Raymond MASSÉ

Anthropologue, spécialiste en anthropologie de la santé
Professeur titulaire, département d'anthropologie, Université Laval.

(1999)

“Les conditions d'une anthropologie sémiotique de la détresse psychologique.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raymond MASSÉ

Anthropologue, spécialiste en anthropologie de la santé, Professeur titulaire, département d'anthropologie, Université Laval.

“Les conditions d'une anthropologie sémiotique de la détresse psychologique.”

Un article publié dans la revue **Recherche sémiotique / Semiotic Inquiry (RSSI)**, vol. 19, no 1, 1999, pp. 39-62. Montréal : Association canadienne de sémiotique / Canadian Semiotic Association.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 14 novembre 2008 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : Raymond.Masse@ant.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 12 mai 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Raymond MASSÉ

Anthropologue, spécialiste en anthropologie de la santé
Professeur titulaire, département d'anthropologie, Université Laval.

“Les conditions d'une anthropologie sémiotique de la détresse psychologique.”

Un article publié dans la revue **Recherche sémiotique / Semiotic Inquiry (RSSI)**, vol. 19, no 1, 1999, pp. 39-62. Montréal : Association canadienne de sémiotique / Canadian Semiotic Association.

Table des matières

[Introduction](#)

[Le langage de la détresse au Québec](#)

- 1) [La sémiosis du signe de détresse](#). Au-delà du modèle référentiel entre signifiant et signifié
- 2) [Les idiomes comme modèles génératifs et forces médiatrices entre les mondes de l'expérience et de la représentation](#)

Les idiomes et les pratiques formatives

Les idiomes comme "significations partagées"

Les idiomes comme modèles génératifs.

Les idiomes comme forces médiatrices entre le monde de l'expérience et celui de la représentation

- 3) [Le sens de la détresse est indissociable de l'expérience vécue](#)
- 4) [La détresse comme représentation ou mise en scène de la souffrance](#)
- 5) [Les limites de la textualité](#) : le corps n'est pas un texte sur lequel s'écrit l'histoire de la détresse vécue
- 6) [Éviter les biais rationalistes dans l'analyse du processus de narrativisation](#)
- 7) [Pour une anthropologie sémiotique critique](#)

[Conclusion](#)

[Bibliographie](#)

[Résumé / Abstract](#)

[Biographie de l'auteur](#)

Raymond MASSÉ

**“Les conditions d'une anthropologie sémiotique
de la détresse psychologique”.**

Un article publié dans la revue **Recherche sémiotique / Semiotic Inquiry (RSSI)**, vol. 19, no 1, 1999, