce texte cherche à rendre compte des liens entre la criminalisation de la contestation sociale et la structure dynamique étatique s'installant depuis le début de la démocratisation à travers le cas significatif du Guatemala. Ce choix se justifie par plusieurs points. Tout d'abord, le Guatemala présente des caractéristiques de colonialisme interne où la structure étatique établit une contrainte sur les territoires indigènes et continue d'en assumer *légitimement* l'exploitation effrénée des ressources. Ensuite, le Guatemala présente un continuum clair d'actions violentes directes de l'État à l'égard des groupes autochtones. Malgré la volonté affirmée, lors de la démocratisation, de résoudre des problèmes structureaux concernant les populations autochtones, des répressions ciblées persistent. C'est donc pour ces raisons que cette recherche porte essentiellement sur la criminalisation de la contestation

¹ Au Guatemala les personnes ladine sont des personnes qui ne sont ni Maya ni Européenne. Cette définition de la Ladinité, propre au Guatemala, évolua au fil du temps (pour une histoire coloniale de la place du Ladino face au Créole, voir Severo Martínez Pelaez, *La Patria del Criollo*, 1973).

autochtone au sein d'un État joignant une approche multiculturaliste à son projet de démocratisation.

La contestation sociale guatémaltèque est de plus en plus importante depuis le début des années 2000 (McNeish 2008). Ce moment représente la fin de la période post-conflit qui se définit par une volonté d'établir la paix sur le territoire et d'asseoir la transition néolibérale. On assiste également à une continuité économique et une concentration du pouvoir chez les élites qui étaient déjà en place durant la période autoritaire. Si ce ne sont pas exactement les mêmes acteurs qui refont surface au premier plan de la scène politique, les schémas de gouvernance et les pratiques politiciennes restent les mêmes. Bien que des comités participatifs ont tout de même cherché à inclure les individus autochtones comme sujets politiques lorsque les enjeux les concernaient, des barrières structurelles minent les possibilités de progressions substantielles pour ce qui est des droits des peuples indigènes. Toutefois, la nouvelle période amorcée au début des années 2000 se caractérise par l'essor d'une défiance bien plus grande face aux changements promus lors des Accords de paix de 1996, ainsi que par une montée subséquente des protestations (Carey 2004 ; McNeish 2008). Cette défiance fut d'ailleurs accompagnée d'une montée synchronique de la répression.

Après avoir rappelé brièvement le bagage historique et normatif de l'état guatémaltèque en matière de rapport avec les Autochtones, nous nous intéresserons aux conséquences parfois perverses de la transition démocratique. Nous essayerons également d'exposer les efforts que les différents groupes autochtones mobilisent dans leur contestation. Ultiment, nous verrons comment la criminalisation de la contestation sociale et de ses enjeux s'est consolidée autour d'un système institutionnel et légal.

Les composantes hégémoniques au Guatemala

Le rapport à la conquête

Young (1989) avance qu'un régime légal à portée universelle, ne faisant de ce fait aucune distinction entre les citoyens dans l'application de ses droits et obligations, peut amener à un effacement des particularités identitaires. Pour pallier cela, le Guatemala a mis en place la notion coloniale de *república de indios* favorisant un système de « citoyenneté différenciée » (Young 1989 :251). Les personnes indigènes se retrouvèrent dès lors associées à une juridiction légale séparée et subordonnée. Malgré une volonté de remédier aux discriminations, cela eut pour principal effet d'écarter les Autochtones des processus politiques.

La politique indigéniste subséquente, mise en place dès le début du XXe siècle, chercha une homogénéisation nationale par la ladinisation des individus autochtones, cela afin qu'ils correspondent à la définition de citoyen. Esquit (2008) perçoit également dans cette politique une volonté de la part des autorités gouvernementales de rendre folklorique une culture autochtone alors rurale et modeste. Dans cette poussée vers l'éradication des différences culturelles, l'État procéda aussi à l'alphabétisation (en langue espagnole) des communautés autochtones (French 2010). Alors que les apports culturels et épistémiques européens devinrent le gage d'une certaine modernité étatique, la reprise d'un imaginaire social en provenance des communautés mayas permit la constitution et la légitimation d'une identité nationale basée sur le métissage.

Bien que ce projet gouvernemental soit encore promu par la majorité des élites en place aujourd'hui, il reste attaqué par des foyers de contestation autochtone. Ces derniers désirant s'extraire de ce modèle de démocratie libérale qui privilégie les droits individuels par rapport aux droits collectifs. Cela va

d'ailleurs à l'encontre des Accords sur l'Identité et les Droits des Peuples Indigènes (1995) qui stipulent que les droits doivent être développés et appliqués en fonction des spécificités de chacun. Néanmoins, ces Accords rencontrèrent un manque de résultats tangibles et le Guatemala demeura, en comparaison des autres pays disposant d'une telle densité indigène, l'État ayant le moins adopté de mesures pro-indigènes (Handy 2002).

Ce schéma indigéniste se retrouve dans la publication de Charles Hale (2006) autour de la figure de *l'indien autorisé*. Les demandes culturelles sont intégrées au circuit institutionnel de l'État, mais les intérêts autochtones demeurent subordonnés à ceux de la *nation métisse*. Certaines personnalités mayas ont ainsi pu atteindre des rangs jusqu'alors prohibés pour les autres personnes issues des populations autochtones. Toutefois, cette nouvelle élite autochtone érigée au rang de représentante reste structurellement aliénée et sert de faire valoir face à la marginalisation continue des peuples autochtones (Hale 2006). Hale explique cette dynamique par un apport culturel néolibéral au multiculturalisme qui favorise l'adoption de versions limitées des droits culturels autochtones, dans la mesure où ceux-ci ne contredisent pas la logique de marché et servent l'agenda politique. La dissension interne à la nation ne s'appuie alors plus sur la distinction « ladino progressiste » et « indigène attardé », mais sur la distinction entre « bonne » et « mauvaise » ethnicités.

La *nation* métisse implique la rentrée des Mayas dans un « moule » guatémaltèque assurant paradoxalement la conservation de leurs systèmes de vie ou de leurs nations. Lorsqu'au début des années 1980, la population Ladino perçut que des communautés mayas se regroupaient pour renverser l'état² (regroupement qui demeura fantasmé, puisqu'à l'époque

² Beaucoup de Mayas rejoignirent lors de la dictature militaire le mouvement révolutionnaire marxiste-léniniste, qui dans son discours prétendait défendre les communautés mayas. Il demeura cependant tout au long régi par des Ladinos et

beaucoup de Mayas s'engagèrent même avec les pouvoirs gouvernementaux), un véritable génocide³ se mit en place à l'encontre de tous ceux qui ne se conformaient pas au modèle ladin de la nation (Smith 1995). Ce déferlement de violence étatique qui prit comme principale cible des communautés mayas, est reconnu par les générations ladines actuelles qui se targuent aujourd'hui de défendre un multiculturalisme égalitaire. Pourtant, les opportunités demeurent restreintes pour les populations mayas qui, malgré le passage d'une autorité communautaire à une autorité étatique, disposent toujours de très peu de ressources pour assurer la préservation culturelle et légale de leurs communautés (Carey 2004). L'Asociación Maya Uk'ux B'e (2005) en vient alors à parler d'*ethnophagie*.

Le système institutionnel formel émergent à la suite de la transition démocratique en 1996 ne parvint pas plus à résoudre la marginalité imposée à la majorité de la population Maya guatémaltèque (Sieder 1999). Certains auteurs comme Edgar Esquit (2008) mettent alors à pied d'égalité les violences des années 1980 et le multiculturalisme contemporain, et les décrivent tous deux comme des continuités historiques pour imposer une domination sur les populations autochtones.

La structure coloniale

Nous nous retrouvons alors ainsi avec une hiérarchisation dans laquelle l'homme blanc, européen, est celui qui a pour fardeau d'éduquer par l'assimilation les populations dominées. L'appréciation des populations autochtones par les structures coloniales se fait donc en fonction de la résistance culturelle que

exécuté en espagnol. Une grande partie des Mayas s'étant engagés quittèrent le mouvement, motivés par une désillusion envers l'agenda révolutionnaire (Smith, 1995).

³ La campagne de terreur causa la mort et la torture de plus de 100 000 Maya et le déplacement de plus de la moitié de la population Maya hors de leurs foyers. Tout cela se fit sans grande réaction de la majorité des Ladinos.

ceux-ci leur opposent. Finalement, le Ladino n'est plus celui qui est non-Maya ou non-Européen. Au lieu de cela, il peut être n'importe qui adhérant à la culture nationale et pratiquant ce qui est attendu de lui (parler espagnol et vivre selon un mode de vie occidental). L'assimilation fait oublier les racines culturelles de l'individu aux yeux de l'État. La pâleur de la peau du Ladino demeure toutefois un critère bonifiant dans l'évaluation sociale de l'individu (Smith 1995). Le métissage passa du statut de processus biologique à celui de projet national communément admis (Smith 1996). Ce projet est mis en place et s'opérationnalise par l'appareil étatique (à travers le gouvernement, l'éducation publique, les manuels scolaires...).

Mais le multiculturalisme officiellement prôné continue aujourd'hui à distinguer « développement » et « sous-développement ». Malgré qu'en théorie, les outils de pouvoir et de production de la connaissance, auparavant placés hors de portée des Autochtones, sont rendus plus facile d'accès par le multiculturalisme (Kymlicka 1996), dans les faits leur accès reste relativement restreint et sert surtout à coopter une petite élite autochtone lettrée pour lui donner une valeur faussement représentative dans la sphère publique. L'inclusion des Autochtones passe donc par l'intégration d'une élite, cette mécanique pérennisant finalement la dichotomie entre Autochtones assimilés et modernes et Autochtones ruraux marginalisés. Ce retard considéré ne saurait alors être comblé sans l'aide et la gouvernance de l'élite dominante.

La nouvelle inclusion s'établit également spatialement grâce à l'ouverture du projet national à des éléments territoriaux nouveaux. Les espaces ruraux occupés par des Autochtones se retrouvent alors ouverts aux projets extractifs motivés par un agenda néolibéral dont les populations locales ne partagent pas les préoccupations. La contestation sociale en cherchant à

acquérir un poids politique, vient alors s'opposer à cette dite inclusion.

Les deux profils de la transition démocratique au Guatemala

La contestation politique et sa criminalisation

La démocratisation ouvre une fenêtre d'opportunité aux groupes organisés pour s'exprimer sur la scène politique. Une contestation politique peut alors se mettre en place et est supposée pouvoir s'insérer dans le champ institutionnel au-delà du simple espace public. La contestation politique définie par Extermann (1978) renvoie à une proposition de changements, émanant d'un refus. La contestation naîtrait alors du désaccord avec l'ensemble normatif dominant (Extermann 1978; Lavau 1970). Pour Lavau, la contestation sociale se situe dans une perspective d'émancipation de l'être social. Le mouvement contestataire ne se contente alors pas de chercher à modifier le champ des possibles politiques et économiques, mais bel et bien de poser une affirmation du caractère antirépressif de la société en s'affirmant comme vecteur de poids politique. La contestation, en remettant en question le système sémantique de la société, avance sa refondation même (Castoriadis 1986). En poursuivant cette définition de la contestation politique, il devient rapidement évident qu'elle ne saurait être une partie de l'opposition politique institutionnalisée.

Ce désir d'options alternatives pour le pouvoir populaire ramène à une déception initiale vis-à-vis des acteurs revendicatifs institutionnalisés tels que les syndicats ou les partis. La contestation cherche au contraire à créer des chemins politiques parallèles au système politique connu. De nouvelles arènes discursives peuvent ainsi être ouvertes. Elles permettent, pour Fraser (1990 :67), la formulation d'interprétations divergentes

des identités, des intérêts et des besoins. Celles-ci viennent se confronter au sein de l'espace commun⁴.

Néanmoins, alors que le Guatemala est un pays à forte densité autochtone (elle fut recensée à 40% en 2013⁵), un problème d'accès à l'exercice politique se pose encore pour les populations autochtones. Il manque notamment aux différents mouvements autochtones un parti présent sur la scène nationale pour défendre leurs intérêts (Pallister 2013). Leur mobilisation demeure donc principalement informelle, leurs revendications passant alors surtout par la rue. Elles empruntent donc le chemin précédemment tracé de la contestation.

Tel un reliquat, la criminalisation de la contestation sociale est la pratique non démocratique du nouveau régime démocratique. La violence terroriste d'État permet la menace de la violence possible. La structure la soutenant continue de s'alimenter par l'usage direct de la violence ou par la prise en compte de son éventualité. Parce que la contestation sociale s'en prend au manque substantif de démocratie, l'élite au pouvoir en est directement menacée. La contestation n'est alors plus seulement catégorisée pénalement, mais représente une menace interne au système politique (Extermann 1978 :204). Selon Derrida, la violence étatique se manifesterait alors pour contrecarrer sa plus grande peur, celle de la découverte d'un droit au droit (Derrida, 1990). Une telle criminalisation permet de mettre hors de portée de l'agenda politique les sources de revendications provoquant les mobilisations. Elle s'est notamment traduite au Guatemala

⁴ Le choix est pris d'utiliser le terme d'espace commun, et non celui d'espace public. La raison en est de la confusion que pourrait entraîner le concept d'espace public entendu comme l'espace attendu de débat public entre groupes autonomes et État. De plus commun renvoie à l'idée d'un usage partagé de l'espace par une communauté.

⁵ Les données statistiques ethniques proviennent de rapports de recensement pour l'année 2013 publiés par l'Institut National de Statistiques guatémaltèque. Un recensement du PNUD datant de 2004 quantifie cependant la proportion indigène de la population à 66%.

par la militarisation de localités promptes à générer des revendications contre les mégaprojets extractivistes, ou encore par la mise à mort de certaines des grandes figures des mouvements ou de manifestants (Amnesty International 2013). De plus le motif spatial de la contestation vient justifier l'action étatique comme nécessaire alors que la propriété privée et l'accès des multinationales se voient remis en question sur le sol indigène. Le terrorisme d'État par la menace explicite de la violence permet ainsi un contrôle de la population et un avantage à la cooptation.

On assiste alors à une situation où le droit à la contestation, implicite à une proposition démocratique, est exprimé en même temps que l'État et les normes sociétales accordent une plus grande autorité et des largesses à la police pour y répondre. L'action politique non-institutionnelle s'écartant des normes étatiques justifie publiquement l'entreprise répressive. L'action policière devient dans les esprits et discours, contre-insurgente.

La criminalisation passe également par l'impunité accordée face aux agressions (pouvant aller de la menace à l'homicide) envers les défenseurs de droits de la personne. Cette impunité est notamment accordée aux services privés de sécurité employés au sein des grandes exploitations (Granovsky-Larsen 2013). Les personnes (plaignants, avocats, témoins) s'indignant de cette impunité sont elles-mêmes constamment victimes de menaces et d'attaques. La sanction judiciaire s'effectue finalement dans l'autre sens, et les défenseurs de la terre (en grande partie autochtones) sont eux-mêmes victimes d'un harcèlement judiciaire et d'une violence directe lors de protestations ou d'expulsions des terres ancestrales.

Cette criminalisation impose, en plus de la menace physique, des sanctions financières et morales aux individus et aux collectifs qui se voient affublés d'une image dénigrante au sein de l'espace public. Cette stigmatisation collective affecte les champs des

possibles en limitant les incitatifs aux dénonciations des violations de droits humains (IACHR 2015).

Cette répression de la part de l'État s'effectue également hors des moments de contestation puisque des activistes issus de milieux communautaires peuvent faire face à des arrestations de routine (Granovsky-Larsen 2013). Cette forme de répression à l'extérieur du contexte de la contestation apporte un sentiment d'insécurité permanent pour les militants. La peur de la violence importante que peut représenter l'usage de la force policière participe à créer un climat social où les forces armées étatiques n'ont plus qu'à agir de manière symbolique pour raviver une peur ancrée depuis le génocide ayant eu lieu durant la dictature. Cette crainte rend la population plus encline à une participation récompensée par le jeu institutionnel. La peur se mêle alors à la cooptation.

La rencontre spatialisée de perceptions divergentes

La force de contrainte est à lier intimement au régime de propriété privée soutenue par le système légal. Cette conception usuelle du régime de propriété inclue notamment la force d'exclusion dont dispose l'État. Cette force est ressentie par les acteurs locaux de manière violente et répressive (Blomley 2003). La terre fut possédée dès l'époque coloniale dans le souci d'y imposer une vision productiviste rationnelle inspirée par la perception de la performance agricole et économique européenne. Les terres occupées, mais non exploitées selon cette vision bien spécifique, purent alors être considérées comme vacantes. Plus récemment, la même rhétorique intervient lorsqu'il est question de maximiser l'usage d'un terrain. L'industrie extractive se trouve alors couverte par cette logique étatique légale dont les mécanismes remontent à l'appropriation des territoires autochtones lors de la colonisation de peuplement. L'accès à la terre semble dès lors prédire le statut social et racial de l'individu. L'appareil légal devient donc un

outil de perpétuation des violences structurelles à travers le droit constitutionnel à la protection des moyens de production sous la forme de la propriété privée. Les violences légales sont dès lors à considérer comme des violences sociales en ce qu'elles sont socialement sélectives (Blomley 2003; Fraser, 1991). Plus que cela, l'appareil légal vient favoriser une certaine manière de vivre face à une autre en développant ses logiques de propriété.

Le lieu prend également son importance dans sa capacité à influencer la manière de réguler socialement les activités qui y ont cours (Blomley 2003). Dans les luttes identitaires qui ont lieu sur ces terres, le territoire n'acquiert son sens qu'à travers cette contestation (Moore 1997). Cette vision de la terre se place donc à l'encontre de la perception qu'en fait l'État néolibéral, comme objet économique et non comme réceptacle social.

La mobilisation politique autochtone au Guatemala

Après que les massacres de masse eurent dévasté les efforts d'émancipation des Autochtones des années 1970, la libéralisation entamée en 1985 ouvrit une fenêtre de mobilisation au Guatemala. Cette ouverture fut cependant inégale selon les différents secteurs de la population, et la population autochtone demeura lésée au sein de cette nouvelle réforme de l'État. La scène guatémaltèque est en cela particulière qu'elle manque de regroupements intersectoriaux dans sa mobilisation (McNeish 2008). L'un des premiers constats que l'on peut tirer de son observation est que les mouvements autochtones se mêlent difficilement à des mouvements de la gauche traditionnelle. Ils peinent par ailleurs à se rassembler entre les diverses communautés. La gauche guatémaltèque, ladine, urbaine et à l'image intellectuelle, se trouve quant à elle

complètement écrasée⁶. Elle demeure cependant la seule option politique institutionnelle actuelle réclamant l'obtention de réformes agraires. (Duterme 2012)

Le mouvement paysan est aujourd'hui fracturé au Guatemala. Les luttes se forment principalement autour de la volonté d'accès aux terres. Des organisations, comme le FONTIERRAS⁷, participent bien souvent à travers les cadres institutionnels mis en place à ces revendications territoriales (Granovsky-Larsen 2013). Ce cadre légal ne parvient cependant pas à reconnaître leurs droits historiques aux communautés et base son jugement sur un socle normatif découlant de logiques néolibérales et néocoloniales. Les terres peuvent être alors occupées, mais non possédées (IACHR 2015). Cette participation intégrée permet pour certains d'utiliser les institutions contre elles-mêmes tout en apparaissant aptes et enclins à s'intégrer au système. En revanche, le mouvement paysan se cantonne généralement à une neutralité ethnique, malgré la très importante proportion indigène qui le forme. Cela a pour principale cause de mettre en sourdine les revendications politiques et sociales que peut avoir cette population pour les circonscrire à des questions économiques.

Les organisations mayas locales, quant à elles, se concentrent généralement sur des enjeux matériels (terres, infrastructures...) plutôt que sur la question de l'accès aux droits. On constate ainsi que les organisations militantes mayas ne sont pas reconnues comme représentatives de la population autochtone dans son

⁶ L'ancien mouvement guérillériste, qui rendit ses armes en 1996, recueillit aux environs de 3% aux élections présidentielles de 2011 avec comme candidate Rigoberta Menchú, femme Maya Quiché et Prix Nobel de la Paix.

⁷ Le Fondo de Tierras (Fonds de Terres) du Ministère de l'Agriculture fut créé sous la recommandation de la Banque Mondiale et s'investit dans la mise en place d'une réforme agraire passant par la transformation de populations sans terres en agriculteurs bénéficiant d'une propriété privée.

ensemble (Steinert 2003). Ces organisations, majoritairement formées par et pour des élites socio-économiques autochtones, sont déconnectées symboliquement et structurellement de la population qu'elles prétendent représenter. Ces populations rencontrent des difficultés pour populariser les enjeux pour lesquelles elles luttent auprès de la frange « non-intellectuelle » des Mayas. Lorsque les activités militantes sont connues par les populations mayas rurales, elles sont généralement jugées comme non pertinentes dans leur situation particulière, les revendications locales se concentrant davantage sur des enjeux économiques plutôt que culturels (Steinert 2003). En somme, ces directives prises par une élite intellectuelle maya à l'égard de la population maya qu'il faut sensibiliser dans son ensemble fragilisent la mobilisation ethnique face à la cooptation.

Les mouvements ruraux et urbains sont tout autant vulnérables face à la criminalisation de la contestation sociale. En faisant des revendications pour dépasser le cadre qui leur est imposé par le multiculturalisme et le néolibéralisme, les différents groupes contestataires semblent avoir de la difficulté à dépasser le seuil de l'espace public pour s'inscrire comme des acteurs politiques véritablement autonomes. La contestation sociale demeure toutefois focalisée sur la résolution des effets du néolibéralisme et du multiculturalisme et non pas sur la remise en question de ces dynamiques mêmes.

La consolidation d'une démocratie démophobe

La démocratie telle que la connaissent les Guatémaltèques ne permet pas un accès facile à une autonomie politique réelle au sein de laquelle les sujets politiques bénéficieraient tout autant d'un accès que d'un exercice du pouvoir. Les personnalités autochtones disposant ainsi d'un accès accru aux postes gouvernementaux, ou plus largement institutionnels, ne font pas pour autant de réelles différences dans la manière gouvernementale d'appréhender l'ethnicité. Par la classification

criminelle des demandes d'accès à une plus grande force politique et à une résolution des inégalités structurelles, l'État écarte tout un pan du discours citoyen de sa politique nationale.

On dénote donc une tendance, depuis le processus de démocratisation entamé en 1985 par les militaires, à verrouiller un système à deux vitesses dans lequel les populations autochtones (dont les terres sont toutes particulièrement touchées par les projets extractifs) sont les premières victimes de cette politique d'État. D'un autre côté, les demandes culturelles mayas, portées principalement par les élites socio-économiques autochtones, se trouvent de plus en plus nombreuses et intégrées formellement ou informellement aux politiques depuis la sortie du régime autoritaire. Cela s'insère dans un contexte au sein duquel la population rurale autochtone, pour sa part, ne parvient pas à s'établir comme une voix politique d'importance dans le temps, et ne peut non plus se joindre à une force politique traditionnelle de gauche dû à sa faiblesse depuis la transition.

La situation permet à l'État de dépolitiser certains enjeux allant à l'encontre du profil économique et politique intégré au circuit étatique, soit par un mécanisme de décrédibilisation de la revendication ou tout simplement de sa dissimulation. Toutes les divergences face à l'ordre politique sont regroupées et considérées dans un ensemble angoissant dont le but est de nuire à la sécurité étatique. Cet amalgame de menaces perçues est ensuite transposé à leurs instigateurs qui deviennent eux-mêmes, en leur qualité d'individus et de collectifs, des menaces sociétales. Ce procédé participe au renforcement de dichotomies politiques, permettant ainsi la marginalisation de groupes considérés par le public comme subversifs et ennemis du système.

Les programmes politiques promouvant les intérêts soulevés par les mobilisations sont alors étiquetés d'anti-développement ou allant à l'encontre de l'intérêt national et de ce fait sont

discrédités par leurs adversaires. À la discréditation discursive peut s'ajouter l'ostracisme politique, voire la sanction pénale, notamment quand le groupe contestataire est soudainement envisagé comme terroriste par le groupe dominant.

Cette étiquette peut s'appliquer à travers la Loi contre les actes terroristes à tout groupe occupant la rue et générant des pertes économiques⁸. Cette loi, qui définit l'action terroriste d'une manière particulièrement extensive et floue, a reçu un nouveau soutien en novembre 2017 alors que le droit à la protestation citoyenne demeure inscrit au sein de la constitution. Par les définitions larges écrites dans le texte législatif, les droits constitutionnels à la libre expression et à la libre manifestation sont directement menacés. Les individus participant à ces mobilisations, pour le plus souvent pacifiques, se voient soumis à des risques pénaux plus grands (faire blocage à des transports sur la voie publique pourrait maintenant condamner les individus à une peine de prison d'entre 20 et 30 ans) et un risque accru d'une intervention étatique armée. Cette réaffirmation de la loi est à comprendre comme un message direct à l'endroit des communautés autochtones se mobilisant. Malgré l'absence de biais racial dans le texte de loi, sa réaffirmation intervient alors que les mobilisations contre les mégaprojets extractifs se font plus importantes, et rappelle sournoisement le coût que cela peut représenter de se mobiliser. Les populations déjà précarisées ne peuvent bénéficier de l'idée de pouvoir s'offrir une défense légale si elles en venaient à se faire accuser d'occupation de la route, risquant ainsi jusqu'à trente ans d'emprisonnement. Le texte semble ainsi offrir un cadre légal à la criminalisation de la contestation sociale.

⁸ Dans le préambule le premier "droit essentiel de l'être humain" listé pour justifier la rediscussion de la loi en 2017, est le droit à la locomotion. Le troisième est celui du développement, qui vient avant celui de l'intégrité physique.

Les violences subétatiques et étatiques demeurent donc élevées envers les diverses mobilisations. Le syndicalisme continue d'être une activité stigmatisée pour laquelle les adeptes peuvent parfois être assassinés. Les protestants s'opposant à cette violence sont eux-mêmes menacés et agressés violemment, parfois jusqu'à la mort (Observatoire pour la protection des défenseurs des droits de l'Homme 2011).

Conclusion

La libéralisation du régime semblait augurer d'une ouverture vers différentes formes d'actions politiques. On rencontre néanmoins au sein de la camarilla politique un discours proposant une *bonne* et une *mauvaise* participation et faisant de la criminalisation des actes subversifs une stratégie politique étatique. Toutefois, le durcissement de l'État s'accompagne de son affaiblissement sur le plan symbolique. L'une des premières conclusions à tirer de notre recherche est que le phénomène de démocratisation ne donne pas nécessairement lieu à la création d'un système tangible de démocratie. Au lieu de cela, naquit au Guatemala une sorte d'hybridation entre une économie hyperlibérale et des réflexes politiques autoritaires au sein d'un système électoral. Le pouvoir ne parvient toujours pas à être redistribué également à travers la population.

Les initiatives contestataires viennent pallier au pouvoir unilatéral de déterminer ce qui constitue le juste et le crime. Dans la pratique, tout le monde n'est pas citoyen à titre égal. La criminalisation apparaît dès lors comme la traduction d'un décalage dynamique et historique entre la mobilisation et les institutions détenant le pouvoir sur la localité. L'État adopte alors une réflexion individualiste où l'objet à défendre est le droit au pouvoir.

La crainte du courroux de l'État n'empêcha cependant pas le développement de projets contestataires, notamment en milieu

rural. Ces organisations demeurent toutefois relativement faibles comparativement à ce que pourrait être un réel contre-pouvoir. La redevabilité continue d'être lacunaire et les sujets ouverts à débats publics demeurent limités et peu substantiels. S'opèrent alors massivement des processus de cooptation des mouvements paysans indigènes. Les forces dominantes en vigueur au sein de la société, s'apparentant tant aux élites traditionnelles en milieu rural qu'à une oligarchie élective au sein même de l'État, vont donc, par le dénigrement de l'intérêt civique de la contestation politique, chercher à pallier toute vision alternative de l'ordre.

De plus, les mouvements urbains, bien que mal perçus, ne subissent pas un terrorisme d'État comme les populations rurales peuvent le ressentir. Bien plus que le mouvement, la classe, ou la race, c'est l'accès à la terre qui semble être criminalisé. Cet enjeu est celui qui touche le plus durement les populations autochtones. L'État paraît alors favoriser l'épanouissement du capital transnational plutôt que celui de sa propre population indigène. Finalement, le mouvement paysan, se mobilisant sur une base ethnique neutre, se fait tout autant réprimer qu'une mobilisation assise sur des doléances autochtones. On peut donc constater que même si les revendications ne sont pas ethniques, ce sont encore et toujours les autochtones qui se trouvent être les premières cibles et victimes de la violence d'État.

Pour laisser place à la poursuite de l'analyse de cet enjeu, il est bon de signaler que les contraintes de cette recherche ont empêché certaines méthodes d'analyse. Notre rapide exposé porte sur des mouvements typiques du milieu rural tout en gardant en tête ceux du milieu urbain. Il aurait également pu être intéressant d'établir une distinction genrée plutôt que spatiale. Cependant en milieu rural les mouvements organisés demeurent majoritairement masculins. Ce sujet pourrait être également exploité par l'usage d'une méthodologie de théorie ancrée. Cela permettrait une définition de nos concepts de manière plus

spécifique à notre contexte. La théorie ancrée permettrait surtout de retranscrire le sens que les acteurs locaux donnent à leurs actes contestataires ou à la répression. Le choix fut également pris de laisser de côté, par souci d'espace et de temps, l'analyse des formes de résistance passive. Ce sujet pourrait cependant être porteur.

Références

Amnesty International. 2013. *Annual report: Guatemala 2013*. <http://www.amnestyusa.org/research/reports/annual-report-guatemala-2013>.

Asociación Maya Uk'ux B'e. 2005. *El Movimiento Maya: Sus tendencias y transformaciones (1980-2005)*. Iximulew : Producción Asociación Maya Uk'ux B'e.

Balibar, Étienne et Wallerstein, Immanuel. 2007. *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.

Blomley, Nicholas. 2003. « Law, Property, and the Geography of Violence: The Frontier, the Survey and the Grid », *Annals of the Association of American Geographers* 93 (1): 121-141.

Carey Jr., David. 2004. « Maya Perspectives on the 1999 Referendum in Guatemala: Ethnic Equality Rejected? », *Latin American Perspectives* 31 (6) : 69-95.

Castoriadis, Cornelius. 1986. *Domaines de l'homme, Les Carrefours du Labyrinthe 2*. Paris: Éditions du Seuil.

Derrida, Jacques. 1990. « Force de Loi : Le Fondement Mystique de l'Autorité », *Cardozo Law Review* 11 : 920-1046.

Duterme, Bernard. 2012. « Si la Bolivie a pu, pourquoi pas le Guatemala? Gauches sociales et politiques dans deux pays à majorité indigène ». Dans *Les violences génocidaires au Guatemala, une histoire en perspective*. Sous la direction de Sébastien Jahan, 129-137. Paris : L'Harmattan.

Esquit, Edgar. 2008. « Disciplinando al subalterno. Vinculos de violencia y de gobierno en Guatemala ». Dans *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Sous la direction de Santiago Bastos, 123-147. Guatemala: FLACSO/OXFAM.

Extermann, L. 1978. « La criminalisation de la contestation politique: un échec du libéralisme », *Déviance et société* 2 (2) : 199-213.

Fraser, Nancy. 1990. « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy ». *Social Text* 25/26: 56-80.

Fraser, Nancy. 1991. « The Force of Law: Metaphysical or Political », *Cardozo Law Review* 13: 1325-1332.

French, Brigitinne M. 2010. *Maya Ethnolinguistic Identity*. Tucson: University of Arizona Press.

Granovsky-Larsen, Simon. 2013. « Between the bullet and the bank: agrarian conflict and access to land in neoliberal Guatemala », *The Journal of Peasant Studies* 40 (2): 325-350.

Granovsky-Larsen, Simon. 2017. « The Guatemalan Campesino Movement and the Postconflict Neoliberal State », *Latin American Perspectives* 44 (5): 53-73.

Hale, Charles R. 2006. « Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido ». Dans *Dispatches from Latin America*. Sous la direction de Vijay Prashad et Teo Ballvé, 266-280. Cambridge: South End Press.

Handy, Jim. 2002. « Democratizing what? Some reflections on Nation, State, Ethnicity, Modernity, Community and Democracy in Guatemala ». *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 27 (53): 35-71.

IACHR (Inter-American Commission on Human Rights). 2015 *Situation of Human Rights in Guatemala: Diversity, Inequality and Exclusion*.

<http://www.oas.org/en/iachr/reports/pdfs/Guatemala2016-en.pdf>.

- Kymlicka, Will. 1996. *Multicultural citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lavau, Georges. 1970. « La contestation politique ». *Courrier hebdomadaire du CRISP* 480 : 1-21.
- Martinez Pelaez, Severe. 1973. *La Patria del criollo*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- McNeish, John-Andrew. 2008. « Beyond the Permitted Indian? Bolivia and Guatemala in an Era of Neoliberal Developmentalism ». *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3 (1): 33-59.
- Moore, Donald S. 1997. « Remapping resistance: "ground for struggle" and the politics of place ». Dans *Geographies of Resistance*. Sous la direction de Keith, Michael et Steven Pile, 87-108. London : Routledge.
- Observatoire pour la protection des défenseurs des droits de l'Homme. 2011. *Rapport Annuel 2011*. https://www.fidh.org/IMG/pdf/obs_2011_fr-ame_riques.pdf.
- Pallister, Kevin. 2013. « Why no Mayan Party? Indigenous Movements and National Politics in Guatemala ». *Latin American politics and society* 55: 117-138.
- Sieder, Rachel. 1999. « Rethinking Democratisation and Citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala ». *Citizenship Studies* 3 (1): 103-118.
- Smith, Carol A. 1995. « Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms ». *Comparative Studies in Society and History* 37 (4): 723-749.
- Smith, Carol A. 1996. « Myths, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations ». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 2 (1): 148-169.
- Steinert, Ole. 2003. *Ethnic communities and ethno-political strategies: The struggle for ethnic rights. A comparison of Peru, Ecuador and Guatemala*. Thèse de doctorat (The University of Texas at Austin).

Young, Iris Marion. 1989. « Polity and Group Difference: A critique of the ideal of universal citizenship », *Ethics* 99 (25): 250-274.

TROIS DIMENSIONS DE LA VIOLENCE COLONIALE
DANS L'EXPÉRIENCE DES CORÉENS AU JAPON

Xavier Robillard-Martel

« I have a copy of Frantz Fanon's The Wretched of the Earth here with me, and I find that what he says is exactly what we have been saying about ourselves. We feel that Fanon is a brother. He speaks the same language as we do, especially when he refers to violence and the question of national culture and ethnic consciousness. »

Pak Sunam (1970 : 49), auteure et activiste
coréenne vivant au Japon

Introduction

Quand on pense au thème de la violence dans le champ des études ethniques et postcoloniales, un des premiers noms qui vient à l'esprit est celui de Frantz Fanon. Né en Martinique en 1925 et formé comme médecin psychiatre en France juste après la Seconde Guerre mondiale, Fanon a exercé sa profession dans les hôpitaux d'Algérie coloniale à partir de 1953, un an avant le début de la guerre d'indépendance algérienne. La répression de la révolution algérienne par la police et l'armée françaises était d'une brutalité notoire. En tant que psychiatre, Fanon traitait à la fois des soldats français mentalement exténués après avoir passé des journées entières à torturer des prisonniers, et des Algériens traumatisés par l'extrême cruauté des actes de répression auxquels ils avaient assistés ou qu'ils avaient eux-mêmes subis. Il était donc un témoin privilégié des effets de la violence en contexte colonial. Cette expérience l'a amené à démissionner de son poste de médecin pour rejoindre la révolution algérienne en

1957. Il a consacré les dernières années de sa vie à pourfendre le colonialisme, à la fois dans son rôle d'ambassadeur au Ghana pour le Front de Libération Nationale (FLN) et dans son travail d'auteur, qui a culminé avec la publication en 1961 de son dernier livre, *Les damnés de la terre*. C'est dans le premier chapitre de ce livre, intitulé « De la violence », qu'on retrouve la plupart des réflexions de Fanon sur le sujet de la violence coloniale. Il y écrit par exemple que « le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature » (Fanon 2002 : 61). Autrement dit, il soutient que la violence est inhérente au projet colonial (voir aussi Fanon 2011 : 171-176).

Dans le cadre de cette présentation, je souhaite démontrer que la violence est effectivement au cœur du colonialisme, en prenant pour exemple l'oppression subie depuis plus d'un siècle par la minorité coréenne au Japon. Je m'inspire d'une interprétation de l'œuvre Fanon proposée par le philosophe Achille Mbembe afin de distinguer trois dimensions de la violence coloniale, puis j'illustre chacune de ces dimensions par des exemples tirés de l'histoire des Coréens au Japon. La période concernée va de l'époque du colonialisme japonaise, au début du 20^e siècle, jusqu'à l'émergence récente de groupes ultranationalistes japonais qui ont pour vocation de persécuter la minorité coréenne vivant au Japon. Les trois exemples que j'ai choisis démontrent que l'analyse fanonienne de la violence coloniale s'applique non seulement au colonialisme des pays européens, mais aussi au colonialisme japonais, qui s'inspirait directement des méthodes de domination occidentales. Ces exemples démontrent aussi que les effets de la violence coloniale persistent dans la société japonaise actuelle, comme c'est le cas dans les sociétés occidentales, sous la forme du racisme et des discriminations que subissent les descendants des anciennes populations colonisées. Pour commencer, je résume brièvement

l'histoire du colonialisme japonais et de la minorité coréenne au Japon.

L'émergence du colonialisme japonais

La plupart des Coréens qui vivent au Japon aujourd'hui sont les descendants de travailleurs migrants qui sont venus s'établir dans le pays entre 1910 et 1945, quand la Corée était une colonie de l'empire japonais. Pour bien comprendre quel est leur statut dans la société japonaise contemporaine, il faut savoir que le colonialisme japonais était directement inspiré du colonialisme occidental et qu'il utilisait à peu près les mêmes techniques de domination. En effet, le Japon est sans doute le seul pays non-occidental qui ait échappé au colonialisme occidental et développé son propre empire sur le modèle des grandes puissances européennes (Chae 2013 : 396; Peattie 1984 : 6). À partir de la deuxième moitié du 19^e siècle, l'État japonais se sentait menacé par l'avancée des pays occidentaux en Asie de l'Est. Pour se tailler une place à la table des grandes puissances de l'époque, il a choisi d'émuler les méthodes coloniales d'origine européenne. Il a commencé par prendre le contrôle des îles d'Hokkaido et d'Okinawa, situées respectivement au Nord et au Sud de l'archipel japonais, puis il a étendu sa domination vers Taïwan, la Corée et la Mandchourie. Sa victoire face à la Russie, lors de la guerre russo-japonaise de 1904-1905, était vue en particulier comme la preuve que le pays pouvait se mesurer favorablement à une puissance européenne. Cette victoire militaire indiquait que le Japon avait réussi à s'industrialiser et à développer une armée moderne. Cela lui donnait la crédibilité nécessaire pour imposer sa domination en Asie de l'Est.

Le modèle colonial de l'Occident a été suivi par le Japon non seulement dans les domaines économique et militaire, mais aussi dans les sphères politique et culturelle, au niveau des outils idéologiques d'oppression qui étaient employés dans les

colonies. Cela se traduisait au premier chef par la mise en place d'une hiérarchie raciale, qui instaurait la supériorité des colonisateurs sur les populations colonisées dans plusieurs aspects de leur vie sociale et politique. Alors que le concept de race était « pratiquement inconnu » des Japonais avant la restauration de Meiji en 1868, les théories raciales européennes, comme le darwinisme social, se sont vite répandues dans le pays après cette date (Kowner 2016 : 32; voir aussi Weiner 1997). Peu après l'annexion de la Corée en 1910, les Japonais ont commencé à représenter et traiter les Coréens comme des êtres inférieurs qu'il fallait « civiliser » en les dominant (Kal 2005; Lee 2011). Cela signifie que le racisme à l'occidentale est devenu une partie intégrante de la culture japonaise.

Les origines de la minorité coréenne au Japon

Le développement du racisme a directement affecté les Coréens qui ont immigré au Japon. Pendant la période coloniale, au moins deux millions de Coréens ont migré vers l'archipel pour travailler principalement dans les chantiers de construction, les mines de charbon et les usines de munitions japonaises. Techniquement, on ne peut pas dire que les ouvriers coréens étaient des esclaves, parce qu'ils n'ont jamais été vendus et achetés comme les Africains qui étaient tenus en esclavage par les Européens en Amérique. Mais on peut dire que de nombreux Coréens ont été soumis au travail forcé, parce que pendant la Seconde Guerre mondiale, le Japon a mis en place des politiques de conscription qui les obligeaient à contribuer à l'effort de guerre. En tant que sujets coloniaux, les Coréens partis s'établir au Japon avaient donc un statut social inférieur à celui des Japonais.

Ce statut inférieur donnait lieu à plusieurs discriminations. Par exemple, les ouvriers coréens recevaient un salaire moindre que celui des Japonais qui faisaient le même travail qu'eux, et ils étaient les premiers à perdre leurs emplois en cas de mises à pied

(Weiner 1994 : 57, 114-115). Au niveau des conditions d'hébergement, les Coréens vivaient dans des conditions souvent misérables, car de nombreux propriétaires japonais refusaient de leur louer des logements décentes (Mitchell 1967: 30). Enfin, plusieurs milliers de femmes coréennes ont été forcées de se prostituer dans les bordels de l'armée japonaise, ce qui n'était pas le cas pour les femmes japonaises (Min 2003). Pour toutes ces raisons, on peut rapprocher la situation des Coréens au Japon de celles des peuples qui ont subi le colonialisme et le racisme des puissances occidentales.

Après la fin de la guerre en 1945, la majorité des Coréens vivant au Japon ont quitté le pays pour retourner en Corée, mais il y en a environ un demi-million qui sont restés sur place. Ils ont formé la base de la minorité coréenne qui vit encore là-bas de nos jours. Leur histoire a été marquée par le phénomène de la violence coloniale.

Les trois dimensions de la violence coloniale

Selon le philosophe Achille Mbembe (2012; 2013 : 231-245), on peut distinguer trois grandes dimensions de la violence coloniale dans l'œuvre de Frantz Fanon. La première est la « violence instauratrice », qui correspond à la mise en place de l'oppression coloniale. Il s'agit du moment où les colonisateurs emploient la force pour asservir directement le peuple colonisé. La deuxième est la « violence empirique », par laquelle la puissance colonisatrice « enserme » la vie quotidienne du peuple colonisé. Mbembe donne l'exemple des discriminations juridiques et de la répression policière. Enfin, la troisième est la « violence phénoménale », qui affecte le bien-être psychique et affectif des individus. Comme l'a diagnostiqué Fanon dans le cadre de sa pratique médicale, la persécution et les insultes racistes peuvent avoir un effet destructeur sur la santé mentale et le bien-être des gens qui subissent l'oppression coloniale (Fanon 1952 : 88-114; Fanon 2002 : 237-297). Pour montrer que les thèses de Fanon

s'appliquent bien au cas japonais, j'illustre ces trois grandes dimensions de la violence coloniale à l'aide d'exemples tirés de l'histoire et de la situation actuelle de la minorité coréenne au Japon.

La violence instauratrice

L'exemple parfait pour illustrer le phénomène de la violence instauratrice est le massacre qui a suivi le tremblement du Kanto en 1923. Le 1^{er} septembre 1923, un séisme très puissant a frappé la ville de Tokyo sur l'heure du midi. Comme les gens étaient en train de préparer leur repas en faisant cuire des aliments sur le feu, le tremblement de terre a déclenché des incendies qui ont détruit plus de la moitié de la ville et qui ont fait environ 140 000 morts et deux millions de sans-abris. Tout de suite après le séisme, les Japonais se sont mis à accuser les Coréens vivant au Japon d'avoir profité de la confusion liée au tremblement de terre pour déclencher des incendies. Ils disaient aussi qu'il fallait réprimer les Coréens afin de prévenir un coup d'État, car ces derniers auraient pu tirer avantage de la situation chaotique pour tenter de renverser le gouvernement japonais. C'est pourquoi la police et l'armée ont aidé les habitants de Tokyo à s'armer et à s'organiser en milices, puis à massacrer les Coréens directement dans les rues de la ville. En tout, le massacre des Coréens a fait plus de 6000 morts dans la grande région de Tokyo, où vivaient environ 20 000 Coréens à l'époque (Lee 2013 : 144-145; Ryang 2003 : 732-733; Weiner 1983 : 21-22; voir aussi Lee 2008). On peut donc parler d'un acte génocidaire.

Pour expliquer les raisons qui ont motivé ce massacre, on pourrait dire que les Japonais cherchaient simplement des boucs émissaires à blâmer pour la destruction liée au séisme. Mais cette explication n'est pas très satisfaisante. Elle ne précise pas pourquoi les Coréens ont été visés spécifiquement. Pour comprendre le massacre, il faut donc prendre en compte l'oppression coloniale et le statut subalterne des Coréens dans la

société japonaise. Ce n'est pas n'importe quel groupe qui a été attaqué. Ce sont les Coréens qui ont été visés, et le prétexte mis de l'avant était la nécessité de réprimer une tentative de révolte imaginaire. Les Coréens étaient donc la cible d'une sorte de paranoïa raciste, qui rappelle les lynchages survenus dans le sud des États-Unis, quand des Afro-Américains étaient tués pour des crimes qu'ils n'avaient pas commis. L'exemple du séisme de 1923 illustre bien le concept de violence instauratrice, parce que l'usage de la force servait à maintenir le peuple colonisé dans une position sociale inférieure.

La violence empirique

La deuxième dimension de la violence coloniale est celle de la violence empirique, qui s'incruste dans la vie quotidienne du peuple colonisé. Je prends ici l'exemple du traité de paix de San Francisco, signé en 1952, qui mettait officiellement un terme à l'occupation américaine du Japon en vigueur depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Un aspect important du traité était qu'il déterminait le statut juridique des anciens sujets coloniaux. À l'époque coloniale, les Coréens vivant au Japon subissaient plusieurs discriminations, mais ils étaient techniquement reconnus comme des citoyens du pays. Après la signature du traité de paix en 1952, tous les Coréens qui étaient restés au Japon se sont fait enlever la citoyenneté japonaise. Ils sont devenus apatrides, puisqu'ils n'avaient plus aucune citoyenneté. Ils ont commencé à être considérés comme des résidents étrangers, des « Zainichi », et ils se sont retrouvés privés de leurs droits civils. Ils ne pouvaient plus voter ou se présenter aux élections, obtenir une pension de vieillesse ou accéder aux services sociaux. Ils étaient aussi exclus de plusieurs secteurs d'emploi.

En plus de perdre leurs droits civils, les Coréens ont subi de plein fouet la répression policière. Ils ont été soumis à la prise obligatoire d'empreintes digitales et à l'obligation de transporter

un carnet d'identité spécial. Il était impossible ou très difficile pour eux d'obtenir un passeport et ils pouvaient même être déportés hors du pays pour certains crimes. Cette situation a souvent été comparée au régime d'apartheid en Afrique du Sud, parce que les discriminations raciales étaient soutenues par l'État japonais, et parce que le carnet d'identité que les Coréens étaient obligés de transporter ressemblait fortement à celui que les personnes noires devaient transporter en Afrique du Sud (Hicks 1997; RAIK 1990 : 21-22). Encore aujourd'hui, la majorité des Coréens qui vivent au Japon ont le statut de Zainichi et ils ne peuvent pas voter aux élections nationales, même s'ils sont nés sur le territoire japonais. On voit donc comment la violence coloniale peut non seulement provoquer des massacres, mais aussi, comme le dit Achille Mbembe, créer une prison qui « enserme » la vie quotidienne des peuples colonisés.

La violence phénoménale

Enfin, la troisième et dernière dimension de la violence coloniale concerne la violence phénoménale, qui affecte le bien-être psychologique des individus. L'exemple que j'ai choisi pour illustrer ce type de violence est celui de la persécution que subissent actuellement les Coréens au Japon. Depuis une dizaine d'années environ, mais surtout depuis 2013, des groupes ultranationalistes japonais manifestent directement dans les quartiers coréens d'Osaka et de Tokyo. Leur raison d'être est de s'opposer aux droits que les Coréens ont obtenus dans les années 1990, quand ils ont réussi à mettre fin à la prise obligatoire d'empreintes digitales et à l'obligation de transporter un carnet d'identité. Ces groupes ultranationalistes décrivent les droits acquis par les Coréens comme des « privilèges » auxquels ils ne devraient pas avoir accès. Le nom complet de Zaitokukai, un des groupes les plus connus, signifie justement « l'association des citoyens opposés aux privilèges spéciaux des Zainichi ». Lors de leurs manifestations, les membres de Zaitokukai appellent

publiquement à l'expulsion et même au massacre des Coréens vivant au Japon. Ils brandissent des drapeaux de la marine impériale japonaise, ce qui dénote clairement leur nostalgie pour l'époque du colonialisme japonais.

On pourrait penser que les groupes ultranationalistes comme Zaitokukai sont marginaux, mais plusieurs indices démontrent qu'ils sont en fait un symptôme du racisme qui persiste envers les Coréens dans la société japonaise. Les données disponibles indiquent que le nombre de personnes enregistrées comme membres de Zaitokukai a augmenté de manière continue depuis la formation du groupe en 2007, pour atteindre près de 15 000 individus (Higuchi 2016 : 11). Ces membres sont souvent recrutés en ligne, sur les forums de discussion comme 2-channeru, où des milliers d'internautes déversent quotidiennement leurs insultes racistes et leurs appels à la haine (McLelland 2008). De plus, il faut reconnaître que si le discours de ces groupes se présente sous une forme extrême et virulente, sur le fond, son contenu le rapproche des discours tenus dans certains médias ainsi que par plusieurs politiciens nationalistes et conservateurs, comme le Premier ministre Shinzo Abe (Nakano 2016). Ce type de violence n'implique pas un usage direct de la force, mais il contribue à gêner la qualité de vie des membres du groupe minoritaire et à faire en sorte qu'ils se sentent constamment stigmatisés et vulnérables.

Conclusion

Pour conclure, je souhaite réitérer l'utilité de l'approche de Frantz Fanon pour étudier la violence coloniale. Je crois que les analyses de Fanon s'appliquent aussi bien dans le contexte occidental que dans le contexte japonais. Puisque l'État japonais s'est directement inspiré des méthodes européennes dans la constitution de son empire à la fin du 19^e siècle, l'oppression subie par les Coréens au Japon a pris une forme similaire à celle que subissent les descendants des anciens peuples colonisés dans

les sociétés occidentales. Cette similarité permet d'expliquer pourquoi des activistes coréens comme Pak Sunam, que j'ai citée en exergue, ont vu Fanon comme un « frère » dans la lutte contre le racisme et les discriminations. Les trois exemples de la violence coloniale que j'ai présentés montrent aussi qu'il y a une continuité entre les formes historiques d'oppression, comme les massacres et les discriminations juridiques, et les formes plus contemporaines, comme la persécution des Coréens par des groupes ultranationalistes et par des politiciens de droite ou d'extrême-droite. La violence coloniale s'est transformée au fil du temps, mais elle n'a jamais complètement disparu. On en retrouve encore des traces dans la société japonaise contemporaine, sous la forme du racisme envers les Coréens.

Références

Chae, Ou-Byung. 2013. « Japanese Colonial Structure in Korea in Comparative Perspective ». Dans *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*. Édité par George Steinmetz, 396-414. Durham: Duke University Press.

Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.

Fanon, Frantz. 2002 [1961]. *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte.

Fanon, Frantz. 2011 [1960]. « Pourquoi nous employons la violence (discours prononcé à la conférence d'Accra, avril 1960) ». Dans *L'an V de la révolution algérienne*, 171-176. Paris : La Découverte.

Hicks, George. 1997. *Japan's Hidden Apartheid: The Korean Minority and the Japanese*. Londres et Brookfield: Ashgate.

Higuchi, Naoto. 2016. *Japan's Ultra-Right*. Melbourne: Trans Pacific Press.

- Kal, Hong. 2005. « Modeling the West, Returning to Asia: Shifting Politics of Representation in Japanese Colonial Expositions in Korea ». *Comparative Studies in Society and History* 47 (3): 507-531.
- Kowner, Rotem. 2016. « Japan and the Rise of the Idea of Race: The Meiji Era Fusion of Foreign and Domestic Constructions ». Dans *Social Commentary on State and Society in Modern Japan*. Édité par Yoneyuki Sugita, 31-48. Singapour: Springer Singapore.
- Lee, Jinhee. 2008. « *The Enemy Within*: Earthquake, Rumors, and Massacre in the Japanese Empire ». Dans *Violence: Mercurial Gestalt*. Édité par Tobe Levin, 187-211. Amsterdam et New York : Rodopi.
- Lee, Jinhee. 2013. « 'Malcontent Koreans (*Futei Senjin*)': Towards a Genealogy of Colonial Representation of Koreans in the Japanese Empire ». *Studies on Asia* 3 (1): 117-187.
- Lee, Sung Yup. 2011. « Changing Faces: Colonial Rule in Korea and Ethnic Characterizations ». Dans *Racial Representations in Asia*. Édité par Yasuko I. Takezawa, 53-74. Kyoto et Victoria: Kyoto University Press et Trans Pacific Press.
- Mbembe, Achille. 2012. « Préface ». Dans *Frantz Fanon par les textes de l'époque*. Coordonné par la Fondation Frantz Fanon et l'association Sortir du colonialisme, 7-29. Paris : Petits matins.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.
- McLelland, Mark. 2008. « 'Race' on the Japanese Internet: Discussing Korea and Koreans on '2-channeru' ». *New Media and Society* 10 (6): 811-830.
- Min, Pyong Gap. 2003. « Korean "Comfort Women": The Intersection of Colonial Power, Gender, and Class ». *Gender and Society* 17 (6): 938-957.
- Mitchell, Richard H. 1967. *The Korean Minority in Japan*. Berkeley et Los Angeles: University of California Press.

Nakano, Koichi. 2016. « Political Dynamics of Contemporary Japanese Nationalism ». Dans *Asian Nationalisms Reconsidered*. Édité par Jeff Kingston, 160-171. Londres et New York: Routledge.

Pak, Sunam. 1970. « Fanon is a Brother”: An Interview with Pak Sunam ». *AMPO: Japan-Asia Quarterly Review* 6: 45-54.

Peattie, Mark R. 1984. « Introduction ». Dans *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*. Édité par Ramon H. Myers et Mark R. Peattie, 3-52. Princeton : Princeton University Press.

RAIK [Research/Action Institute for Koreans in Japan]. 1990. *Japan's Subtle Apartheid: The Korean Minority Now*. Tokyo: RAIK.

Ryang, Sonia. 2003. « The Great Kanto Earthquake and the Massacre of Koreans in 1923: Notes on Japan's Modern National Sovereignty ». *Anthropological Quarterly* 76 (4): 731-748.

Weiner, Michael. 1983. « Koreans in the Aftermath of the Kanto Earthquake of 1923 ». *Immigrants and Minorities* 2 (1): 5-32.

Weiner, Michael. 1994. *Race and Migration in Imperial Japan*. Londres: Routledge.

Weiner, Michael. 1997. « The Invention of Identity: Race and Nation in Pre-War Japan ». Dans *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives*. Édité par Frank Dikötter, 96-117. Honolulu: University of Hawai'i Press.

LE PARADOXE DE LA VIOLENCE :
DE L'ATOÛT DU SOLDAT À LA DÉTRESSE DU TRAUMATISÉ

Servane Roupnel

La violence fait partie intégrante de notre monde, ne serait-ce qu'à travers la violence armée dont nous sommes témoins, directs ou indirects, chaque jour. Qu'elle soit proche de nous ou non, la guerre continue à faire rage et à engager les forces armées de nombreux pays dans des conflits lents et violents. Passant des guerres de tranchées, aux terrorismes ou à la guerre numérique, la violence a de multiples facettes et fait de nombreuses victimes, civiles et militaires.

En m'appuyant sur mes expériences de recherche auprès de militaires français post-traumatisés (Roupnel, 2016), j'ai pu mettre à jour des paradoxes entre la violence propre au milieu militaire et ses conséquences psychologiques, à travers la mise en diagnostic d'un trouble psychique spécifique, le syndrome de stress post-traumatique (SSPT). Le sujet de ma communication porte alors sur l'expression de la violence en fonction des milieux et plus précisément sur la manière dont elle peut se transformer, passant de l'atout du soldat à la détresse du traumatisé.

Dans une première partie, je reviendrai sur l'entrée du soldat dans le milieu des forces armées, véritable processus de socialisation au sein d'une culture professionnelle particulière où la violence est outil et atout. Puis, je discuterai de la situation des militaires post-traumatisés afin de voir comment cette violence se transforme en ennemie du quotidien. Enfin, la conclusion de cette communication ouvrira sur les enjeux du retour à la vie civile de ces militaires brisés par la guerre.

Être toujours prêt au combat : la socialisation du militaire au sein d'une culture professionnelle particulière

Le lien entre la violence et le milieu militaire se fait assez facilement dans notre esprit, à travers l'image du soldat transmise par les films, les journaux voire les jeux vidéo. Avec le développement de nouvelles technologies (comme l'intelligence artificielle ou les armures ultradéveloppées), le militaire devient, dans l'imaginaire collectif, un super homme :

« The conventional images of the US soldier at war today is of a lethal and heavily armored agent of violence: rugged boots, torso bulked out by body armor and a harness laden with ammo and equipment, and a face hidden by black wraparound ballistic sunglasses and recessed behind an armor collar and the rim of a Kevlar helmet » (MacLeish 2012: 51).

Bien que cette vision du soldat ne soit pas complètement fidèle à la réalité de tous les théâtres d'opérations, il reste que la violence et le milieu des forces armées sont intrinsèquement liés. Le but même de la profession est d'amener ces hommes et ces femmes à blesser, détruire, tuer voire mourir pour leur patrie.

Ce rapport à la violence va alors se mettre en place dès l'entrée de l'engagé au sein des centres de formation et du processus de sélection où ils seront confrontés à une évaluation psychologique pour s'assurer de leur « normalité » sur le plan psychique et leur capacité à gérer la violence de la formation et des combats (Molendijk, et al., 2016). Une fois ces étapes passées avec succès, les engagés entrent dans la phase de formation. Ils vont y découvrir tout un nouvel univers social et être formés pour pouvoir y accéder. L'institution militaire va amener la recrue à se défaire de tous les marqueurs de ses appartenances préalables, afin de se détacher de ce qu'elle était avant son engagement. C'est en enlevant les particularités de chacun, entraînant de ce fait une perte de repères et en favorisant une indifférenciation entre toutes les recrues, qu'un nouveau processus d'affiliation peut

débuter, menant vers une socialisation totale au sein des forces armées.

Transformation passant par le corps, la préparation physique, à travers un entraînement sportif des plus intenses, est une des caractéristiques du métier des armes pour préparer le soldat à ses futures missions dans des environnements hostiles. Cependant, cette préparation ne représente qu'une modalité d'un travail bien plus grand, intégrant des « techniques du corps » (Mauss, 1936), des postures et des usages qui peuvent être détachés du seul objectif fonctionnel (Teboul, 2017). Ainsi, l'institution armée ne se limite pas à former des professionnels efficaces, mais produit un corps social dans « un projet identitaire qui doit aboutir à la création d'une communauté soudée et homogène : le corps d'armée » (Teboul, 2017 : 18). Que ce soit à travers l'apprentissage de la marche au pas, la remise du treillis, etc., devenir militaire nécessite l'appropriation d'un patrimoine corporel, technique et symbolique (Teboul, 2017) dans une finalité unique : être toujours prêt au combat.

La violence devient alors un atout et un outil pour respecter ce corps d'armée, uni entre frères d'armes, prêt à surmonter toutes les épreuves. Comme l'explique Harrison (1997 : 33), les autorités militaires, bien qu'elles n'en conviennent pas ouvertement, acceptent presque toutes les pratiques « visant à renforcer les liens de solidarité entre les membres d'une unité, la volonté commune de vaincre l'ennemi ou même le choix de rester ensemble pour assurer la survie pendant le combat ». L'entrée dans la culture professionnelle militaire vise à transformer un être humain ordinaire en une sorte d'être qui puisse, en tout temps, être mobilisé à faire la guerre. De ce fait, les soldats apprennent à avoir une attitude détachée face à la violence, « afin que chacun soit convaincu de pouvoir se fier entièrement aux autres pendant la bataille, au point de ne pas fléchir lui-même » (Harrison 1997 : 37).

La violence devient donc une normalité dans le monde du soldat, voire quelque chose d'amusant (Molendijk, et al., 2016 : 351). Tout du moins, c'est quelque chose que les militaires produisent et subissent de manière rationnelle à des fins assez simples : protéger son camarade, détruire un ennemi, défendre une population, véhiculer une idéologie ou tout cela en même temps (MacLeish, 2010 : 6). La production de violence est donc normale, et non aberrante comme on peut le considérer dans la société civile. Comme l'explique MacLeish (2010: 8), « Violence is not something the soldier is exposed to only by accident or act of God or the malice of enemies. It happens systematically and on purpose, through the apparatus of the military ». Elle est ainsi une nécessité dans le milieu militaire (Asad 1996 : 299) définissant l'exceptionnelle condition des soldats, comme acteur, instrument et objet d'une violence souveraine (MacLeish, 2010 : 239).

Donc, que se passe-t-il lorsque cette violence dépasse l'unique cadre du milieu militaire et s'insère insidieusement dans la vie quotidienne du soldat lors du développement de troubles psychiques ?

Lorsque la violence imprègne toutes les facettes de la vie du soldat : le cas du syndrome de stress post-traumatique

Face à la violence des nombreux conflits à travers le monde, les armées ne purent ignorer les problèmes psychologiques ressentis par leurs soldats. Cependant, lors des conflits mondiaux, ces troubles étaient perçus comme une défaillance psychique, une « névrose de guerre », voire un mensonge élaboré par les combattants afin de fuir les combats. Ce n'est qu'après le conflit au Vietnam et l'ampleur des problèmes psychologiques résultants que les psychiatres états-uniens s'y penchent réellement : « 25 ans après la guerre du Vietnam, en 1997, l'armée américaine a recensé 102 000 cas de suicides de

vétérans, soit deux fois plus que l'ensemble de ses pertes au combat » (Baeriswyl, 2011).

C'est donc dans ce contexte que the American Psychiatric Association définit le syndrome de stress post-traumatique dans son ouvrage de classification, le DSM-3. Dès lors sont définis le possible déclencheur du trouble (un stress intense, notamment par confrontation à la mort) et les catégories de symptômes qui peuvent apparaître et persister des mois voire des années après le retour du combat.

En provenance d'un choc traumatique, la violence propre au milieu militaire peut donc amener le soldat à développer ce trouble de santé mentale qui, plus qu'une condition n'impactant que le psychisme de l'individu, imprègne toutes les facettes de sa vie et transforme son quotidien. Afin de comprendre de quelle manière la violence induite par le milieu militaire peut se transformer au détriment du soldat, je souhaite revenir sur deux types de violence qui sont apparus centraux lors des entretiens réalisés auprès de militaires et vétérans français post-traumatisés (Roupnel, 2016).

La violence de la démobilisation : une des conséquences du diagnostic

La reconnaissance diagnostique du SSPT, plus qu'un apport médical, a eu des conséquences sociales, politiques et juridiques. En nous faisant nous déplacer d'un régime de soupçon, face à des soldats accusés de vouloir manquer à leur devoir patriotique, à un régime de la reconnaissance, un tel diagnostic dévoile et reconnaît les atrocités de la guerre. Lire la violence dans ces termes induit beaucoup de changements en renforçant une figure centrale dans nos sociétés contemporaines : celle de la victime.

Sans aucun doute le diagnostic a des aspects positifs dans le sens où il a permis la mise en place de traitements thérapeutiques et

la création de fonds d'aides financières. Cependant, dans sa façon de considérer le trouble et dans ses méthodes de traitements, le diagnostic peut être vécu difficilement, voire violemment, par les militaires atteints.

C'est notamment la représentation de la victime, que le diagnostic induit, qui peut poser problème. En effet, pour des militaires socialisés dans un environnement créant des hommes forts, combattants, prêts à se sacrifier pour leurs camarades et pour leurs pays, la définition de victime est en direct contradiction avec leur identité. Selon la majorité des militaires français rencontrés, être atteint de stress post-traumatique est donc, pour eux, un signe de faiblesse. Mais plus qu'une seule impression personnelle, cette idée ressort également dans ce que transmet l'institution militaire face à ces hommes et ces femmes, rejetés de l'armée dès leur mise en diagnostic.

La démobilisation forcée consécutive à un stress post-traumatique est récurrente, comme l'explique Martin¹, colonel retraité non atteint de SSPT, « Les faibles, il faut les écarter tout de suite. Mais ne pas le dire aux autres. On dit aux autres : Tient bah machin, il est rentré parce que bah... problème de famille... Il ne faut pas qu'ils sachent pourquoi ». Ainsi, comme l'expliquent Molendijk, et al. (2016: 351),

« [...] psychological problems because of violence, or at least the incapacity to “suck them up”, are then failing as a soldier. Indeed, a soldier who gets sick because of violence is not useful to the military. Finley quotes a US chaplain who says that soldiers “hear “We can help!” from mental health providers, while at the same time being told, “If you're broke, we'll kick you to the curb” from the rest of the military community. »

Loin de favoriser le renoncement à la violence, la démobilisation forcée contribue alors à la raviver en ajoutant une nouvelle

¹ Tous les prénoms utilisés sont des pseudonymes.

expérience violente pouvant mener à une perte de l'identité de combattant ou l'impression d'avoir failli « à la mission, la patrie, le drapeau » (Sergio, 2016). Cela peut même être à l'origine d'un refus de se faire diagnostiquer et, conséquemment, aider.

Dans mes collègues que je côtoie tous les jours [...] nous sommes 5, et sur les 5 nous ne sommes que 2 à avoir fait les démarches pour être reconnus. Les autres ne le souhaitent pas et je peux comprendre leur démarche. Ils ne le souhaitent pas parce qu'ils ne veulent pas être catalogués, parce que c'est notre grande peur à tous et malheureusement, même en y mettant les meilleures formes on est catalogués. Et ils ne veulent pas être sur la touche. Mais ils sont atteints. J'ai un très bon ami, sous-officier, il le sait, on en a déjà discuté ensemble, il en est parfaitement conscient, sa femme en est parfaitement consciente, son épouse que je connais très bien. Mais lui il ne veut pas (Gilles, 2016).

Le refus de se faire reconnaître comme post-traumatisé, par crainte d'être retiré de son milieu, est un grand danger que ces militaires acceptent, au risque de vivre avec des symptômes extrêmement intrusifs pouvant mener à de la violence envers soi-même ou envers autrui.

La violence des symptômes

Le syndrome de stress post-traumatique n'est pas de ces maladies facilement reconnaissables à partir d'un symptôme en particulier. C'est un trouble qui en regroupe une multitude, divisés en trois grandes catégories : (1) l'intrusion, qui consiste en des images, des pensées, etc. qui remémorent l'événement traumatique; (2) l'évitement, qui représente les différents moyens mis en place par le malade pour éviter tous les stimuli ressemblant au traumatisme tels que l'évitement phobique, le retrait ou la dissociation; et (3) l'hyper-éveil, qui amène la personne atteinte dans un état de constante vigilance pouvant se manifester par de l'irritabilité, de la colère, etc. (Bras et al., 2011 :

681). Ces symptômes sont à l'origine d'une détresse intense chez les victimes qui ressentent des émotions multiples et une très forte anxiété qui « [...] s'accompagnent souvent d'une série de symptômes physiques qui sont en soi très effrayants. Dans certains cas, les personnes craignent de mourir d'une crise cardiaque ou de perdre la raison » (Anciens combattants, 2006 : 12).

Ces symptômes vont alors transformer le quotidien du soldat et le confronter à une violence de tous les jours, comme le démontre le témoignage de Sergio (2016) :

« Moi j'ai un exemple. Il y a un caporal-chef d'un régiment de parachutistes. Le gars, il a vu le van de ses collègues sauter sur une mine. Et ça, ça l'a traumatisé. Quand il est rentré en France, c'est 2-3 ans après qu'il a commencé un stress post-traumatique. Il a fait des cauchemars, a déminé chez lui, cherché à 4 pattes dans la nuit, comme sur le terrain. Il était tout nu et il cherchait des mines dans l'appartement. Il allait même chez les voisins la nuit et il allait sur le parking. Il mettait le feu aux voitures. Il a été arrêté, il a vu des médecins psychiatres qui n'ont rien décelé, il a été en prison. Après, il est tombé. Il a fini drogué, ensuite l'alcool. »

C'est donc un tout nouveau comportement que ces militaires développent en fonction de la réalité que leur font vivre leurs symptômes. Pour Sergio, il était impossible de remonter en voiture par crainte des Engins Explosifs Improvisés (EEI). Pour Gilles, impossible de se retrouver dans un endroit public sans se sentir menacé. Claude a été violent envers ses proches. Tombé dans l'alcoolisme, il a fait plusieurs tentatives de suicide. Les crises de panique et la tétanie étaient le quotidien de Fabien. Enfin, la colère et une irritabilité constante caractérisaient le comportement de Laurent.

La violence et la guerre transforment donc ces combattants qui, à travers le développement de troubles psychiques, envahissent

la vie quotidienne de ces hommes et de ces femmes. Comme l'explique Wool (2013: 416), les situations considérées comme normales pour la plupart deviennent une véritable épreuve : « Okay, because when I literally walk in I stop over here and I look to my left and I do that everywhere I go. The same thing when I'm in the train. [...] how many people are there, if I have to run where do I go? You know if it's faster the other way or the other way ... ». Ainsi, le retour à la vie civile devient finalement un espace de transformation de la violence. Comme le dit un vétéran américain, « After you've been through all this bullshit, everything about you changes, man! You can't go back, that's the problem » (MacLeish, 2010 : 4).

Conclusion : le retour dans un environnement de paix, à une vie « comme avant », est-il vraiment possible ?

La violence inhérente au milieu militaire impacte donc l'individu de multiples façons, que ce soit dans sa profession, son identité et son expérience du monde. Passant d'un atout professionnel, acquis volontairement et consciemment, à une ennemie de tous les jours, elle transforme le militaire à tel point que le retour à la vie civile, perçue comme un environnement de paix, devient un combat quotidien voire une épreuve insurmontable.

Une conclusion majeure que je retiens de mon expérience de terrain auprès de ces militaires blessés dans leur esprit est que le retour dans un monde « comme avant » est impossible. Véritable paradoxe, la culture professionnelle des forces armées socialise ces hommes et femmes dans un environnement où la violence est atout et outil permettant une efficacité professionnelle mais également la survie dans des contextes d'extrême violence. Cependant, c'est ce même milieu qui, du fait des conséquences de cette violence, les démobilise et les désocialise inopinément pour un retour dans la société civile où l'outil devient ennemi, symptôme et blessure.

Ils doivent alors lutter contre une violence inhérente à cette société civile et aux professionnels de la santé qui portent un discours institutionnel expliquant : « they should separate their deployment experiences and the civilian home to which they returned, and to redevelop a view of the civilian world as a safe and just one » (Molendijk et al., 2016 : 352). Cependant, leur expérience sur le théâtre des opérations les change comme l'explique Sophia, une vétérane interviewée par Wool (2013 : 415) : « It changes you, it changes the way you see people. When you come back everything, everyone is a suspect. Anything and everything is dangerous, everything looks dangerous ». C'est donc une réelle transformation ontologique qu'ils vivent dans le développement de leur trouble psychique et de ses symptômes. Ils ne peuvent et ne seront plus les mêmes. Le monde ne sera plus le même.

À travers cette communication, je souhaitais mettre l'accent sur l'importance de considérer la violence comme quelque chose en constante transformation. Comme l'explique un soldat interviewé par Hawzinger et Scandlyn (2014 : 46, cité par Molendijk et al., 2016 : 353), le stress post-traumatique devient une partie de leur vie, car « it's REALITY stress ... They tried to tell me I had PTSD because I was angry ... [But] I'm assessing a situation realistically ». Le discours institutionnel qui dépeint cette nouvelle vision du monde comme une interprétation dysfonctionnelle du monde civil, voire une maladie, doit évoluer et prendre en compte l'interprétation qu'en ont les principaux concernés. En effet, certains soldats y voient une compréhension nouvelle et réelle, une compréhension qui peut être difficile à concevoir pour toutes les personnes sans expérience similaire de la violence. Cependant, ces soldats ressentent, au plus profond d'eux-mêmes, qu'ils ne peuvent plus voir le monde comme un endroit sécuritaire et juste, car ils savent, désormais, qu'il ne l'est pas.

Références

Anciens combattants Canada. 2006. « Le syndrome de stress post-traumatique et le stress lié à la guerre », <http://publications.gc.ca/collections/Collection/V32-95-2006F.pdf>.

Baeriswyl, Pascal. 2011. « La pesanteur des blessures invisibles » https://www.rts.ch/docs/histoire-vivante/affaire/3053743.html/BINARY/histoirevivante_ve010411.pdf.

Bras, Marijana et al. 2011. « A Quality of Life in Chronic Combat Related Posttraumatic Stress Disorder - A Study on Croatian War Veterans ». *Collegium Anthropologicum* 35 (3): 681-686.

Harrison, Deborah. 1997. « La violence dans la communauté militaire ». *Criminologie* 30 (2): 27-45.

MacLeish, Kenneth T. 2012. « Armor and Anesthesia: Exposure, Feeling, and the Soldier's Body », *Medical Anthropology Quarterly* 26 (1): 49-68.

MacLeish, Kenneth T. 2010. *“What Makes the War”: Everyday Life in a Military Community*, Thèse de doctorat (The University of Texas). <https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/ETD-UT-2010-05-1279/MACLEISH-DISSERTATION.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Mauss, Marcel. 1936. « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie* 32 : 3-23.

Molendijk, Tine et al. 2016. « Conflicting Notions on Violence and PTSD in the Military: Institutional and Personal Narratives of Combat-Related Illness », *Culture, Medicine and Psychiatry* 40 : 338-360.

Roupenel, Servane. 2016. *Vivre avec un syndrome de stress post-traumatique : l'expérience et l'impact du diagnostic pour des militaires français*. Mémoire de maîtrise (Université Laval). <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/26942/1/32688.pdf>.

Teboul, Jeanne. 2017. *Corps combattants. La production du social*. Paris : Ethnologie de la France, FMSH Éditions.

Wool, Zoé. 2013. « On Movement : the Matter of US Soldiers' Being After Combat », *Ethnos* 78 (3) : 403-433.

LE TERRITOIRE COMME VICTIME, LA VIOLENCE AU-DELÀ
DE L'HUMAIN AU SEIN DES COMMUNAUTÉS AUTOCHTONES
ET NOIRES EN COLOMBIE

Daniel Ruiz-Serna

Introduction

Pour certaines communautés autochtones et afro-colombiennes, les expériences liées au conflit armé ne se limitent pas aux dommages infligés à la population. Les conséquences de la guerre sont aussi gravées dans leurs territoires et dans la multitude d'êtres qui y vivent. Par exemple, d'après quelques anciens habitants dans le Bajo Atrato, région où je mène mon travail de recherche ethnographique, la présence continue de soldats armés a effrayé et fait partir les *encantos*, les *lieras* et les autres êtres qui habitaient les forêts et les rivières. Quelques leaders autochtones des communautés Emberá-Katío ont aussi rapporté les risques encourus pour la souveraineté alimentaire de leurs communautés à la suite des bombardements aériens de l'armée. Ces attaques auraient mis en colère les *jaís*, esprits qui protègent certains gibiers et qui auraient décidé de rendre les agoutis (*Cuniculus paca*) inaccessibles aux chasseurs. Ce genre de disparitions montrent une série d'effets transcendant la sphère de l'humain, affectant les relations que ces peuples entretiennent avec les animaux, les esprits, les plantes, les ancêtres et les lieux. Autrement dit, autant d'humains que de non-humains ont souffert et péri à cause des manœuvres destructrices de la guerre.



La description de ces dommages infligés « au-delà de l'humain »

(Kohn 2013) me permet d'explorer la façon dont la violence et ses conséquences sont effectivement comprises par les populations qui les ont vécues. Ceci incite, en retour, à réfléchir sur la pertinence des concepts de droits humains, de réparation, ou même de dommages, actuellement mobilisés par l'État dans le cadre du processus de paix. Je considère que la prise en compte de ces formes de dommages pourrait s'avérer vitale dans le processus d'institutionnalisation de la justice transitionnelle en Colombie, en particulier maintenant que le gouvernement et divers groupes armés récemment démobilisés cherchent à établir les conditions permettant aux communautés victimes – autochtones et afro-colombiennes – ainsi qu'à leurs territoires de guérir.

Dans cet essai, je porte attention aux *fieras*, une catégorie spéciale d'êtres qui habitent dans les rivières du Bajo Atrato, afin de réfléchir sur les dommages provoqués aux territoires traditionnels des communautés afro-colombiennes et autochtones. Plus particulièrement, par l'entremise des relations que ces communautés entretiennent avec ces êtres ainsi que des conditions d'existence de ces *fieras*, j'explore comment on pourrait comprendre les dommages produits par la guerre sur un plus grand ensemble d'êtres doués d'agentivité et de sensibilité dans lequel les humains ne sont qu'une partie parmi tant d'autres. Ma thèse est que ces genres de dommages ne peuvent être compris dans leur ensemble si l'on continue d'accepter que nature et culture se réfèrent à deux domaines ontologiques différents. La première partie du texte décrit ethnographiquement les *fieras* et la deuxième présente une brève conceptualisation de la notion de territoire chez certaines communautés autochtones et afro-colombiennes. Je finis avec certaines réflexions générales sur les défis juridiques et éthiques posés par la reconnaissance des dommages causés par la guerre, au-delà du cas des humains.

Fieras



[Photo] Ramona pêchant dans le fleuve Atrato

Ramona adorait fumer des cigarettes sans filtre et elle avait l'habitude de le faire en gardant le bout allumé dans sa bouche. En gardant la fumée épaisse du tabac et le papier brûlé dans sa bouche, elle savourait profondément chaque bouffée. Lors d'une de mes visites chez elle à Domingodó et pendant qu'elle allumait une des cigarettes que je lui avais donnée comme cadeau, Ramona me parla des *fieras* du fleuve Atrato : ces êtres aquatiques, énormes et souvent voraces, capables de véritables ravages. Elle me parla ensuite d'une tortue géante qui creusait un trou dans un ravin à la limite de la rivière, emportant avec elle une quantité considérable de terre et laissant la ville exposée aux crues; elle me décrivit aussi les poissons tels que les *quicharos* et les *pelmás* qui deviennent si gros qu'ils pourraient faire couler des pirogues ou même des bateaux; et aussi les mérours qui avaient mangé des personnes toutes entières. « Les mérours », avait-elle dit, « pleurent la nuit. Quand un mérour rencontre une embarcation plus grosse que lui, il part en pleurant ».

Une *fiera* est un type particulier d'être qui vit dans les rivières. Quelquefois une *fiera* est un poisson ordinaire, comme les *quícharos* ou les *beringos*, mais qui a atteint des tailles énormes. Les *fieras* peuvent aussi être de dangereux animaux comme les caïmans, les raies avec leurs barbes aiguisées, les *pejesapo* qui créent des verrues quand on les touche, ou les tortues géantes qui vivent dans les méandres de la rivière. Les *fieras* sont aussi des êtres extraordinaires comme les *vacas de agua* et les *sierpes*. Les premiers étant des vaches identiques au bétail domestique qui vivent sous l'eau, prenant le soleil sur les plages et dévorant les animaux venant boire l'eau à la rivière. Les seconds étant des serpents énormes pouvant couler des bateaux. Les *sierpes* sont des êtres naissants habituellement sur le rivage de ruisseau ou de rivière et, bien qu'ils grandissent dans des bassins peu profonds, ils ont besoin d'eaux plus profondes pour poursuivre leur croissance. Pour atteindre ces endroits, les *sierpes* peuvent causer des crues soudaines en se déplaçant si violemment qu'ils agitent et font monter les eaux. Les *sierpes* suivent le courant et comme ils sont devenus si gros, ils peuvent tout emmener sur leur passage.

Les *fieras* vivent habituellement dans les tourbillons, les rapides et les coudes étroits des rivières. Ils se servent des troncs ou des arbres immergés pour y construire leur terrier. La présence de *fieras* est souvent signalée par la mousse accumulée à ces endroits ou par les bulles qui émergent de temps à autre. Le monde aquatique de Bajo Atrato est envahi de *fieras* au point que chaque communauté est confrontée à une forme ou une autre de *fiera* vivant près de leur village. Par exemple, quelques personnes affirment qu'une tortue géante qui avait coulé de nombreux bateaux dans les méandres de la rivière Salaquí n'a pas été revue depuis que les barrages ont bloqué une grande partie de la rivière. Dans la rivière Cacarica, près de son embouchure, de nombreuses personnes ont vu le dos énorme d'une *fiera* qu'ils n'ont pas réussi à identifier, mais qui produit

d'énormes vagues à chaque fois qu'elle sort de l'eau. Quelqu'un m'a aussi dit que le lieu où les rivières Truandó et Salaquí se rencontrent est le repaire d'une *fiera* qui a arraché de nombreux filets de pêche. À proximité d'un village nommé Vigía de Curvaradó, des pêcheurs disent aussi qu'une *sierpe* vit dans un tourbillon et que ce serpent géant a coulé de nombreuses embarcations.

J'aimerais attirer l'attention sur le fait que ces êtres et certains éléments des rivières ne sont pas toujours discernables les uns des autres. Par exemple, la *sierpe* est à la fois un énorme serpent vivant sous l'eau, mais aussi la crue qu'elle provoque; les méandres profonds peuvent être le lieu de prédilection où s'épanouit une *fiera* et aussi une extension de son propre corps. Peut-être qu'une autre manière de conceptualiser ce que sont les *fieras* est de relier leur forme à leurs attributs, c'est-à-dire de considérer leur existence en tant que telle et leurs manifestations dans l'espace comme une seule chose. Une *fiera* est contenant et contenu, elle est en même temps la crue soudaine et la *sierpe* qui se déplace dans les eaux, elle est le méandre profond et l'être qui l'habite et qui l'amplifie. Suivant Gilles Deleuze (2001), nous pourrions considérer la *fiera* plus comme un devenant qu'un étant, ou mieux encore, une forme qui émerge dans le champ des relations qui prennent place dans la rivière. Et cependant, de telles relations ne sont pas seulement sociales — les *fieras* ne tirent pas leurs origines du monde des idées humaines telles qu'appliquées sur la matérialité des rivières — étant donné que les conditions tropicales spécifiques de l'environnement forestier du Bajo Atrato jouent aussi un rôle dans la constitution des *fieras* et dans leur mode d'existence. De cette manière, les tourbillons, les rapides ou les crues ne sont pas seulement les manifestations de la présence d'une *fiera* puisqu'ils participent à la création de son existence. Attributs donnés aux rivières et type particulier d'êtres du monde aquatique, les *fieras* sont habituellement repérables grâce aux trajectoires et aux signes de leurs

déplacements et de leurs mouvements. Ceci est le cas de la *fiera* la plus représentative du Bajo Atrato : un poisson qui vit dans le tourbillon de la rivière Domingodó. J'ai parlé à plusieurs personnes qui l'ont vu. Bien qu'il soit théoriquement un mérou, personne ne le sait avec certitude, chacun n'ayant aperçu qu'une section de son dos noir et une énorme nageoire dorsale. Quand cette *fiera* nage à proximité de la ville, elle crée des vagues qui atteignent même les maisons et endommagent les canots. Peut-être que le Domingodó est habité par plus d'une *fiera* parce qu'il y a aussi une cave sur la côte qui a entraîné l'effondrement de nombreuses maisons. Cette cave, creusée par une *fiera* inconnue dans un ravin à la limite de la rivière, a causé l'érosion du rivage à tel point que la ville a, dans les faits, perdu plusieurs mètres de côte.



[Photo] Maisons coulant dans le village Domingodó

Cependant, l'observation de ces *fieras* et d'autres, ainsi que les dommages qu'ils avaient l'habitude de provoquer, sont devenus moins fréquents qu'auparavant. D'un côté, il semble que le trafic permanent et les odeurs laissés par le combustible des moteurs

de bateaux aient participé à les chasser; en même temps que la pollution domestique semble les avoir progressivement dépourvus de leur côté sauvage : « Ces animaux », expliquait une femme, « ont été apprivoisés par le savon utilisé pour la vaisselle et par le verre et les poubelles jetés dans la rivière. Ils craignaient d'être coupés, alors ils sont devenus un peu plus dociles ». D'un autre côté, la présence militaire semble aussi avoir eu des effets sur les *fieras* dont les signes d'existence sont devenus de plus en plus sporadiques. Ramona m'a raconté l'histoire suivante au sujet d'un mérou qui était habituellement aperçu près de Domingodó:

« Il y avait un mérou noir horrible dans le fleuve Atrato. Il était énorme et bossu. Mais il est soit parti, soit mort parce que quand nous avons dû quitter Pavarandó, je me souviens qu'il y avait des avions militaires qui lançait des bombes. La rivière était très agitée et après qu'une de ces bombes est tombée, de l'eau sale a été remuée. Ce jour-là, le mérou est mort. »

Quand Ramona parle de Paravandó, elle fait référence au déplacement forcé qui a touché plus de 6000 habitants du Bajo Atrato, quand, en 1997, les opérations militaires et paramilitaires ont forcé les communautés à quitter leurs terres. À cette époque, les frappes aériennes faisaient partie du quotidien des habitants et causaient tellement de dommages que, d'après Ramona et d'autres témoins, elles ont autant affecté les paysages que les nombreux êtres vivants dans les rivières et les forêts de la région. La disparition du mérou mentionnée par Ramona est représentative d'une série d'impacts que la guerre a eu non seulement sur la vie des personnes, mais aussi sur la vie des autres êtres habitant ces territoires. De manière encore plus importante, la disparition du mérou transforme les possibilités que ces communautés avaient de se connecter avec les multiples acteurs non-humains habitant leurs territoires. Ces acteurs participent intimement au sentiment d'appartenance que les communautés afro-colombiennes entretiennent avec leurs territoires. Laissez-moi vous expliquer.

La disparition d'une *fiera* suite à des bombardements militaires est différente en substance d'une *fiera* se rendant plus bas dans la rivière suite à la présence humaine sur la rivière ou aux effets du pétrole et des ordures. Quand les personnes disent apercevoir de moins en moins les *fieras* à cause de la présence humaine, ils disent qu'elles se déplacent, pas qu'elles disparaissent. Cette différence peut être décrite comme celle entre absence et disparition, ou entre rareté et extinction, deux contrastes signalant la relation que les habitants du Bajo Atrato établissent avec les êtres qui habitent le territoire. De nombreux chercheurs ayant travaillé dans le Pacifique colombien (Escobar 2008, Losonczy 1993, Restrepo 1995) ont décrit la présence d'une « grammaire de l'environnement » particulière (Escobar 2008, 152), c'est-à-dire, qu'il existe une série d'assomptions ontologiques qui définissent comment les communautés afro-colombiennes classifient, trient et hiérarchisent les différents êtres vivants. Une des notions de base de cette grammaire est celle de *renaciente*, littéralement ceux qui vont renaître. Ceci est un concept qui implique une sorte de succession, une continuité entre la progéniture de différents êtres. Les *renacientes* peuvent être définis comme les nouvelles générations : jeunes et enfants, descendants d'adultes qui étaient, en leur temps, les *renacientes* de la génération précédente. Les *renacientes* peuvent également être la progéniture d'animaux ou de plantes comme le plantain ou les surgenons de manioc poussant à partir des propagules des souches matures. « Les *renacientes* », m'expliqua un homme de la rivière Salaquí, « sont les êtres vivants de chaque génération. Vous savez, il y a toujours un bourgeon après l'autre. Alors, à un moment, quand nous, les vieux, nous mourons, nos *renacientes*, nos enfants, nous remplacent. » Ce concept établit une sorte de grammaire selon laquelle la vie est vue comme une renaissance éternelle de ce qui existe (Escobar 2008). Le *renaciente* implique un courant continu où le passé, le présent et le futur sont liés ensemble (Almario 2001) parce que les êtres vivants, ceux qui existent en ce moment, ne sont que les *renacientes* d'êtres passés,

ceux qui existaient avant.

Les personnes renaissent à travers leurs enfants, les plantes à travers leurs graines, et les animaux à travers leur progéniture. Le *renaciente* est par conséquent une notion généalogique — descendance — mais aussi historique — les *renacientes* endossent, représentent et prolongent l'héritage des générations précédentes — et téléologique — ils sont la continuation, la projection de quelque chose qui existait avant. Ce terme, en un sens, construit un pont entre l'histoire, le présent et le devenir. Le *renaciente* étant la succession perpétuelle d'un être à travers le temps et l'espace, l'extension naturelle de quelque chose partageant la même origine, la même racine, la même histoire. Comme, pour les communautés afro-colombiennes, les êtres sont en renaissance permanente, peu de place est laissée à des concepts tels que la finitude ou l'extinction. Par exemple, le gibier sauvage, les poissons ou même les arbres ne disparaissent jamais, ils ne font que partir ailleurs, plus loin dans la forêt ou vers d'autres rivières, ils s'établissent dans des endroits inaccessibles ou jamais visités par les humains (Restrepo 1995). C'est par exemple le cas des *vacas de agua*, des *sierpes* et des autres *fieras* qui étaient aperçus dans les rivières : ils sont partis ailleurs. Les activités menées par les communautés locales telles que la chasse, la pêche, l'exploitation forestière ou le voyage en bateau ne condamnent pas ces êtres à l'extinction : les *fieras* se sont simplement déplacées ou sont devenues apprivoisées. Inversement, d'après ce que les gens disent, la guerre a réellement causé des impacts irréversibles : elle a fait disparaître les *fieras*. Comme Ramona le décrivit, un bombardement aérien a tué une *fiera* qui vivait près de Domingodó. Dans la Honda, une rivière du bassin de Salaquí, les paramilitaires ont tué une autre *fiera*. D'après quelques personnes, cette *fiera* était une raie féroce, qui sortait de l'eau et produisait beaucoup de vagues quand des bateaux s'arrêtaient proches de son lieu de vie. Mais, quelques paramilitaires lui ont jeté une grenade, et ensuite le

profond méandre où la *fiera* vivait commença à s'assécher.

Les *fieras* sont plus que des êtres mythiques. Bien qu'elles ne soient aperçues que très rarement, leur présence se manifeste par leur déplacement et leurs trajectoires : les *sierpes* peuvent créer des crues pour migrer ; une *fiera* inconnue, considérée comme une tortue géante, a fait perdre au village de Domingodó plusieurs mètres de rivage ; les raies, les mérours, *quicharos* et *pelmás* n'habitent pas seulement dans les bassins profonds ou dans les tourbillons des rivières, ils les créent par leur seule présence. En ce sens, les *fieras*, leurs endroits auxquelles elles sont associées dans les rivières et certains phénomènes hydrologiques, sont liés mutuellement et se constituent réciproquement, comme le prouve l'exemple précédent de la rivière Honda : l'attaque qui a tué la *fiera* a aussi transformé le paysage, car les méandres profonds de la rivière se sont tout bonnement asséchés. La connexion entre les *fieras* et certains éléments des rivières montre que ces êtres ne sont pas des supra-réalités ou des entités auto-contenues indépendantes des humains ou des rivières. Au contraire, les *fieras* surviennent, elles émergent, elles viennent à l'existence en vertu des relations que les rivières créent. Par conséquent, tout changement abrupt dans le type d'activités que les humains font, comme dans un contexte de guerre, peut avoir pour conséquence une transformation sévère des conditions qui favorisent l'existence à la fois des rivières et des *fieras*. Cette transformation est une des raisons pour laquelle les communautés locales ne souhaitent pas attaquer les *fieras* : leur disparition pourrait entraîner des changements brusques pour les rivières, causant par exemple le détournement de leur lit, la disparition des méandres où les gens pêchent, ou encore des inondations.

Indubitablement, les *fieras* sont des êtres dangereux pour la plupart des gens parce qu'ils peuvent dévorer les humains, couler les navires, et même détruire les côtes de villages ruraux.

Néanmoins, tuer des *fieras* ne fait pas partie des actions que les communautés du Bajo Atrato veulent engager contre ces êtres. Ces actions d'annihilation font plus partie de la logique de guerre. Bien que l'on observe les *fieras* de plus en plus rarement, les habitants savent qu'elles continuent à vivre dans les rivières puisqu'elles sont une partie intrinsèque de cet univers aquatique. Les gens ont appris comment vivre avec ces *fieras*, ils sont capables de reconnaître leur présence et, grâce à la relation intime qu'ils entretiennent avec leurs rivières, ils sont capables de se protéger du mal qu'elles pourraient potentiellement causer. Les *fieras*, peu importe le degré de danger qu'elles peuvent représenter, sont acceptées comme une part constituante de leurs territoires. Leur existence est la preuve d'un lien très intime entre les habitants et les territoires qu'ils habitent et dont ils prennent soin. La présence de *fieras* donne la possibilité d'habiter et d'exister dans un monde bloqué désormais par la dévaluation et le désenchantement de la guerre et des actions d'annihilation qu'elle permet.

Dans le Bajo Atrato, les communautés locales évitent de rencontrer les *fieras* et ajustent même leur quotidien pour favoriser des versions de *fieras* alignées sur leurs modes de vie personnels : jeter du verre ou des ordures, répandre du pétrole sont des moyens pour apprivoiser les *fieras*, pas pour les éliminer. Cependant, comme on peut le déduire des actions militaires menées à Domingodó ou La Honda, les paramilitaires affrontent ces *fieras*. Ils ne veulent pas leur régulation, ils veulent leur annihilation. En effet, pour les groupes paramilitaires, l'existence même de ces êtres implique une menace envers les déplacements qu'ils font sur la rivière. Les communautés locales sont bien conscientes des risques que les *fieras* représentent, mais ils ne les attaquent pas et ne veulent pas les tuer, parce que cela lancerait une série de transformations qui bouleverseraient autant les écologies des rivières que le bien-être des communautés. Quand les paramilitaires ont jeté une grenade

dans le bassin habité par une *fiera*, ils ont attaqué un être qu'ils considéraient comme déconnecté de l'écologie de la rivière, n'ayant aucune relation avec l'environnement et le monde qui l'entoure, et encore moins avec le monde dans lequel les paramilitaires pensent habiter.

Des dommages territoriaux

Quelle est la place légale pouvant être accordée aux dommages subis par les *fieras*? C'est-à-dire, devons-nous parler des dommages faits au monde naturel ou des dommages faits aux visions du monde qu'ont certaines communautés ethniques? Parlons-nous des violations faites aux droits culturels des peuples afro-colombiens et autochtones ou du détriment causé à l'environnement? Les réponses à ces questions s'avèrent clés afin de concevoir de possibles actions de réparation. À cet égard, il est important de prendre en considération que pour les peuples autochtones et afro-colombiens la nature et la culture ne constituent pas nécessairement des domaines ontologiques différents. Cette approche est matérialisée dans une loi qu'ont conçue les communautés en 2011 pour envisager la réparation des dommages causés par le conflit armé. Nous allons en parler.

Dans le contexte des politiques qui ont permis la reconnaissance des droits des victimes du conflit armé, des organisations autochtones et afro-colombiennes ont réussi à établir, en 2011, une série de lois relatives à l'assistance, à la réparation et à la restitution des droits territoriaux. La Loi 4633, aussi connue comme la « Loi des Victimes pour les peuples autochtones », a en particulier inscrit la notion de territoire comme victime. Cette victimisation, d'après la loi, intervient lorsque le territoire est « violé ou désacralisé par le conflit armé intérieur » (Art. 45). À travers cette loi qui tient compte de la « relation spirituelle particulière que ces peuples entretiennent avec leur territoire » (Art. 8), l'État colombien reconnaît l'importance du territoire comme garant de la survie de ces communautés. Quand on

prend en considération les exemples examinés, il semble que l'inclusion du territoire comme victime du conflit armé pourrait aller de pair avec la possibilité de reconnaître les dommages subis au-delà de l'humain. Le langage adopté dans la Loi des Victimes semble également faire passer une série d'êtres – *encantos*, *jaïs*, maîtres de gibiers – de la sphère privée à la sphère publique, permettant ainsi d'inscrire les cosmologies de certains peuples autochtones dans les sphères légales et juridiques (De la Cadena 2010). En conséquence, cela réduit les frontières déjà poreuses entre les sujets et les objets, entre ce que Bruno Latour (2004) décrit comme des faits (le donné, le naturel, le réel) et des valeurs (le construit, le social, le cru). Je soutiens que la reconnaissance du territoire comme victime permettrait la mise en place de politiques plus efficaces pour protéger non seulement les communautés ethniques et leurs visions du monde, mais aussi pour reconnaître les différents groupes d'êtres et de réalités qui transcendent les domaines de ce que la modernité considère habituellement comme de simples cosmologies ou des religions.

Après avoir examiné le genre d'effets que la guerre a provoqués dans une région comme le Bajo Atrato, on a l'impression qu'une des choses remises en question à travers l'inclusion de la notion du territoire comme victime est la nature des composantes des collectifs, c'est-à-dire, la façon dont on pense le territoire des communautés ethniques et les êtres qu'y habitent. Dans ce cas-là, ce que l'on apprécie de la part des communautés est leur compréhension du territoire, non pas abordé simplement comme le lieu d'expression d'une agentivité humaine ou comme un environnement que les communautés investissent de significations culturelles. En revanche, si on pense à la façon dont les *fieras* et certains attributs des rivières se constituent mutuellement, il devient alors possible d'affirmer que le territoire regroupe ensemble des êtres – humains et non-humains – qui participent activement à son existence et à sa création. Plus qu'une place circonscrite par des frontières bien

définies, le territoire devient un processus, un événement, une mode d'existence née des pratiques que les humains et les non-humains entreprennent.

Étant donné que les dommages de la guerre ne se limitent pas aux dommages causés à l'environnement ou aux droits humains des communautés autochtones et afro-colombiennes, j'interprète le mal causé par la guerre à des êtres comme les *líeras* comme une chose affine à la reconnaissance du territoire comme victime. Cette reconnaissance est une opportunité d'atteindre une entente cosmopolitique (Stengers 2005), c'est-à-dire, une opportunité de comprendre les domaines toujours partiellement connectés du *kósmos* – l'univers, ou encore le donné, l'immanent, l'objectif, le naturel – et du *politikós* – le particulier, l'institué, le transcendant, le subjectif, le social. La prise en considération des dommages de la guerre au-delà du cas des humains permet donc de penser la manière dont l'État et ses lois régulent les relations entre la « réalité » et les croyances, entre le « réel » et les représentations culturelles qui lui sont liées. Mes propres attentes sont que la loi qui a reconnu les territoires autochtones et afro-colombiens comme victimes pourrait devenir aussi un instrument capable d'inhiber une certaine manière de raisonner (i.e. un raisonnement binaire opposant nature et culture) et de créer une « opportunité pour susciter une conscience légèrement différente des problèmes et des situations qui nous mobilisent » (Ibid., 994), notamment les effets de la guerre dans les territoires des communautés autochtones ainsi que leur possibilité de réparation.

En révélant les relations, les attachements et les obligations que les communautés du Bajo Atrato entretiennent avec les non-humains comme les *líeras*, je veux cultiver un « mode d'émerveillement » (Ogden et al. 2013, 17) qui laisse place à une éthique moins anthropocentrique. C'est-à-dire un type d'éthique qui ne soit pas nécessairement liée aux droits humains ou à

l'extension de considérations morales envers les non-humains, mais bien une éthique qui, comme le considère Deborah Bird Rose (2004), privilégie la rencontre, la reconnaissance et l'émerveillement. Une éthique qui prendrait comme point de départ que notre existence avec les non-humains est une condition et non pas un choix, qui nous forcerait à reconsidérer certaines distinctions ontologiques entre humains et non-humains, et qui nous ferait prendre conscience que nombres d'humains et de non-humains sont ce qu'ils sont et deviennent ce qu'ils deviennent par l'entremise des relations réciproques qu'ils entretiennent.

Conclusion

L'inclusion du territoire comme victime et la reconnaissance des dommages s'étendant à une multitude d'êtres non-humains, posent une série de défis que les politiques culturelles ont promus sous la bannière du multiculturalisme, des défis tout aussi importants que ceux posés par l'implémentation de politiques appropriées promouvant la vérité, la justice et la réparation pour les communautés autochtones et afro-colombiennes. Comment pouvons-nous penser ces politiques quand la guerre a été une expérience transformant non seulement une société humaine mais aussi une collectivité réunissant différents êtres sensibles? À travers les *fieras*, qui ne sont qu'une partie de la recherche ethnographique que je mène actuellement, je vise à documenter ces impacts de la guerre qui dépassent certaines compréhensions anthropocentriques et utilitaires des droits humains. Mon idée est que même si la dégradation environnementale est au cœur de la manière dont sont traités les dommages causés aux territoires des communautés autochtones et afro-colombiennes, le conflit armé a causé des conséquences profondes qui devront être examinées avec des outils allant au-delà de la seule restitution des droits humains. Il faudra tenir compte du fait que plusieurs des

dommages qui s'étendent au-delà de l'humain ne peuvent pas être simplement circonscrits à l'environnement ou à la sphère des croyances culturelles. Peut-être qu'un arrangement politique dans lequel la nature et la culture cessent d'être perçues comme deux domaines indépendants pourrait tracer la voie pour la reconnaissance de la multitude des êtres qui ont été touchés par la guerre.

Je suis convaincu que la compréhension des conséquences de la guerre en termes de dommages causés aux territoires et aux non-humains qui y habitent est fondamentale pour établir le cadre de référence où s'épanouiront des relations éthiques et politiques entre l'État, les peuples qu'il administre et les territoires que ces derniers occupent. Enfin, je considère aussi que la disparition des pères spirituels qui protégeaient le gibier ou celle des *fierras* en dit énormément sur les valeurs et les sensibilités de ceux qui s'y réfèrent pour décrire les dommages de la guerre, ainsi que sur le monde en lui-même et sur la façon dont il peut être appréhendé.

Références

Almario, Oscar. 2001. «Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o "afrocolombianos" del Pacífico sur» Dans *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Édité par Mauricio Pardo, 15-39. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias.

Deleuze, Gilles. 2001. *Pure Immanence: Essays on a Life*. New York: Zone.

De la Cadena, Marisol. 2010. «Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond "politics."» *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370

Escobar, Arturo. 2008. *Territories of difference. Place, movements, life, redes*. Durham et Londres: Duke University Press.

Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press

Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature: How to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

Losonczy, Anne-Marie. 1993. «De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo Afro-colombiano del Pacífico». *Revista Colombiana de Antropología* 30: 38-57.

Ogden, Laura; Hall, Billy; and Tanita, Kimiko. 2013. « Animals, plants, people, and things. A review of multispecies ethnography ». *Environment and Society: Advances in Research* 4: 5-24.

Restrepo, Eduardo. 1995. «Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano. » Dans *Renacientes del Guandál: "Grupos Negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Édité par Eduardo Restrepo et Jorge Del Valle, 243-350. Medellín: Biopacífico, Universidad Nacional de Colombia.

Rose, Deborah Bird. 2004. *Reports from a Wild Country. Ethics for Decolonisation*. Sydney: University of South Wales Press.

Stengers, Isabelle. 2005. «The Cosmopolitical proposal.» Dans *Making things public*. Édité par Bruno Bruno et Peter Weibel, 994-1003. Cambridge MA: MIT Press.

Regards croisés sur la violence

UNE ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA VIOLENCE, DU SAUVAGE
ET DES CATÉGORIES ANIMALES : LA TAUROMACHIE, DE
LA CORRIDA ESPAGNOLE AU RODÉO AMÉRICAIN

Frédéric Saumade

Cet article propose d'aborder de front l'une des expressions violentes instituées qui posent le plus de problèmes éthiques au sein des pays occidentaux, la tauromachie. Ce type de spectacle, dont la version la plus connue, la corrida espagnole, se termine normalement par l'exécution des taureaux présentés, met en scène de manière tragique les rapports entre des êtres humains et non-humains. De fait, le spectacle de l'arène apparaît, aux yeux de ses détracteurs qui militent pour la reconnaissance du droit des animaux, comme absolument incompatible avec les règles élémentaires de la civilisation. Vue de manière extérieure et superficielle, la corrida est une barbarie, une débauche sanguinaire qui s'oppose à la recherche d'apaisement des mœurs que la modernité impliquerait (Elias 1973). Pourtant, les amateurs de corrida sont pour la plupart des citoyens bien intégrés, diversement répartis sur l'échelle socio-économique, depuis les classes populaires jusqu'aux élites. Les exégètes, férus de culture, opposent volontiers à la stigmatisation dont leur passion fait l'objet l'évocation des prestigieux intellectuels et artistes du passé et du présent qui ont aimé ou aiment encore la corrida, tels Francisco de Goya, Pablo Picasso, Federico García Lorca, Michel Leiris, Ernest Hemingway, Orson Welles, Ava Gardner, Dennis Hopper, Jean Cocteau, Henry de Montherlant, Francis Bacon, Claude Viallat, Sophie Calle, et même Antoni Tapies et Miquel Barcelò, les grands peintres catalans dont la région autonome s'est récemment distinguée du reste de

l'Espagne, outre ses aspirations indépendantistes, par l'interdiction de la corrida sur son territoire (2010).

Au-delà des jugements de valeurs, des expressions passionnelles et des polémiques, du point de vue de l'anthropologue on peut comprendre objectivement la force du scandale : la corrida met en spectacle la mort d'un animal, ce qui est en soi problématique dans une modernité dont l'évolution idéologique, en rupture avec les ontologies aristotélicienne/cartésienne classiques, tend à réduire toujours plus les limites entre les humains et les autres espèces vivantes. Mais le fait que la corrida soit toujours pratiquée de nos jours en Europe du sud-ouest et sur une partie du continent américain, et génère toute une économie du spectacle et du loisir, signifie-t-il que ses adeptes soient totalement coupés de cette évolution globale des mœurs ? Et que dire des formes de spectacle de nature tauromachique (c'est-à-dire représentant le combat d'officiants humains contre un bovin), observées dans les mêmes régions du monde, parallèlement à la corrida, qui ne se terminent pas par une mise à mort ? Sont-elles pour autant moins violentes et constituent-elles de fait des modèles alternatifs qui correspondraient, mieux qu'une corrida en voie d'obsolescence, aux tendances idéologiques de la société globale à l'égard des animaux ?

L'approche compréhensive que nous proposons ici vise à donner un éclairage scientifique sur la permanence de telles manifestations, qui interrogent les processus de remise en cause ontologique - considérer l'être animal au même plan que l'être humain - taraudant les sociétés contemporaines. Elle passe par une mise au point sur les propriétés des espèces d'animaux utilisés dans les jeux d'arènes, sur les différents traitements qu'on leur fait subir (de l'élevage au combat), sujets à une importante relativité culturelle, et sur les conditions économiques de réalisation de ces spectacles, dont nous verrons à quel point elles participent de la dynamique du capitalisme. À cet égard, la

création de plus-value est liée à un renversement dialectique, non pas de l'idéologie de rapprochement des humains et des animaux, comme le croient les militants de la cause animale, mais des catégories classiques de l'élevage productiviste et de la rationalité industrielle impersonnelle ; elle dépend de l'avènement dans l'arène d'un taureau domestiqué pour être sauvage et d'officiants humains distingués pour une singularité héroïque qui se reconnaît à l'art de communiquer avec ce taureau, c'est-à-dire d'établir avec lui une interrelation expressive.

Les raisons d'un scandale : le décalage des animaux d'élevage majeurs dans le spectacle du « sauvage »

Loin de se fondre dans l'acception large et indéfinie de l'animalité que considèrent le plus souvent les militants protecteurs des animaux, les espèces dont il est question dans les spectacles tauromachiques sont très particulières : leurs propriétés leur confèrent une force unique parce qu'elles ont déterminé, dans l'histoire longue de l'humanité, un état de civilisation dont nous sommes encore les héritiers.

En premier, le taureau, ou plus généralement le bœuf (*Bos taurus*), est emblématique de la domestication, des conquêtes du Néolithique et des systèmes de valeur - économiques, politiques, symboliques, esthétiques - qui s'en sont suivis. Ce processus évolutif s'est déroulé dans l'Ancien Monde à partir du Moyen-Orient dans un premier temps, puis dans les autres parties du monde suite aux conquêtes et colonisations. Constituant la forme majeure de bétail, le bovin est chargé d'un fort coefficient sémantique. Ainsi que l'indiquent les étymologies européennes, il est le principe même du capital, de la marque de propriété et de l'appartenance lignagère, de la richesse et de l'identité. Certains mots européens ont gardé la trace de cette origine : « pécuniaire » et « pecuniary » viennent du latin *pecunia*, « argent, propriété, richesse », qui vient lui-même de *pecu*,

« troupeau, bétail ». L'espagnol *ganado* (bétail) est la forme nominale du participe du verbe *ganar*, « gagner », tandis que l'anglais *cattle* (bétail bovin), issu de l'anglo-français *catel* (« propriété »), est un vocable dérivé du latin médiéval *capitale*, qui donnera les modernes « capital » et « capitalisme ». Dès l'abord de son classique *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Benveniste analyse la relation entre bétail et richesse, et en particulier du *próbaton* grec, vocable signifiant le bétail en général, mais aussi, par métaphore, une puissance qui marche, une richesse en mouvement, soit un bien meuble, un capital (Benveniste, 1966 : 37-45). En vieil anglais, *feoh*, une racine du mot *fee* (« honoraire », « droit », mais aussi « bien acquis par héritage »), signifie la possession de bétail et par extension la propriété en biens ou en argent. *Fé*, en vieux norrois, signifie bétail, bien, possession. Une autre racine du même mot est le vieux français *fieu*, racine de « fief », soit un concept associé à la fois à l'appartenance familiale, au fief comme patrimoine et à la possession de terre et de bétail qui en est le corollaire¹. Cette dernière étymologie est typique du rapport que les sociétés de l'Ancien Monde (soit l'Eurasie, le monde méditerranéen et l'Afrique) ont établi entre le droit de propriété, le bétail, le territoire et l'identité lignagère, un rapport dont est issue la notion de « race », au fondement de la hiérarchie des sociétés européennes.

Dans les arènes, le taureau figure donc une puissance cardinale que vient compléter la présence, en tant qu'auxiliaire du torero, du cheval. Autre grande conquête du Néolithique, ce dernier est le signe distinctif de l'aristocratie des origines et du prestige

¹ Online Etymology Dictionary :
http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=cattle&searchmode=none

guerrier². Aujourd'hui, dans les milieux urbains occidentaux, le cheval n'est plus un marqueur exclusif du pouvoir militaire des hommes, comme il l'était naguère. Il apparaît plutôt comme un animal de loisir, voire de compagnie, investi par une pratique d'équitation sportive désormais sociologiquement dominée par les femmes (Tourre-Malen 2006). Il est devenu un quasi-humain, incarnant l'évolution sociétale vers la reconnaissance d'un état d'égalité entre les sexes, que l'on n'envisage évidemment pas d'utiliser au combat, comme on le faisait naguère dans la chevalerie et comme on le fait encore dans l'arène.

Si la corrida scandalise autant de personnes au sein du monde occidental, alors que d'autres manifestations beaucoup plus radicales et massives de violence sur les animaux (l'abattage industriel notamment) le font dans une moindre mesure, c'est parce qu'elle présente en spectacle deux espèces capitales (à tous les sens du terme) dans une mise en scène opérant une confusion entre les catégories qui leur sont assignées par la société. Sur le sable de l'arène en effet, le cheval semble anachronique, puisqu'il retourne au statut agonistique qui justifiait d'ailleurs, dans les sociétés pré-modernes, son statut de noblesse, ce que nos contemporains, sensibles à la condition de cet animal, considèrent comme incompatible avec la nature évolutive de la civilisation. Quant au bœuf, c'est un décalage spatial qu'il subit ici, puisque loin d'être valorisé en tant

² Dans la corrida classique, le cheval est utilisé par le picador, qui provoque la charge des taureaux pour les blesser d'un coup de pique donné dans le haut du garrot afin d'affaiblir leur musculature et les contraindre à porter bas afin que le matador à pied, à la fin, puisse donner le coup d'épée final. Dans la version secondaire, la corrida de *rejoneo*, le matador est à cheval et toréé ainsi le taureau avant de le mettre à mort. Cette dernière forme trouve son équivalent au Portugal (*tourada*), mais ici la mise à mort est interdite et remplacée par la *pega* des *forcados*, une équipe de huit jeunes gens chargés de saisir à mains nues le taureau à l'issue de son combat. Pour plus de détails techniques, voir Saumade (1998).

qu'animal domestique de rente, comme dans les foires et concours agricoles, il l'est comme *toro bravo*, « taureau sauvage », produit exclusif de *ganaderías* (élevages) spécialisées. Autant dire qu'il est assimilé à la catégorie des espèces les plus dangereuses, les plus éloignées des humains, et dont ceux-ci ne peuvent tirer avantage que dans un rapport improductif de loisir (le jeu), facteur d'un prestige d'ordre cynégétique ou guerrier³. Le fait d'engager de tels animaux dans une lutte à mort dans l'arène inspire à beaucoup un sentiment de dégoût face à ce qui leur paraît être la représentation d'un chaos absolu, soit le principe même de la souillure tel que l'avait analysé Mary Douglas (1967).

Tauromachie et éthique

La tauromachie a pourtant sa morale. Une corrida réussie, en effet, peut être comprise comme un rite représentant la conquête par l'homme de la domestication des grands mammifères, le comportement dans l'arène du *toro bravo* passant, sous l'effet du travail des toreros, d'une fougueuse agressivité à une docile collaboration avec l'homme et ses desseins esthétiques. De ce point de vue, le message n'est pas éloigné de celui qui sous-tend les épreuves de concours d'équitation où le cheval, même s'il n'est pas mis à mort, souffre d'avoir été dressé, bridé, monté et soumis à la discipline sportive. En fait, aucun sport ou spectacle employant des animaux ne pourrait échapper à l'accusation de maltraitance, surtout à notre époque, lorsque la légitimité de la domestication et de l'élevage est remise en cause par la progression des modes « vegan » dans les pays riches et par un militantisme radical qui va jusqu'à exiger la libération dans la nature de tous les animaux domestiques, donc la fin de leur exploitation par l'homme. Cette dernière revendication,

³ Cette relation entre jeu improductif, prestige cynégétique et guerrier et distinction du loisir aristocratique renvoie bien sûr au célèbre paradigme de Veblen (1899).

popularisée au milieu des années 1970 par le philosophe australien Peter Singer (1975), implique en effet l'arrêt de toute forme de domination de l'homme sur l'animal, au nom d'une égalité de même nature que celle dont la civilisation moderne a établi le principe entre les humains.

En finir avec la domestication et l'élevage, comme le souhaitent ces militants, signifierait une césure avec un fondement de la révolution néolithique et des civilisations qui en sont issues. Mais dans les faits, un renoncement aussi radical pourrait avoir pour conséquence, plutôt qu'une heureuse réconciliation, l'éloignement définitif des humains et des animaux, entre lesquels la relation de domestication avait permis de sceller une sorte de pacte de réciprocité – protection et gestion contre services et nourriture – et partant, d'établir un système relationnel complexe grâce auquel les espèces en question sont à même de communiquer entre elles (Porcher 2007). Bien évidemment, il n'est pas question d'associer à ce paradigme plurimillénaire de l'élevage pastoral les formes industrielles de l'élevage et de l'abattage intensifs, qui en constitueraient plutôt un dévoilement hyper-productiviste. À cet égard, l'élevage du bovin pour les jeux d'arènes, même s'il est incontestablement orienté par une motivation pécuniaire, apparaît, à la lumière de l'ethnographie de terrain, comme un mode d'échange privilégié entre le bétail et ses gardiens, qui pousse très loin les relations d'intercommunication et d'identification caractéristiques du pastoralisme (Saumade 1994, Saumade & Maudet 2014). Et de fait, loin de constituer une activité primaire, cruelle et insensible, comme ne cessent de l'affirmer ses contempteurs, la corrida est un spectacle certes violent, mais aussi complexe et profond, qui met en lumière le cycle complet de l'élevage au sens traditionnel du terme, de la conduite à l'abattage du bétail, en passant par le rapport de communication, éthique (par la prise de risque) et esthétique (par la bonne exécution des séquences codifiées du combat), auquel le public est venu assister. Si l'on veut définir les

choses avec la distance nécessaire, posons que dans la tauromachie en général (et nous verrons que ce concept générique dépasse largement le cadre de la corrida espagnole), l'adversité oppose avant tout les humains entre eux, qui se livrent à une compétition en fonction de leurs capacités réflexives à affronter de manière à la fois efficace et expressive les taureaux dans l'arène.

Dit comme cela, il semblerait que la tauromachie s'apparente à un sport ; c'est d'ailleurs explicitement le cas dans les formes alternatives, sans mise à mort, que sont les courses landaise et camarguaise (sud-ouest et sud-est de la France) et dans les jeux taurins du rodéo américain (*calf roping, steer wrestling, team roping* et *bull riding*). Pour ce qui concerne la corrida, le fait que pour en déterminer les hiérarchies le critère esthétique, lié à la bonne exécution des passes de cape et de muleta, domine celui de la performance physique, ne fait pas la spécificité de ce jeu par rapport au système des sports, qui intègre également des épreuves telles que le patinage ou la gymnastique artistiques. Pour autant, les aficionados eux-mêmes n'admettent généralement pas que l'on confonde l'objet de leur passion avec un sport, considérant qu'il s'agit plutôt d'un art du spectacle.

Cependant, par rapport à un spectacle ou à un sport plus conventionnel, la blessure de la pique et la mise à mort imposent un degré de violence qui relie la corrida au champ de la chasse ou, au-delà des activités de loisir, de l'abattage, dont la corrida est un avatar historique. En effet, au XVIII^e siècle, les premiers toreros à pied professionnels se recrutaient habituellement dans les abattoirs, où se formaient des lignées de toreros-bouchers, tandis que les picadors à cheval, comme aujourd'hui encore d'ailleurs, étaient issus du milieu des vachers de l'élevage extensif ibérique. Ainsi que nous l'avons montré ailleurs (Saumade, 1994 & 1995b), la corrida s'inscrit dans un registre intermédiaire : au lieu d'être conventionnellement cachée (comme l'abattage), ou

intimement communautaire et reléguée dans l'espace sauvage (comme la chasse), elle est mise en spectacle avec éclat au cœur des villes dans les formes d'une compétition qui s'apparente, de ce point de vue, à un sport, sport de l'extrême si l'on veut, en même temps qu'à un art dramatique. Si cette ambiguïté est certainement une raison structurelle du scandale que suscite la corrida, d'aucuns pourraient a contrario en faire un motif de légitimation, estimer qu'une telle prise de responsabilité devant la mise à mort des animaux, impliquant un compromis en partie double, face à la performance spectaculaire attendue par le public et face à la prise de risque individuelle, majeure, est plus défendable éthiquement que l'abattage industriel ou la chasse.

Relativité de la tauromachie

En Europe du sud-ouest, la diffusion de la corrida espagnole d'origine andalouse entre la péninsule Ibérique et ses marges a donné lieu à la création de diverses courses régionales - outre les courses camarguaise et landaise, déjà mentionnées, les concours de *recortadores* dans toute la moitié nord de l'Espagne, les *correbous* catalans et, la plus ancienne de toutes, la corrida portugaise - qui, au-delà de leurs spécificités respectives, ont en commun d'exclure la mise à mort de l'arène (Saumade 1998). Prolongeant la typologie au continent américain, nous avons classé le rodéo et ses jeux taurins dans la catégorie de « tauromachie », ce qui pourrait surprendre puisque leurs adeptes ne les définissent pas explicitement comme tels. Pourtant, outre l'évidente familiarité formelle entre les différents jeux d'arènes (particulièrement manifeste dans le *bull riding*, la monte des taureaux « sauvages »), toute l'histoire du Nouveau Monde démontre clairement cette relation. Le rodéo, ainsi que l'indique son étymologie hispanique (*rodeo*, du verbe *rodear*, « encercler », sous-entendu le bétail pour l'enfermer dans un enclos et le manipuler), est à l'origine un jeu que les vaqueros de la Nouvelle Espagne coloniale pratiquaient à l'occasion des

séances de marquage ou d'abattage qu'ils animaient face à des bœufs rendus sauvages par le mode d'élevage extensif (*ranching*, vocable également dérivé de l'espagnol du Mexique, *ranch*, *ranchero*, *ranchero*). Ce folklore métis se reproduisait de manière plus ou moins formalisée dans les corridas et *rodeos rancheros* qui se pratiquèrent durant toute l'époque coloniale jusque dans les provinces septentrionales constituant, depuis 1848, tout le sud-ouest des actuels États-Unis. C'est d'ailleurs dans ces régions semi-désertiques que les cowboys anglo-américains s'initient aux techniques de l'élevage extensif forgées dans le creuset métis de la Nouvelle Espagne, au sein duquel s'intriquaient de façon originale les influences hispaniques, afro-américaines (il y avait parmi les vaqueros des esclaves et des Noirs libres) et amérindiennes (grâce à leur savoir-faire de chasseurs-guerriers, les Indiens nomades surent tirer profit de l'invasion incontrôlée des troupeaux de bœufs et de chevaux rendus sauvages par la vie en liberté sur des immensités sans limites). Et lorsque les États-Unis annexèrent cette grosse moitié du territoire mexicain pour y imposer par la force des armes un ordre dominé par la propriété privée des fermiers face aux *rancheros* mexicains et anglo-texans, aux tribus indiennes et aux cowboys qui s'étaient faits à cette existence de pérégrinations incessantes et violentes à travers les prairies et les steppes, les courants idéologiques d'origine anglo-saxonne, marqués par le développement de la sensibilité à l'égard des animaux, devinrent dominants. Les corridas des Mexicains furent interdites dès 1848, mais, par la force d'attraction populaire de ces spectacles dans ces régions, elles se maintinrent à la marge, de façon plus ou moins occulte, jusqu'au début du XXe siècle. Parallèlement, le rodéo sortait du folklore spontané des vaqueros et cowboys pour s'organiser en un spectacle urbain qui reprenait de la tauromachie le cadre de

l'arène et la mise en valeur du comportement ensauvagé des deux grandes conquêtes du Néolithique, le bœuf et le cheval⁴.

La double perspective historique et ethnographique illustre toute la relativité du concept de tauromachie, dont le registre se déploie largement entre divers spectacles d'arènes issus du même complexe techno-folklorique, sur une aire géographique d'influence ibérique qui réunit l'Europe du sud-ouest et l'ensemble du continent américain, non seulement l'Amérique latine, mais aussi, par la création créole que constitue le rodéo, une bonne partie de l'Amérique du Nord jusqu'au Canada (Saumade & Maudet 2014). La pratique des jeux d'arènes est donc complexe ; elle met en exergue, à travers la diversité formelle à laquelle elle se prête, une dramaturgie polysémique ; elle révèle la nature ambiguë des relations humains/animaux, des cycles de la vie et de la mort inhérents à l'entreprise de l'élevage, des ressorts tragiques, enfin, de l'affrontement violent de l'homme et d'un animal domestique paradoxalement considéré comme un sauvage afin de donner au spectacle agonistique son ressort.

La corrida et les cycles de l'élevage

Sans entrer ici dans des détails techniques que nous avons donnés ailleurs (Saumade 1994 & 1998), ce qui frappe au premier abord dans une corrida est le contraste entre les phases blessantes (coup de pique donné dans le haut du garrot du taureau par un picador monté, afin d'affaiblir la musculature dorsale de l'animal, de rabaisser son port de tête et de faciliter le travail du matador, pose de banderilles par les toreros à pied, estocade terminale) et les phases non blessantes, passes de cape et de muleta (leurren en tissus) par lesquelles le matador protagoniste cherche à « dominer le taureau » en établissant avec

⁴ Ces éléments d'information résument l'abondante documentation que nous avons livrée dans notre dernier ouvrage (Saumade & Maudet 2014).

lui une relation signifiante, une *faena* (textuellement « travail agricole ») structurée au cours de laquelle s'enchaînent harmonieusement, aux yeux du public, les figures chorégraphiques codifiées. Or dans la hiérarchie des valeurs de la corrida, ce sont ces secondes phases qui priment sans équivoque : les toreros les plus prestigieux sont ceux qui les maîtrisent le mieux, jusqu'à composer avec leurs adversaires à cornes un ballet où les corps antagonistes semblent s'enlacer langoureusement, et il ne saurait y avoir de triomphe dans l'arène sans que le public n'en ait reconnu la représentation formellement correcte.

De ce point de vue, la corrida moderne, telle qu'elle s'est développée à partir des années 1930, a bel et bien suivi l'évolution des sensibilités urbaines occidentales dont Elias avait magistralement analysé le cours. Cette tendance s'est d'abord manifestée par un règlement imposant l'usage du caparaçon pour protéger les flancs des chevaux des picadors et éviter leur éviscération, fréquente jusqu'alors, tandis que se développaient les techniques chorégraphiques de la cape et de la muleta. Parallèlement, l'acte de mise à mort, qui était au centre de la dramaturgie des corridas du XIXe siècle, encore marquée par les origines bouchères du métier de torero, passait au second plan au profit de l'exécution stylisée des passes. Grâce aux progrès de la pratique de l'élevage spécialisé du taureau de race *brava*, orientée vers la sélection de spécimens dont le comportement agressif est assez prévisible et régulier pour en permettre la réalisation, le processus d'esthétisation n'a cessé de se confirmer tout au long du XXe siècle et début du XXIe. Il a donné à la *faena* de muleta, qui requiert l'impassibilité, la lenteur gestuelle et la grâce de l'exécutant « artiste » face à la fougue du taureau, le statut de morceau privilégié. Dans le même sens, la pique devenait le plus souvent une formalité vue comme un mal nécessaire, car techniquement, un matador ne peut exécuter de *faena* « artistique » ni planter son épée en passant le corps,

comme il se doit, par-dessus la tête du taureau, si celui-ci a conservé son port altier naturel. Et cette estocade - contrairement à la faena de muleta, marquée par la lenteur des passes et l'indolence affichée par leur exécutant - doit être idéalement placée de manière fulgurante, en provoquant, avant la mort de l'animal, le moins possible d'effusion de sang.

Il y a plus : depuis le règlement de 1991 (édicte par une loi nationale en Espagne), lorsque le spectacle donné par le matador dans sa faena de muleta, avec la participation d'un taureau considéré comme parfaitement « brave » (combatif) et « noble » (chargeant droitement les leurres en tissus que l'homme lui présente), suscite l'enthousiasme collectif du public et de la présidence de course, la grâce de l'animal est demandée. Lorsqu'elle est accordée, ce dernier retourne vivant au toril sous les ovations tandis que le matador obtient un triomphe maximal ; selon une expression fréquemment utilisée dans la presse spécialisée, l'homme a « immortalisé » l'animal, dont le nom passe alors dans les annales. Même si une telle occurrence est statistiquement rare, elle n'en marque pas moins un idéal à atteindre dans les canons du spectacle tauromachique contemporain ; plus profondément, elle indique bien quelle est la signification de la tauromachie : une représentation des cycles de la conquête par l'homme, de la domestication, de la mort et de la reproduction du bétail. Car le taureau gracieux, après avoir été soigné des blessures qu'il a reçues dans l'arène où il a été piqué et harponné par les banderilles, est en principe réaffecté aux tâches reproductives sur le troupeau. Ce sort marque le caractère extraordinaire du *toro bravo* « immortalisé » dans l'arène, car en principe les reproducteurs mâles, qui ne sont jamais présentés en spectacle, sont sélectionnés en aparté, à partir d'une petite corrida (épreuve dite *tienta de machos*) organisée confidentiellement dans l'arène privée de la *ganadería*, dont les « lauréats » gagnent le privilège de disposer d'un « harem » de vaches (selon l'expression d'un éleveur), également

sélectionnées au combat, au milieu d'enclos extensifs de pâtures « sauvages ». Les meilleurs taureaux reproducteurs meurent de leur belle mort sur les lieux de l'élevage où ils sont nés et font l'objet d'un fort rapport d'identification anthropomorphique et familial de la part de leur propriétaire (Saumade 1994 & 1995a).

Une parodie taumachique dramatique au cœur du rodéo

Comme la tauromachie en Europe du sud-ouest, le rodéo se prête à une variabilité formelle qui se décline entre différents pays latino-américains (le Chili, le Brésil, la Colombie, le Venezuela, Cuba, le Mexique notamment) et anglo-américains (États-Unis, Canada). Dans certains de ces pays, la corrida est toujours pratiquée, comme au Mexique ou au Pérou, dans d'autres, elle a été interdite à l'indépendance, comme en Argentine ou au Chili, et dans d'autres encore, comme dans certains États des États-Unis (Californie, Nevada, Texas) – et cela ne manque pas d'étonner – elle est pratiquée expurgée des piques et de la mise à mort, qui y sont interdites, tandis que la pose des banderilles se fait sans effusion de sang (*bloodless*), grâce à un système de tapis collé sur le dos du taureau qui reçoit des banderilles dont la pointe est enrobée de velcro.

La forme la plus connue de rodéo, celle des États-Unis, dont l'origine est liée au passé colonial hispanique de tout le sud-ouest de ce pays, se décline elle-même en de multiples sous-genres, mais d'une façon générale, on dira qu'il s'agit d'une mise en spectacle et en compétition sportive d'exercices typiques de l'élevage western (monte de chevaux « sauvages » – *bareback riding*, *saddle bronc riding* –, piégeage de veaux au lasso ou à mains nues, etc.) et de jeux de cowboys. Jusqu'aux années 1950, les exercices équestres, notamment le *team roping* et le *saddle bronc*, étaient considérés comme les moments les plus forts du spectacle. Par la suite, c'est la monte de taureau (*bull riding*) qui a acquis le statut d'épreuve reine, jusqu'à constituer de nos jours un spectacle et un championnat spécifiques (le Professional Bull

Riding, PBR), diffusés en mondovision. Comme dans l'univers de la corrida, un élevage spécialisé s'est développé, à la différence qu'ici, au lieu de bétail de pure race *brava*, la sélection s'est opérée par des croisements, d'une génération sur l'autre, entre spécimens de races d'embouche.

Sur le plan formel, le *bull riding* (ou *jineteo de toros* en Amérique latine) est marqué par les processus d'inversion. Il confond les rapports entre l'homme (le cowboy⁵ *bull rider*), le cheval et le taureau qui structurent la corrida et, au-delà, toute la civilisation hispanique : monter un taureau indocile (*bucking bull*), non pas pour le dresser ni pour aucune autre raison utilitaire, simplement pour jouer avec son agressivité létale, est une façon radicale de prendre le bœuf pour le cheval mais sans chercher pour autant à représenter, comme dans la corrida, l'intelligence rationnelle de l'homme soumettant l'animal. Un *bull rider* champion nous dit qu'une bonne monte, c'est « comme une danse », il faut savoir épouser les mouvements du taureau selon qu'il bondit vers le haut, baisse soudain la tête et la redresse, tourne sur lui-même comme une toupie, chasse d'un côté et de l'autre par les flancs, etc. Mais cette interprétation idéaliste, qui rappelle d'une certaine façon l'esthétique chorégraphique de la corrida, ne réduit en rien, bien au contraire, l'agressivité du *bucking bull*. Si celle-ci, au cours des

⁵ Dans le rodéo professionnel, les cowboys sont en général des sportifs de haut niveau qui ne travaillent pas, ou plus, dans un ranch pour gagner leur vie. Certains – notamment les *bull riders*, qui n'utilisent pas de cheval dans le cadre de leur métier – sont même nés en ville et se sont initiés au rodéo au collège, où ce sport est proposé aux élèves au même titre que le football ou le baseball.

⁶ Expression consacrée, du verbe *to buck*, bondir sauvagement tel un cerf (*buck*) dans la nature. Dans le jargon du Deep South esclavagiste, *buck* signifiait aussi bien un esclave mâle sélectionné pour la reproduction par les négociants qui avaient instauré une véritable activité d'élevage humain (Du Bois 1935 : 44) qu'un esclave marron, qui avait échappé à la surveillance de ses maîtres et dont on supputait systématiquement les mœurs de violeur. Pour une analyse de la polysémie de cet important élément du langage spécialisé, ainsi que des relations anthropologiques unissant le bœuf, le cheval et le cerf, entre le Mexique et le Sud-Ouest des Etats-Unis, voir Saumade 2008 et Saumade & Maudet 2014.

huit secondes, tendait à décroître, ce serait plutôt le signe d'une indésirable faiblesse, voire de la fin d'une carrière pour l'animal, surtout s'il se met à courir, comme un cheval dressé - ou à baisser la tête, à l'instar du *toro bravo* hispanique piqué se soumettant aux desseins esthétiques du matador -, au lieu de bondir, comme un taureau « sauvage ».

Eu égard à la relation de domestication, le message du *bull riding* inverse donc celui de la corrida, et avec d'autant plus d'éclat que le *bull rider*, secoué comme un pantin désarticulé durant les huit secondes que dure la monte (s'il parvient à tenir le coup), finit toujours par être éjecté brutalement. Une fois au sol, lorsqu'il se relève pour s'échapper, il est commun que le taureau le charge dangereusement. C'est alors qu'interviennent deux personnages clés, les *bullfighters* (« toreros ») aux atours de clowns et chapeau de cowboy, qui s'interposent pour détourner l'attention de l'animal par un jeu de feintes et d'esquives, et éviter autant que possible que le *bull rider* ne soit pris. Tous les *bull riders* le disent : leur survie dans l'arène dépend du savoir-faire et du courage des *bullfighters*, qu'ils considèrent avec un respect maximal.

L'habillage clownesque de ces pseudo-toreros, doublement subversif - à l'égard de la corrida aussi bien que de l'emblématique cowboy -, rappelle la grande tradition étasunienne du cirque, le célèbre *Wild West* de Buffalo Bill dont le rodéo est, au même titre qu'il l'est de la tauromachie, un avatar (Saumade 2011, Saumade & Maudet, 2014). Le clown de rodéo est apparu sur ce terreau, faisant office, jusque dans les années 1980, à la fois de *bullfighter* et d'amuseur public. Ce n'est que tardivement, avec l'évolution du rodéo vers la suprématie du *bull riding* et l'utilisation de taureaux rendus toujours plus puissants et dangereux par la sélection des élevages, que les deux rôles se sont séparés et spécialisés, les *bullfighters* ayant préservé, malgré le sérieux dramatique de leur fonction de sauveteurs, une partie

de leur ancestralité clownesque dans leur accoutrement. La corporation des *bullfighters*, cependant, a accompli de tels progrès dans les techniques tauromachiques de *cowboy protectors* (ainsi qu'on les appelle parfois) que certains parmi eux participent à des compétitions ad hoc à l'occasion des très populaires spectacles de *freestyle bullfighting* (« corrida de style libre »), affrontant à ces occasions des taureaux de race *brava*. La référence à la corrida, même si c'est sur un ton dérisoire, est donc incontournable : elle provient des racines hispaniques des traditions de l'élevage western, dont le rodéo est la représentation.

Gradation de la violence, des catégories animales et des valeurs économiques correspondantes

On le voit, à travers la mise en perspective de ces jeux taurins très différents et pourtant unis par un commun héritage hispanique, le système de la tauromachie sous-tend une dramaturgie autour des grands thèmes qui donnent sens à la vie collective depuis que la Révolution néolithique a mis la domestication au fondement des sociétés de l'Ancien Monde, lesquelles en ont transporté le principe en conquérant le Nouveau. La violence qu'on y observe participe d'une structure relativiste que révèlent les rapports de corrélations et d'oppositions entre les différents types de spectacles, les uns avec mise à mort, les autres sans, les uns valorisant la soumission du taureau à l'art des hommes, les autres la mise en danger des hommes par le taureau, etc. Cette relativité de l'expression de la violence, cependant, est aussi inhérente à chaque forme tauromachique, indépendamment des autres ; on la retrouve aussi bien dans la diachronie de l'évocation historique que dans la synchronie de la description ethnographique. Ainsi en va-t-il de l'évolution de la corrida d'un folklore de vachers et de tueurs des abattoirs vers une forme chorégraphique, privilégiée par rapport aux actions blessantes de la pique et de la mise à mort, dont l'aboutissement idéal se trouve désormais dans

la grâce du taureau et sa promotion aux tâches reproductives de l'élevage. Quant au rodéo, dans un pays qui interdit la corrida avec mise à mort, où les groupes de militants de la cause animale sont les plus puissants qui soient, son évolution vers la primauté du *bull riding* le ramène toujours plus clairement vers le principe taumachique en exaltant la violence de taureaux aussi rigoureusement sélectionnés – même si c'est par des croisements successifs – que le sont leurs homologues de l'élevage hispanique pour la corrida. Outre le *bull riding*, le spectacle de rodéo dans son ensemble révèle toute la relativité du rapport que les sociétés nord-américaines entretiennent avec la violence faite sur les animaux. Un nouveau commentaire s'impose ici.

Bien qu'étant considéré aux États-Unis comme un sport national et patriotique, le rodéo, à l'instar de la corrida, suscite la polémique. Des États comme le Nebraska en ont d'ailleurs interdit certains exercices considérés comme trop violents, tel le *calf roping*, où un cowboy monté poursuit un veau lancé au galop, le saisit au lasso par le cou, fait stopper le cheval, enrôle l'extrémité de la corde au pommeau de sa selle pour provoquer une traction qui fait culbuter le petit animal pendant que l'homme, descendu de sa monture, se précipite pour tenir sa proie au sol et attacher ses quatre pattes le plus rapidement possible. Aussi violent qu'il puisse paraître pour l'animal, ce numéro fait cependant partie du rodéo intégral de la Professional Rodeo Cowboy Association (PRCA) ; il est normalement pratiqué dans des États tels que la Californie ou le Texas, et d'autres encore. Or, dans ces mêmes États, qui comptent une nombreuse population d'origine mexicaine, la forme mexicaine de rodéo (*charreada*) qu'on y observe indépendamment du rodéo américain est expurgée de l'action qui, de l'autre côté de la frontière, est considérée comme la plus valorisante, le *derribo de yegua* (*horse tripping*). Ici, dans l'exercice des *manganas*, le *charro* (vaquero, ou cowboy mexicain) s'efforce de saisir au lasso une pouliche lancée au galop en la piégeant par les pattes avant

puis en la faisant culbuter, après avoir enroulé l'extrémité de la corde autour du pommeau de la selle (s'il est à cheval, *mangana de a caballo*) ou bien autour de sa taille (s'il est à pied, *mangana de a pie*) afin de provoquer la traction et la chute de sa victime, marquant ainsi sa domination sur l'animal.

Aux États-Unis, dans le rodéo, il n'existe aucune épreuve qui consiste à piéger ou maltraiter d'une quelconque façon un cheval jeune, comme si cela était impensable, comme si cette catégorie d'animal était intouchable ; et dans les *charreadas* qui s'y déroulent, les *manganas* ne sont autorisées que dans la mesure où, une fois les pattes avant piégées, le *charro*, au lieu de provoquer la traction, lâche la corde pour laisser la pouliche finir de galoper librement. On pourrait pourtant penser que la *mangana* complète, avec le *derribo de yegua*, où la pouliche est saisie par les pattes avant pour être culbutée, est une action moins violente pour l'animal que le *calf roping* du rodéo, où le veau, âgé d'à peine un an, est culbuté après avoir été piégé par le cou et étranglé par le lasso. Les veaux qui sont utilisés dans ce jeu, loin d'être des futures vedettes *bucking bull* dûment sélectionnées, sont des animaux d'embouche ordinaire castrés qui finiront par rejoindre le circuit de l'engraissement et de l'abattage. En somme, au pays du hamburger et du T. Bone steak, il semblerait que la violence exercée sur un jeune bœuf (consommable) soit moins choquante que celle exercée sur un jeune cheval, dont la viande fait l'objet d'un tabou alimentaire absolu. On retrouve d'ailleurs ce même rapport de dévalorisation relative du bouvillon ordinaire dans l'épreuve du *steer wrestling*, ou *bull dogging*, où un cowboy se jette de son cheval au galop pour saisir par les cornes le jeune bœuf qu'il poursuivait et le mettre au sol en opérant une torsion sur son cou. Inutile de dire qu'une telle technique appliquée à un poulain susciterait la réprobation générale des amateurs de rodéo.

Par opposition aux veaux du *calf roping* et aux bouvillons du *steer wrestling*, les taureaux (entiers) de monte, outre le travail de sélection dont ils sont les produits, sont nourris, non pour engraisser mais à base d'un régime alimentaire protéiné, et médicalement traités avec des vitamines et anabolisants visant à maximiser leur énergie agressive. À l'issue de leur carrière dans les arènes (lorsqu'ils ne bondissent plus sous le *bull rider*), ils sont en général abattus et leur corps finit à l'équarrissage. Seuls les plus grands champions, du fait de leur qualité exceptionnelle, sont des reproducteurs privilégiés ; leur âge avançant, ils sont retirés des arènes et conservés en vie sur les pâturages jusqu'à ce qu'ils ne puissent plus s'alimenter et sont alors euthanasiés. Certains sont inhumés, un sort anthropomorphique dont on retrouve l'équivalent en pays camarguais avec les taureaux vedettes de la course régionale, habituellement enterrés sous une pierre tombale, voire une stèle commémorative, par leur éleveur (Saumade 1994 & 1995a).

Ainsi le *bucking bull* champion, ayant définitivement échappé à la filière bouchère, gagne-t-il un statut d'intouchable, méta-humain, à l'instar du taureau gracié de la corrida ou du reproducteur éprouvé, « immortalisés » par le rite et les projections anthropomorphiques de leurs gardiens. Notons que la descendance génétique du *bucking bull* intouchable peut se prolonger assez longtemps après sa mort si, comme c'est assez courant de nos jours, l'éleveur a prélevé du vivant de l'animal des échantillons de sperme pour les congeler, les conserver sous forme de paillettes dans une banque personnelle et les proposer jusqu'à post-mortem sur le marché spécialisé en ligne, afin de pratiquer l'insémination artificielle, à des prix pouvant atteindre plusieurs milliers de dollars la paillette, selon le niveau de célébrité du taureau.

La technique est, en quelque sorte, au service des efforts humains pour immortaliser le grand animal de rodéo et le capital

qu'il représente. Pour donner une idée au lecteur, si un beau taureau Angus d'embouche sur pieds se négocie, selon les cours, autour de 2000 USD, un grand *bucking bull* de rodéo, ayant gagné à plusieurs reprises le titre de meilleur taureau de l'année au cours des finales des grands championnats qui se déroulent à Las Vegas, peut valoir plusieurs centaines de milliers, voire un million d'USD ! Par comparaison, un *toro bravo* de corrida issu d'un élevage réputé peut se vendre entre 12 000 et 15 000 USD ; la plus-value par rapport à l'animal d'embouche est moindre que celle qui concerne le *bucking bull* champion, mais le *toro bravo* ne combattant qu'une fois dans l'arène, la qualité de son comportement agressif est sujet à caution et ne peut être avérée qu'une fois la corrida accomplie, à moins qu'il ne devienne reproducteur, sa valeur foncière (et son degré d'humanisation) augmentant alors de manière exponentielle.

Dans le rodéo, l'exaltation de la sauvagerie brute de l'animal d'élevage se dédouble avec les épreuves de monte de chevaux *broncos* (*bareback riding* et *saddle bronc*). Mais par opposition au *bucking bull* et au capital génétique affiché dans l'arène par ses ostensibles attributs sexuels, les *bucking horses* sont en réalité soit des mâles castrés, soit des femelles momentanément (ou définitivement) écartées du circuit de la reproduction. Il est très rare qu'un *bucking horse* mâle entier soit présenté en rodéo ; un tel individu, s'il a déjà prouvé ses qualités d'agressivité, est utilisé comme étalon, dont le prix se situera aux alentours de celui d'un bon quarter horse dressé pour l'exercice du *team roping* (entre 15 000 et 20 000 USD). Sur le plan économique, on est donc loin des potentialités d'exploitation de la « sauvagerie » du taureau mâle, dont la capacité reproductive est démultipliée par la technique du prélèvement de sperme et de l'insémination artificielle. Et de fait, si les exercices équestres étaient autrefois les plus populaires dans les rodéos, aujourd'hui c'est le *bull riding* qui suscite le plus d'enthousiasme collectif et qui génère

les revenus les plus importants, aussi bien pour les éleveurs que pour les *bull riders*.

Conclusion : la violence tauromachique comme valeur, ou la capitalisation des paradoxes

Toutes ces singularités techniques, prescriptions, proscriptions, systèmes de valeur et d'exploitation, donnent une clé anthropologique pour comprendre, au-delà de la corrida et au-delà des polémiques, la nature profonde des jeux tauromachiques et des rôles qu'ils assignent aux deux conquêtes majeures du Néolithique, le bœuf et le cheval. La gradation de la violence, modulée en fonction des règlements et des mœurs propres aux différentes sociétés qui pratiquent ces jeux, révèle les catégories hiérarchiques inhérentes à l'art de l'élevage et à ses interprétations culturelles, dont le spectacle de l'arène offre une représentation codifiée. En l'occurrence, si dans la corrida le but du jeu revient pour l'homme, aidé par le cheval, à maîtriser artistiquement la violence du taureau pour la rendre compatible avec un idéal domesticatoire qui sublime l'abattage trivial, idéal dont l'animal gracié est l'incarnation, dans le *bull riding*, c'est le caractère farouche de l'animal lui-même qui fait l'objet de l'admiration collective et de la plus-value qui en résulte.

Parallèlement à cette survalorisation du taureau adulte capable de maltraiter avec la plus grande violence les hommes qui le montent, on a observé que la sensibilité du public étasunien était réfractaire au fait que, dans la *charreada* mexicaine, des pouliches soient prises au lasso par les pattes et culbutées, alors qu'une bonne partie de ce même public ne voit aucun inconvénient à ce que, dans le rodéo, des veaux subissent le même piège en étant saisis par le cou. Entre les deux types d'épreuves qui structurent le spectacle de rodéo (piégeage au lasso et monte du bétail non dressé), se met donc en place un modèle hiérarchique des catégories de grands animaux domestiques où, dans le cadre d'un état sauvage reconstitué

artificiellement par l'élevage et l'arène, le cheval jeune (intouchable) est au-dessus du bœuf jeune (mangeable infertile), tandis que le cheval adulte (infertile immangeable) est au-dessus du taureau adulte (mâle hyper-reproducteur, susceptible d'être immortalisé). Il en découle un paradoxe économique-symbolique : si dans les sensibilités contemporaines communes le cheval (retiré de la violence militaire, quasi humain associé à la féminité) est survalorisé par rapport au bœuf d'embouche, à l'inverse, dans le champ économique du rodéo, le *bucking bull* (bœuf champion de la violence, quasi humain hyper-virilisé) est survalorisé par rapport au cheval.

Cette hiérarchie, déterminée par l'animal le plus insoumis et le plus dangereux dans le jeu, mais aussi le plus productif sexuellement et économiquement (et le moins « *politically correct* » sur le plan des théories du genre en vogue aujourd'hui, car il affirme violemment les catégories de l'histoire naturelle et de la domination masculine), ramène paradoxalement l'activité d'élevage à la représentation d'un état pré-néolithique qui est la condition même du spectacle et des opportunités d'enrichissement qu'il génère. Autre paradoxe, et non des moindres, le surpuissant *bucking bull*, en haut de l'échelle de valeurs du rodéo, renvoie au spectateur l'image hypertrophiée d'une violence tauromachique d'origine hispanique, pourtant bannie par l'idéologie étasunienne *mainstream*, ainsi que le rappelle systématiquement l'intervention des clowns *bullfighters* pour sauver le cowboy *bull rider*, ce héros national qui finit inévitablement sa prestation projeté au sol et menacé de mort. C'est ainsi qu'une entreprise de nature capitaliste, au cœur même de la nation qui est à la pointe de ce système économique depuis plus d'un siècle, peut trouver des motivations et des débouchés dans l'exploitation des forces de l'altérité et du sauvage par opposition desquelles cette même nation avait pourtant défini la Civilisation.

Références

Benveniste Emile. 1966. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, T. 1, Economie, parenté, société. Paris: Editions de Minuit.

Douglas Mary. 1967. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Du Bois William Edward Burghardt. 1935. *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. New York : Harcourt, Brace and Co.

Elias Norbert. 1973. *La Civilisation des mœurs*. Paris : Calmann-Lévy.

Porcher Jocelyne. 2007. « Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme ‘alphabète’ ». *Revue du MAUSS* 1-29 : 575-585.

Saumade Frédéric. 1994. *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Saumade Frédéric. 1995a. « L'élevage du taureau de combat : du héros au mythe. Essai d'anthropologie comparée ». *L'Homme* 136 : 35-51.

Saumade Frédéric. 1995b. « Chasseur, torero, boucher : le triangle sémantique du sang animal » (à propos de Bertrand Hell, *Le sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe*. Paris : Flammarion 1994). *L'Homme* 136 : 113-121.

Saumade Frédéric. 1998. *Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*. Paris : Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques.

Saumade Frédéric. 2008. *Maçatl. Les transformations des jeux taurins au Mexique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.

Saumade Frédéric. 2011. « American Rodeo on the Borderline between Sport and Bullfighting, or Diffusion as a System of Transformations ». *Ethnologie française* 4, 41-Cairn international. En ligne : <http://cairn->

*Une économie politique de la violence, du sauvage et des catégories animales :
la tauromachie, de la corrida espagnole au rodéo américain*

int.info.gate3.inist.fr/article-E_ETHN_114_0655--american-rodeo-on-the-borderline.htm

Saumade Frédéric, Jean-Baptiste Maudet. 2014. *Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible*. Paris: Berg International.

Singer Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York: HarperCollins.

Tourre-Malen Catherine. 2006. *Femmes à cheval. La féminisation des sports et des loisirs équestres : une avancée ?* Paris: Belin.

Veblen, Thorstein. 1899. *Theory of the Leisure Class*. New York: The Macmillan Company.

Regards croisés sur la violence

BRICOLAGE DE L'OBSCÈNE :
LE DISCOURS DE HAINE AU TEMPS DE TRUMP

Luke Fleming et Thomas Lecomte

Remerciement : Merci aux organisateurs du CADA de m'avoir invité à présenter ce texte. J'ai écrit la version anglaise de ce texte et Thomas Lecomte a procédé à sa traduction et à l'adaptation de son argumentaire, tel que présenté actuellement dans cette version écrite. Merci aux autres étudiants du séminaire sur le thème de la performativité (Université de Montréal, hiver 2018) pour leurs commentaires, ainsi qu'à Benjamin Mathiot pour sa référence aux travaux d'Abdelmalek Sayad.

La nuit de l'élection de Donald J. Trump à la présidence américaine, Vance Jones, commentateur pour CNN a déclaré que le vote représentait une sorte de « *whitelash* » face à la présidence de Barack Obama. Ce point, aussi soulevé par Charles Blow, nous amène à considérer le système de caste raciale qui a régné aux États-Unis de la guerre civile au mouvement pour les droits civils. En tout temps, le statut social le plus bas du blanc - le « *White trash* » - a toujours été plus haut que celui de l'Afro-Américain, même lorsque ce dernier avait un statut élevé (entrepreneur, ministre protestant, etc.). *A priori*, le remplacement d'Obama par Trump irait donc dans le sens du rétablissement symbolique de cet ordre. Le discours d'Obama, malgré son charisme, était parfois académique, si ce n'est bienpensant. Après tout il enseignait en droit à l'Université de Chicago. Or, comme la linguiste Jennifer Sclafani le note (2018), Trump se distingue des autres présidents par le fait qu'il s'exprime comme beaucoup de ses électeurs dans leur quotidien, que ce soit en faisant des fautes grammaticales ou des

élisions. Cette « décadence » et l'usage d'un registre vulgaire (dans tous les sens du terme) ré-inscrit le pouvoir de la race (blanche) et nie l'importance de tout ce qui s'écarte de ses propres « privilèges » de race, de genre, de sexualité.

S'il est bien malheureux de devoir parler de Trump, il est donc important d'essayer de répondre à la question suivante : pourquoi Trump s'inscrit-il si bien dans la politique contemporaine ? À travers une réflexion sur le rôle de la parole offensive, non seulement dans sa campagne électorale, mais aussi dans sa manière de gouverner, nous essayerons de comprendre pourquoi et comment le 45^{ème} président des États-Unis est finalement le reflet d'une politique américaine contemporaine. En revanche, si les tendances discursives de ce dirigeant politique hors norme reflètent sa personnalité, nous laisserons de côté, dans une boîte noire, ce qui a trait à son habitus personnel pour nous concentrer pleinement sur la question de l'efficacité de ses performances dans le contexte de sa campagne électorale et plus largement dans celui de la politique contemporaine.

La marque du candidat

Nombreux sont les anthropologues linguistiques qui, ces dernières années, se sont consacrés à l'analyse des campagnes électorales, et plus particulièrement à la façon dont un message politique est mis en scène [*stage managed*] (Agha 1997, Silverstein 2003, Lempert 2009, Lempert & Silverstein 2012). Ici, le message est à considérer comme un exemple particulièrement saillant de ce qu'on appelle dans la terminologie sémiotique de C. S. Peirce un « indice iconique » [*iconic-indexical*], ou « emblème » [*emblem*] (Silverstein 2003). Un emblème illustre, manifeste, instancie ce qu'il représente. À ce titre, on peut dire que les rituels sont les indices iconiques les mieux étudiés par les anthropologues (cf. Tambiah [1973] 2017). Dans le cas de ce que les Américains appellent le « message » du discours politique (comme dans les expressions idiomatiques «

stay on [rester sur] *message* » ou « *go off* [aller hors] *message* »), l'idée est que la manière de dire quelque chose doit être une icône et une instance (donc un indice) de ce qui est dit, cela afin que le locuteur soit cohérent avec son programme. D'ailleurs, ce sont les moments d'interaction au cours desquels cette cohérence disparaît et effrite l'image que veut renvoyer le candidat de lui-même – moment que l'on pourrait aussi qualifier de « gaffe » ou « bloopers » en anglais – que l'on considère particulièrement révélateurs (Silverstein 2011).

« In the dialectic of replay and re-framing, something in the candidate's recorded performance – whether an obvious “blooper” at the time or, especially, a not-so-obvious one rendered by opposition blooper-mongers [trad: cherché par ses adversaires politiques] – is frequently turned into what we term an indexical of something deeper, an inwardly pointing sign revelatory of personality or character or identity, and thus a diagnostic bit of “truth” that has emerged to public view despite all precautions taken... » (Silverstein 2011:169)

Pour illustrer cela, remémorons-nous lorsque George Bush père était en lice pour la présidence des États-Unis en 1992. Il s'était alors montré étonné par le scanner électronique en place dans l'épicerie qu'il visitait pendant sa tournée de campagne. Cet étonnement était révélateur de son ignorance quant aux responsabilités quotidiennes de ses contemporains, les Américains « ordinaires ». Il en va de même pour le célèbre commentaire de Mitt Romney lors d'une collecte de fonds à 50 000\$ l'assiette :

There are 47 percent of the people	who will vote for	the president no matter what. All right,
There are 47 percent	who are with	him,
	who are dependent upon	government,
	who who believe that that	
[they	are victims]	
	who believe	[the government has responsibility to care
for them,]	who believe that	
[they	are entitled ...beat pause	to health care,
		to food,
		to housing,
		to you-name-it.]
		[That's an entitlement.
		The government should give
		it
to them,]		

Ce commentaire, qui fut interprété comme révélateur de sa véritable considération pour les électeurs, a mis en exergue la superficialité des performances publiques de Mitt Romney. Enfin, nous pourrions aussi évoquer le scandale de la pizza du maire new-yorkais Bill de Blasio qui, filmé en train de manger une pizza avec des couverts, adoptait un comportement que les électeurs estimaient contraire à ses convictions politiques démocrates. La pizza se mange avec les mains! Si le New York Times titrait ainsi « A Fork? De Blasio's Way of Eating Pizza Is Mocked », d'autres journaux comme le Mashable se montraient bien plus offensifs en déclarant « New York Mayor Doesn't Know How to Eat New York Pizza ».



Ces « gaffes » sont donc investies de sens. (1) D'abord, parce qu'elles surviennent à un moment où l'on peut voir au-delà de l'écran et des mises en scène qui entourent une personnalité publique - le « politicien marqué » [*the branded politician*] - pour découvrir son véritable « moi intérieur »¹. (2) Ensuite, parce

¹ Peu importe si nous conceptualisons ce « moi vraiment vrai » comme une forme d'intériorité freudienne ou chrétienne - révélée, dans tous les cas, à travers des

que ces moments révèlent du même coup un décalage entre un intérieur et un extérieur, entre le fond et la forme. Ils mettent en évidence l'inauthenticité de la personnalité du politicien. Les gaffes les plus injurieuses révéleront d'ailleurs le candidat comme quelqu'un de particulièrement hypocrite, comme un « *pander bear* » selon l'expression américaine².

Les importants travaux précurseurs de Charles Taylor sur les tensions inhérentes entre le libéralisme classique et la politique multiculturaliste retracent la genèse du concept culturel d'« authenticité » à la fin du 18^{ème} et au début du 19^{ème} siècle:

« Herder put forward the idea that each of us has an original way of being human: each person has his or her own "measure". [...] Before the late eighteenth century, no one thought that the differences between human beings had this kind of moral significance. There is a certain way of being human that is *my* way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else's life. [...] This notion gives a new importance to being true to myself [which] means being true to my own originality, which is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity... » (Taylor 1994:30-31)

Si la représentation et la reconnaissance d'une subjectivité authentique est centrale dans la politique électorale cela est aussi une condition de possibilité pour la réalisation d'une politique identitaire [*identity politics*]. Nous pouvons noter au passage que, bien que typiquement associé à la gauche libérale, ce qui est

rites de confession – les électeurs occidentaux sont prédisposés à croire en l'existence d'un sujet transhistorique qui serait latent derrière ses productions sémiotiques.

²En anglais un panda se dit « panda bear » et le terme « *pander* » signifie flatter. L'expression « *pander bear* » décrit une personne au comportement flatteur qui veut arriver à ses fins en amadouant son auditoire. Le *pander bears* s'oppose donc au sujet authentique qui révèle ses vraies pensées, qu'importe les conséquences.

appelé ici « politique identitaire » englobe en réalité l'entière de la sphère sociopolitique. En effet, la droite invoque également la logique victimaire, à l'exception du fait que la victime qu'elle désigne est la population blanche et rurale aujourd'hui marginalisée du marché de l'emploi.

Généralement, la démocratie américaine contemporaine fonctionne sur un idéal d'authenticité auquel doit se conformer le candidat politique. C'est-à-dire que ce dernier doit montrer perpétuellement la cohérence qu'il y a entre son "intérieur" et son "extérieur". Suivant la pensée de Lionel Trilling dans sa discussion fondamentale sur le concept d'authenticité, on peut noter qu'il y a plus qu'une vague ressemblance entre la méfiance rousseauiste du 18^{ème} siècle pour le théâtre, la désapprobation sociale contemporaine de l'appropriation culturelle³, ou encore le dédain que nous entretenons à l'égard des faux candidats qui flattent leurs électeurs. Dans le contexte politique, la notion d'identité organise ainsi la mise en scène du candidat et le regroupement de l'électorat suit ce même fil conducteur.

Comme nous le savons, Hilary Clinton était largement perçue comme une candidate inauthentique. Nombre des jugements à son égard étaient certainement articulés de façon complexe avec des questions liées au genre. En effet, le contraste entre elle et Bernie Sanders, dont l'apparence négligée alimentait l'idée selon laquelle un politicien est avant tout un homme du peuple, était particulièrement saillant. Certes, Hillary Clinton était presque toujours dans la représentation (c'est-à-dire *on message*), mais le problème principal était surtout que tout le monde le savait et était conscient du manque d'audace de ses performances toujours minutieusement orchestrées. D'ailleurs, même son rire, impitoyablement moqué par la comédienne du programme télévisé Saturday Night Live, Kate McKinnon, semble avoir

³ C'est-à-dire l'idée qu'un personnage et celui qui le joue doivent se rejoindre dans les aspects essentiels de l'identité.

conditionné (et propagé) l'idée selon laquelle il y avait un trop grand écart entre ce qu'elle montrait d'elle-même et son « moi intérieur ». Les critiques soulignaient ainsi que ses prestations scéniques ne laissaient pas assez de place à la spontanéité et ne reflétaient pas sa véritable personnalité.

À l'inverse, Trump a été galvanisé par les rassemblements politiques exubérants qu'il organisait et qui n'étaient rien de plus qu'un monologue narcissique rappelant à ses partisans qu'ils étaient les meilleurs. Ces rassemblements, souvent repris en direct sur les chaînes de télévision, étaient fascinants par les spectateurs, démocrates comme républicains, qui attendaient tous de voir ce qu'il ferait ensuite, quel commentaire outrageant il pourrait prononcer. L'intertextualité avec les mauvaises télé-réalités était manifeste et les principes, qui visent à titiller l'intérêt des spectateurs, en étaient sans aucun doute les mêmes. Qu'il s'agisse de Trump dans *The Apprentice* ou de Trump sur CNN, les deux occupaient du temps d'antenne à moindres frais.



Comme cela a été signalé par les médias, Trump s'est perfectionné dans l'art de manipuler le « cycle d'outrage » [*outrage cycle*] lorsqu'il travaillait dans sa propre émission télévisée, *The Apprentice*. La télé-réalité, parce qu'elle repose sur une juxtaposition intertextuelle, se démarque de la télévision scénarisée et fictionnelle. Son esthétique, qui donne ainsi l'impression au spectateur d'avoir accès à une forme d'hyper-réalisme (Baudrillard 1981), fait se confondre insidieusement l'acteur et le rôle qu'il joue. Trump est assurément très efficace lorsqu'il s'agit d'établir une connexion intertextuelle avec son rôle dans *The Apprentice*, rôle dont le but était certes de créer du

suspens autour de l'embauche de ses employés⁴, mais aussi d'offrir le spectacle de licenciements aussi brutaux que des exécutions dans l'arène du Colisée.

Pour illustrer cela, nous pourrions prendre l'exemple de Rex Tillerson qui, parti en voyage diplomatique au Kenya (et prétendument malade), fut informé de son renvoi via un tweet de Trump⁵. Le public, qui avait connaissance des événements en même temps, si ce n'est plus tôt que le principal intéressé, pouvait alors participer au spectacle. Au lieu d'écouter l'analyse politique des faits après que l'affaire soit passée, les partisans de Trump sur Twitter ont fait partie intégrante de l'humiliation publique de Tillerson ou de quiconque se trouvant sur l'échafaud ce jour-là. Il y a ici une forme différente de démocratie participative où la complicité et la cruauté de l'audimat amplifient les actes performatifs du pouvoir présidentiel. En ce sens, la *vox populi* témoigne d'une certaine forme d'adhésion à l'égard des pratiques de Trump.



La violence de ses manœuvres politiques se concrétise souvent à travers un discours de la menace, c'est-à-dire un acte de parole [*speech act*] promettant de la violence tout en participant métonymiquement à celle-ci (donc un « indice iconique » ou un « emblème » par excellence). Les Américains affectés le plus négativement par ce discours de la menace sont indubitablement les immigrants sans papiers, ramenés plus bas que terre pour ce qu'ils sont, pourchassés par les fonctionnaires de l'immigration (*I.C.E., Immigration and Customs Enforcement*), et entendant

⁴ Rappelons-nous ces épisodes dans lesquels il recrutait publiquement et pompeusement un Vice Président où interrogeait Mitt Romney pour le poste de Secrétaire d'État.

⁵ Bien sûr, cette pratique n'était pas sans précédent puisque James Comey en avait déjà fait les frais lui aussi.

constamment la rengaine de « Construire le mur ! » [*build the wall*]. Les menaces d'une violence décomplexée à venir ont d'ailleurs été proférées à maintes reprises dans les rassemblements de Trump.

L'enjeu politique de la réforme de l'immigration ne projette pas seulement une identité politique (comme la gratuité des soins de santé encode une identité démocrate ou la coupure budgétaire encode une identité républicaine). En vérité, l'énonciation de cet enjeu autour de la question des immigrants clandestins par Trump a un pouvoir performatif qui participe dans la politique de l'immigration par une violence menaçante envers les groupes affectés. Dans les faits, ce détournement sadique du sujet politique au profit d'une violence menaçante ne se limite pas à la question de l'immigration. Par exemple, durant la campagne électorale, le refrain « Enfermez-la ! » [*lock her up* !] revenait souvent en même temps que celui de « Construire le mur ! » [*build the wall* !]. Bien entendu, la connexion thématique de ces deux phrases ne se situe pas au niveau de la proposition politique, mais plutôt au niveau de l'acte de parole menaçant.

Ce jeu avec la menace n'est pas restreint au contexte de la campagne électorale, mais est ancré plus largement dans l'ensemble de la politique présidentielle de Trump. En somme, la capacité de déclencher une violence par le discours politique est aussi un moyen de participer dans la représentation [*message*]. Cette capacité est caractéristique d'un charisme autoritaire contemporain (comme lorsqu'au lendemain des discours politiques de Duterte des meurtres extra-judiciaires de personnes suspectées d'usage de drogue ont eu lieu aux Philippines). Ce rapprochement personnel avec Kim Jong Un, Rodrigo Duterte ou encore Vladimir Poutine signale un rapprochement sémiotique, si ce n'est totémique, avec la « menace » comme marque politique.

Le discours de Trump, que ce soit comme candidat ou comme président (si une quelconque distinction peut encore être maintenue entre ces deux phases rituelles du calendrier politique), implique clairement une exploitation du scandaleux, du sadique, de l'obscène. De fait, nous appellerons cela un bricolage de l'obscène, le « bricoleur » étant la figure que Lévi-Strauss a esquissée lorsqu'il conceptualisait la « pensée mythique » des « sociétés froides ».

« Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils, conçus et procurés à la mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les " moyens du bord ", c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures. » (Lévi-Strauss 1962 : 27)

Le bricolage de Trump n'est certainement pas un « bricolage intellectuel », c'est avant tout un bricolage pragmatique, où chaque nouvelle, chaque actualité médiatique, est détournée de façon obscène et perverse. Toutefois, comme chez le bricoleur de Lévi-Strauss, le discours de Trump est improvisé, non téléologique, et répond spontanément à l'inattendu. Le bricolage de l'obscène ne fonctionne pas sur le principe de la compartimentation, il s'épanouit grâce à des événements malheureux extérieurs au contexte et des intertextualités inappropriées. Ici, l'obscène n'est pas employé comme une structure métrique, mais comme son opposé. C'est atonal, c'est une « recontextualisation » discordante accomplie par la vertu d'exhibitions obscènes. Les actes profanes et l'emploi des tabous créent donc une rupture dans l'interaction - ils forcent un

recadrage goffmanien du contexte. Le bricolage de l'obscène s'appuie sur cette rupture contextuelle. Trump pervertit ainsi les boy Scouts, fait des discours pompeux [*blowiate*] durant la prière du petit déjeuner, reste debout face au mémorial des agents de la CIA et se vante de lui-même.



Si nous rapportons ce discours trumpiste à notre modèle d'analyse anthropolinguistique des politiques électorales nous pourrions penser que, en termes de sémiotique du message politique (*messaging*), Trump était le pire candidat possible. En fait, cela était probablement la croyance générale pour les primaires jusqu'à la fin de 2015 et le début de 2016, ainsi que pour les élections générales de 2016. Les soi-disant « gaffes » commises constamment par Trump semblent surtout avoir servi à le distinguer du reste au sein du champ politique. En effet, ici « la distinction » bourdieusienne ne s'est pas accomplie par un transfert analogique du problème au personnage - comme lorsque le candidat le plus permissif sur les armes à feu est vu comme le plus dur de tous, ou que celui qui s'oppose au droit à l'avortement est considéré comme le seul véritable candidat conservateur. Non, lesdits « vrais problèmes » [*real issues*] ne servaient plus de tremplin pour projeter une image du candidat, comme cela avait pu être le cas auparavant. Certes, Trump s'était emparé des questions liées à l'immigration pour en faire son credo, mais même là le refrain « Construis le mur ! » permettait surtout à la foule de participer à un acte de parole sadique pour menacer des immigrés sans papiers. Comme les surnoms insultants qu'il donnait à ses concurrents - « Jeb sans énergie » (*Low energy Jeb*), « Petit Marco » (*Little Marco*) - l'acte de parole offensif, ici et maintenant, finissait toujours par saborder la perspective d'un plan d'action future.

Si l'on regarde les discours de Trump à travers le spectre de ce que l'on considère ou non comme une gaffe [*blooper*], nous voyons donc qu'il y a une différence très nette entre les gaffes attribuées à Trump et celle attribuée à Romney ou à Obama. Dans le cas de Trump, le discours intérieur prononcé en privé (*I grab'em by the pussy*) est conforme, cohérent, et s'amalgame intertextuellement avec le discours extérieur prononcé publiquement (*Mexicans are rapists, She was bleeding from everywhere*). La cohérence est atteinte par la continuité de l'obscène, par la continuité d'un discours chargé de tabous.

Si tout cela est avéré, il faut donc se demander pourquoi cela a charmé les électeurs et pourquoi l'obscène a-t-il été articulé avec des opinions politiques républicaines (ou de centre droit) à cet instant de la politique contemporaine.

Langage stigmatisant

D'abord, pour comprendre cela, nous devons penser à la fonction de l'obscène au sein d'un champ politico-discursif où les acteurs sont de plus en plus engagés dans ce que nous pourrions appeler la « gérance du stigmaté ». Plus clairement, cette gérance implique des projets dédiés au détournement ou au retournement du stigmaté (Goffman 1974, Sayad 1991), en particulier pour déstigmatiser des populations vulnérables (ou des catégories identitaires) tout en stigmatisant les formes linguistiques qui étiquettent ou reconnaissent de façon péjorative ces populations.

Dans cette optique, comme un certain nombre de critiques libéraux l'ont observé (voir, par exemple, l'essai "*Not a very P.C. thing to say*" de Jonathan Chait [2015]) nous traversons un moment qui rappelle le début des années 1990. Effectivement, l'instanciation discursive de cette gérance du stigmaté - tout du moins pour le champ du discours politique - est souvent appelée « *political correctness* » [politiquement correct] par les

participants culturels, c'est-à-dire les Américains. Bien que l'expression en elle-même soit souvent utilisée par ceux qui, précisément, le rejettent - et dans ce sens elle peut être une expression assez péjorative - nous l'emploierons tout de même dans la mesure où elle saisit une catégorisation culturelle se trouvant derrière cette sorte de travail pragmatique accompli sur le langage, plus particulièrement le langage de l'identité.

Dans les métadiscours qui cherchent à diffuser et instaurer des nomenclatures politiquement correctes, une grande importance est accordée à la manière dont les néologismes proposés décrivent de façon plus transparente les catégories d'identité ciblées, sans pour autant faire référence aux attentes normatives des personnes directement concernées. Quelle que soit la richesse sémantique pour bien décrire le référent, la terminologie politiquement correcte ouvre une alternance purement pragmatique et socio-indexicale. En effet, sur le plan linguistique, le « politiquement correct » s'insère facilement dans le modèle de l'« euphémisme » et du « dysphémisme » de Allan et Burrige (1991). En mobilisant des termes de substitution, une opposition structurelle est construite entre un terme tabou et son substitut moins risqué, comme lorsque le terme « matière fécale » remplace celui de « merde ». La terminologie du politiquement correct ne cherche pas seulement à re-présenter une personne qui serait « naine » comme une personne « de petite taille », il cherche aussi à stigmatiser le terme en lui-même de « nain ». Compte tenu de sa valence socio-indexicale, l'utilisation du mot « nain » s'ancre essentiellement dans un champ du discours de haine.

Ainsi, le discours politiquement correct est ici d'un intérêt particulier car il implique une inévitable double-opération sur l'obsène, le monstrueux, le stigmatisé :

1. Il cherche à de-stigmatiser telle ou telle catégorie identitaire. Par exemple, le terme « prostituée » devrait

être remplacé par celui de « travailleuse du sexe » comme moyen de de-stigmatiser la catégorie identitaire.

2. Mais cela ne peut fonctionner que si l'on stigmatise l'utilisation du langage qui est soi-disant à la base du premier effet de stigmaté. Les mots « nain » ou « prostituée » deviennent ainsi des tabous.

En somme, le stigmaté n'est jamais véritablement évacué, il est constamment transféré d'un groupe identitaire vers une expression linguistique. Si l'on a besoin de déterminer une responsabilité par ce stigmaté sémiotique « flottant » on ne l'identifie pas au référent. Ce stigmaté, dégagé de son référent, est réassigné au sujet qui parle, en l'occurrence un sujet réactionnaire et typiquement de droite. Appliqué ailleurs dans le domaine des politiques identitaires, ce postulat d'économie sémiotique – à savoir : le stigmaté ne peut jamais être effacé, il peut seulement se propager au sein du champ social – semble intuitif. Par exemple, dans la mesure où les Afro-américains ne font plus l'objet d'abjections, ceux qui utilisent un langage raciste seront eux-mêmes stigmatisés. De même, dans la mesure où les femmes sont considérées comme égales aux hommes, les discours misogynes seront aussi stigmatisés.



Évidemment, la gérance du stigmaté à travers un travail sur le langage est toujours un projet incomplet. Effectivement, le racisme ne disparaît pas au fur et à mesure que le langage raciste rentre dans la clandestinité. Dans son livre, *Racial Paranoia : The Unintended Consequences of political Correctness*, John Jackson nous gratifie d'une importante réflexion sur les problèmes qui émergent du transfert de stigmaté d'un groupe social vers les noms par lesquels ils ont été désignés (Jackson 2010). Pour Jackson, les conséquences inattendues du politiquement correct ne portent pas tellement sur le rapport

entre les signes et leurs référents, que sur celui entre les signes et les locuteurs qui les emploient. Il y a de multiples lectures indexicales du discours politiquement correct, et ce sont les ambiguïtés entre ces lectures qui ouvrent l'espace du doute : les orateurs s'abstiennent-ils de s'engager dans des discours racistes parce qu'ils croient vraiment en l'égalité raciale ou parce qu'ils ne veulent surtout pas avoir l'air de racistes ? C'est précisément parce qu'on peut s'interroger sur les stratégies couvertes des locuteurs – les raisons d'un deuxième ordre pour l'emploi – que le politiquement correct nourrit finalement une paranoïa socio-sémiotique. C'est un champ discursif à l'intérieur duquel les racistes blancs sont des loups pouvant se déguiser en moutons.



La législation sur le discours de haine est, bien sûr, l'apothéose de cette « gestion du stigmate » puisque les locuteurs subissent littéralement une sanction juridique lorsqu'ils s'aventurent à prononcer une sorte de discours bien particulière. Le télescopage du discours haineux en une forme de stigmatisation sociale du sujet parlant est abordé dans l'ouvrage de Judith Butler, *Excitable Speech : A politics of the performative* (1997). Pour Butler l'état produit le « discours de haine » à travers les interprétations et les procédures de ces appareils législatifs et juridiques. Il produit le discours de haine dans le sens où il imprègne certains actes de parole d'une performativité que l'on ne peut pas décontextualiser, une performativité que Judith Butler appelle *sovereign performatives* (performatifs souverains). Si nous sommes instinctivement prédisposés à favoriser ce genre d'intervention étatique contre les discours racistes, sexistes, ou homophobes, nous pouvons tout de même faire trois remarques.

1. D'abord, la législation à l'encontre du discours de haine présuppose que l'état est un acteur neutre dont l'histoire, liée à la production de groupes sociaux exclus

et assujettis, est effacée (ceci est une dynamique que les travaux théoriques d'Elizabeth Povinelli, sur la reconnaissance juridique des droits autochtones dans la loi post-coloniale, remettent également en question [Povinelli 2002]).

2. Ensuite, cela octroie à l'état un monopole de légitimité lorsqu'il s'agit de déployer à son tour le discours de haine (bien sûr avec l'intention d'en faire la condamnation). On peut par exemple penser ici au cas de la pornographie infantile, l'une des seules exceptions acceptées à la liberté d'expression protégée en vertu du premier amendement de la constitution américaine. Il n'y a qu'une seule façon légitime de présenter la pornographie infantile, il s'agit de la présentation faite par les officiers de police au cours de leur investigation et les juges lorsqu'ils rendent leurs verdicts. Les figures qui représentent l'état, et seulement elles, peuvent franchir le tabou sémiotique devenu loi.
3. Enfin, et de façon plus importante encore, la judiciarisation du discours de haine bloque les processus à l'œuvre derrière ce que Butler appelle le « renversement de la citation » [*citational reversal*]. En effet, ce « renversement de la citation », qui s'opère par l'intermédiaire d'un procédé intertextuel, permet aux significations des insultes et des affronts prononcés d'acquérir différentes valences. Pour illustrer ce concept de « renversement de la citation » Butler s'appuie notamment sur les exemples de la réappropriation du terme « queer » par les membres de la communauté LGBT, ou sur l'usage du « mot-en-N » par les populations noires (que ce soit dans la musique rap ou en tant que terme d'adresse dans certaines formes de sociabilité afro-américaine). La législation sur le discours de haine a été employée conjointement aux lois anti-obscénité pour essayer de sanctionner

certaines créations culturelles (comme le « Piss Christ » de Andres Serrano et les albums obscènes du rappeur Ice-T) produites par les membres de groupes socialement marginalisés qu'une telle législation prétendait justement protéger.

Si le « politiquement correct » et les campagnes pour la législation sur le discours de haine pendant les années 90 se concentraient directement sur les formes de représentation en tant que telles, que celles-ci soient linguistiques ou visuelles (voir la tentative de la théoricienne féministe Catharine MacKinnon de bannir la pornographie [MacKinnon 1993]), les discours actuels concernant les formes de représentation offensantes s'étendent aujourd'hui aux destinataires. Ici, la réception affective des représentations offensantes, des classifications linguistiques et des actes injurieux à l'égard des destinataires du discours de haine est prise très au sérieux. De plus en plus, la responsabilité pour l'effet est assimilée à l'acte qui en est à l'origine. Si les universités d'arts libéraux ont été des endroits rituels où furent définies et conceptualisées nombre de ces formes de représentations offensantes et d'affects offensés, celles et ceux-ci n'ont en aucun cas été limités à ces seuls champs institutionnels. En effet, l'internet, dont les modalités mêmes facilitent l'enchaînement citationnel [*citational chaining*] grâce auquel il devient possible de conserver un texte, une vidéo, un enregistrement et plus largement les liens intertextuels qui s'expriment dans ce vaste cadre participatif, semble être l'une des conditions de possibilité de cette renaissance culturelle du stigmaté linguistique. Bien qu'il soit facile de ridiculiser l'émergence de ces « *safe spaces* » et des « *trigger warnings* », la délimitation de sphères interactionnelles sécuritaires où les formes de représentation injurieuses sont proscrites peut être vue comme l'extension du politiquement correct. Des espaces particuliers (comme la salle de cours) deviennent ainsi des sites

rituels où s'élabore une éthique de l'autocensure et où l'on cultive une réflexion sur le pouvoir blessant de nos mots.

La critique politique de Judith Butler à l'égard de la loi sur les crimes haineux était une critique explicite de la position de Catharine MacKinnon qui, en écrivant son livre *Only Words*, promouvait l'idée qu'il faut classer la pornographie comme un discours de haine (Butler 1997). Il est profitable de réfléchir, vingt ans après la publication de *Excitable Speech*, à la façon dont les positions défendues par ces deux penseuses féministes immensément influentes ont joué un rôle déterminant sur la société civile. En effet, bien que l'ontologie constructiviste de Butler du genre, du sexe et de la sexualité ait été adoptée par une grande partie de la sphère publique, c'est aujourd'hui l'ontologie de la représentation proposée par MacKinnon qui se propage de plus en plus dans le champ du discours public.

Le « troll »

Ainsi, la définition du « politiquement correct » et la loi sur le discours de haine semblent canaliser et rigidifier les effets indexicaux liés à l'usage d'une certaine sorte de langage. Par l'emploi de tel ou tel terme, un locuteur devient un raciste, un homophobe ou un sexiste. Toutefois cette redéfinition des connexions indexicales entre des formes linguistiques et les locuteurs qui en font usage crée un écart entre le discours extérieur et le sujet intérieur, ce qui nous ramène encore une fois à la question de la politique de l'authenticité. Les locuteurs qui utilisent un langage politiquement correct, peu importe leurs véritables convictions, peuvent toujours être soupçonnés de se plier à une forme de soumission linguistique, d'adopter un verbiage poli mais inauthentique.

Bricolage de l'obsène :
le discours de haine au temps de Trump

	Non-raciste	Raciste caché	Raciste revendiqué	Provocateur
Locuteur raciste	-	+	+	-
Langage raciste	-	-	+	+
	Espace pour le « politiquement correct » et la paranoïa raciale		Espace pour le « discours de haine » et la provocation [trolling]	

D'un point de vue structurel, l'inauthenticité du locuteur qui emploie un langage politiquement correct s'oppose à la franchise de celui qui sacre, du provocateur nihiliste ou encore de l'agitateur public sur internet, autrement nommé « troll ». Ce n'est donc pas un hasard si Trump est lui-même régulièrement appelé « troll ». Les pratiques sémiotiques liées au « troll » mettent en exergue un engagement réflexif à l'égard de la rigidification des effets indexicaux des mots, des expressions, ou encore des gestes censurés par le discours dit « politiquement correct ». Le fait de « troller » implique donc une réflexivité par rapport aux projets sociaux-sémiotiques du politiquement correct qui visent à stigmatiser certaines formes représentationnelles, comme ce fut le cas avec la loi sur le discours de haine.

Prenons comme exemple la tentative, peu après l'élection de Trump, de recontextualiser le signe de main « Ok » (originellement employé par le provocateur Milo Yiannopoulos) pour en faire une espèce de discours de haine. De nombreux commentateurs issus de la droite alternative se sont alors emparés de la cause en faisant eux-mêmes le signe « Ok » devant le sceau présidentiel de la salle de presse de la Maison Blanche.

Ce jeu sémiotique fonctionne de deux manières. (1) Il nourrit une paranoïa sémiotique dont Jackson parle dans le contexte de l'hégémonie du discours politiquement correct (Jackson 2010). Ici, l'imaginaire des « micro-agressions » dans lequel les signes quotidiens sont vus comme cachant une signification toxique et raciste se réalise. (2) Il ridiculise la possibilité de purger toute forme représentationnelle pernicieuse de son champ sémiotique. Il souligne ainsi l'impossibilité de créer un langage à travers lequel la haine ne pourrait être exprimée. Tant est si bien que même un simple geste anodin et quotidien comme le signe « Ok » peut être recontextualisé (ou re-entextualisé, selon les propos d'Urban et Silverstein 1996) en une parole de haine.

Cette mobilisation, et les possibilités de détournement qu'elle confère, participe et soutient le développement d'une paranoïa herméneutique. On peut noter que c'est lorsqu'il parle des fausses nouvelles [*fake-news*] que Trump trolle le plus efficacement et est le plus provocateur. Quand il nous dit qu'Obama est né au Kenya malgré son certificat de naissance hawaïen, ou quand il nous raconte que les Musulmans étaient en fête le 11 septembre à Jersey City, il ne s'appuie sur aucune source de preuves empiriques. La reprise par Trump de vidéos de propagande issues de groupes chauvins et antimusulmans comme *Britain First*, ou d'autres contenus marginaux à teneur conspirationniste, met en lumière « l'indexicalité circulatoire » [*circulatory indexicality*] de ces mythes devenus *memes* (James Slotta n.d.). Troller avec de fausses nouvelles [*fake-news*] est une entreprise à double voie qui sépare l'audience (télévisuelle, internet, etc.) en deux groupes : il y a les dévots d'un côté - les véritables destinataires - et le reste de l'électorat de l'autre. Trump trolle ce deuxième groupe qu'il réduit à l'état de spectateur en refusant la commensurabilité des faits au sein de l'hétérotopie des politiques contemporaines. Comme Slotta maintient, de telles pratiques servent à « undermine... [a] communicative imaginary central to modernity and its politics -

that of the rational-critical public sphere of debate, which underwrites people's sense that they are a part of a common political community - not a mere population, but a public and a people."

Trump veut détruire les derniers vestiges de la vision moderne habermassienne de la sphère publique : si le politiquement correct n'autorise pas la participation de certains locuteurs au sein du discours civil ⁶, le troll issu de la droite alternative refuse quant à lui de considérer les faits comme la base commune du débat.



Toutefois, si le fait de troller le discours politiquement correct implique une ambiguïté entre le sujet « intérieur » et son discours « extérieur », pourquoi cette pratique n'est-elle pas elle aussi interprétée comme inauthentique ? Les processus de rigidification indexicale décrits précédemment nous aident à expliquer pourquoi le fait de troller ne passe pas pour quelque chose d'inauthentique. Peu importe les intentions du locuteur, le langage raciste est offensant. Prenons par exemple les incidents en 2013 à Oberlin College où des étudiants, attrapés en train de placarder des affiches racistes et antisémites, ont déclaré qu'ils voulaient en fait troller l'université. L'usage d'un langage offensant induit donc une prise de risque pour ceux qui s'expriment au sein de la logique juridique du langage injurieux, qu'importent les intentions du producteur de signes. Contrastant avec la lâcheté du langage politiquement correct, le langage offensant devient ainsi la marque d'un courage sémiotique. L'authenticité de l'obscène est donc tributaire de l'efficacité inévitable des mots, des images et des actes tabous. Effectivement, si Trump et Trudeau sont tous deux des

⁶ Pensez, par exemple, à la pratique de « no-platforming » employé par les Antifa.

dirigeants politiques dont le discours extérieur et le « moi intérieur » sont relativement cohérents, on note toutefois que les mensonges offensants avancés par le premier paraissent toujours plus authentiques que les efforts du second lorsque, par souci multiculturaliste, il transforme les coutumes indiennes en déguisement le temps d'un voyage.

Conclusion : Des externalités idéologiques

Pour conclure, deux hypothèses contradictoires nous permettent de penser la dynamique liée à l'économie performative que nous venons de décrire.

1. D'abord, l'une des propriétés de cette économie performative vient du fait que le réactionnaire est ici présenté comme révolutionnaire. En ce sens, c'est la plus-value associée au tabou qui permet de freiner les changements normatifs en cours dans la société. Cela fonctionne comme une sorte de boucle de rétroaction négative. Si une tension existe entre la justice sociale et l'équilibre social, on peut penser à interpréter l'élection de Trump selon une pure logique d'équilibre homéostatique.
2. D'autre part, l'élection de Trump peut aussi être pensée selon un processus de fuite - une simple boucle de rétroaction. Il est de plus en plus question du problème des « externalités » du capitalisme. D'abord considérées en termes d'effets environnementaux, comme lorsqu'une usine souille les rivières de ses déchets ou que les coûts du carbone (CO₂) ne sont pas assumés par les producteurs et les consommateurs, ces externalités étaient autrefois pensées selon une perspective binaire nature/culture. Les productions culturelles étaient ainsi vues comme des nuisances impactant un système écologique que l'on imaginait alors comme extérieur et passif. Pourtant, il s'agit d'une

erreur et il est de plus en plus compliqué d'entrevoir ces externalités selon cette perspective. Nature et culture, que l'on pensait « séparées », sont en fait imbriquées. Si l'on regarde les externalités des produits alimentaires comme les boissons sucrées et les aliments industriels, on constate que les systèmes de santé humains, progressivement affectés par cette « malbouffe », ont dû faire face à de nouveaux fléaux comme l'augmentation des cas de diabètes, etc. Dès lors, si nous rapportons cette question des externalités à notre précédente analyse du discours politique, est-ce que cela serait trop de dire que nous semblons progressivement entrer dans un âge des externalités idéologiques? Serait-ce faux de dire que la consommation médiatique « algorithimisée » (Facebook, YouTube, Twitter) a eu pour effet collatéral la dissémination des discours correspondant à des idéologies pathologiques (le racisme anti-immigrants aux États-Unis, l'islamophobie au Myanmar, l'homophobie en Russie...) ? Si tel est le cas, comment penser alors la relation entre idéologie et structures sociales (ou infrastructures marxistes)? Est-ce que cette surproduction idéologique peut laisser place à une ouverture politique, un espace de transformation inédit qui n'étaient pas là quand l'idéologie prenait une forme gramscienne classique ? Peut-être, mais probablement pas.

Références

Agha, Asif. 1997. « Tropic aggression in the Clinton-Dole presidential debate ». *Pragmatics* 7(4): 461-497.

Allen, Keith et Kate Burridge. 1991. *Euphemism and dysphemism: Language used as shield and weapon*. Oxford: Oxford University Press.

Baudrillard, Jean. 1981. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.

- Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech: A politics of the performative*. New York: Routledge.
- Chait, Jonathan. 2015. « Not a very P.C. thing to say ». *New York Magazin*
- Goffman, Erving. 1974. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Jackson, John L. 2010. *Racial paranoia the unintended consequences of political correctness: the new reality of race in America*. New York: Basic Civitas Books.
- Lempert, Michael. 2009. « On “flip-flopping”: Branded stance-taking in U.S. electoral politics ». *Journal of Sociolinguistics* 13(2): 223-248.
- Lempert, Michael et Michael Silverstein. 2012. *Creatures of Politics: Media, message, and the American presidency*. Indiana University Press: Bloomington.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Plon : Paris.
- MacKinnon, Catharine. 1993. *Only words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Povinelli, Elizabeth. 2002. *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Sayad, Abdelmalek. 1991. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Brussels: Editions Universitaires.
- Sclafani, Jennifer. 2018. *Talking Donald Trump: A sociolinguistic study of style, metadiscourse, and political identity*. London: Routledge.
- Silverstein, Michael. 2003. *Talking Politics: The substance of style from Abe to 'W'*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Silverstein, Michael. 2011. « Predential ethno-blooperology: Performance misfires in the business of “message”-ing ». *Anthropological Quarterly* 84(1): 165-186.

Bricolage de l'obscur :
le discours de haine au temps de Trump

Silverstein, Michael et Greg Urban, 1996, « The natural history of discourse ». Dans *Natural histories of discourse*. Édité par Michael Silverstein & Greg Urban, 1-17, Chicago: The University of Chicago Press.

Slotta, James. n.d. *The annotated Trump*.

Tambiah, Stanley J. 2017. « Form and meaning of magical acts: A point of view ». *HAAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(3) : 451-473.

Taylor, Charles. 1994. « The politics of recognition », dans *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Édité par Charles Taylor & Amy Gutmann. Princeton, 25-73. New Jersey: Princeton University Press.

Trilling, Lionel. 1971. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

LES AUTEURS

Thomas Lecomte, Doctorant au département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal (Québec, Canada)

Gabrielle Tanguay, Diplômée d'une maîtrise en anthropologie de l'Université de Montréal (Québec, Canada)

Maria Mourani, Présidente de Mourani-Criminologie (Québec, Canada), Doctorante à l'École d'études sociologiques et anthropologique, Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa (Ontario, Canada)

Edgar Blanchet, Candidat à la maîtrise au département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal (Québec, Canada)

Javier Domingo, Doctorant au département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal (Québec, Canada)

Auréliane Belliard, Candidate à la maîtrise au département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal (Québec, Canada)

David Jean Simon, Doctorant au Centre de Recherche de l'Institut de Démographie de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (CRIDUP) (France)

Djems Olivier, Doctorant en Géographie au Laboratoire Dynamiques Sociales et Recomposition des Espaces (LADYSS, UMR 7533 CNRS) de l'Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis (France)

Léa Vignalou, Candidate à la maîtrise au département de science politique, Faculté de science politique et de droit de l'Université du Québec à Montréal (Québec, Canada)

Xavier Robillard-Martel, Doctorant au département d'anthropologie, Faculté des arts et des sciences de l'Université Cornell (New York, États-Unis)

Servane Roupnel, Doctorante au département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales de l'Université Laval (Québec, Canada)

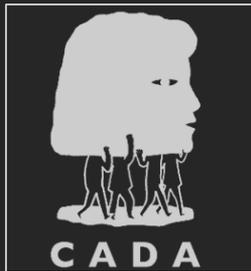
Daniel Ruiz-Serna, Docteur en anthropologie diplômé de l'Université de McGill (Québec, Canada)

Frédéric Saumade, Professeur d'anthropologie au département d'anthropologie d'Aix-Marseille Université, membre de l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative d'Aix-en-Provence (Idemec, UMR 7307 CNRS) (France)

Luke Fleming, Professeur d'anthropologie au département d'anthropologie de l'Université de Montréal (Québec, Canada)



De la Patagonie au Canada, en passant par le Japon, la Colombie, les États-Unis, Haïti... on la retrouve partout. Verbale, physique, psychologique, systémique, symbolique... elle se décline sans limite. Spontanée ou réfléchie, individuelle ou concertée, elle peut s'immiscer en chacun de nous. Alors source de souffrance ou instrument de pouvoir, à la fois marteau et enclume, elle révèle ses aspects les plus pernicieux. Pourtant, nous l'oublions, nous acceptons sa présence, elle nous habitue et ne nous surprend plus... excepté si on la nomme.



<https://www.facebook.com/CADA.UEM>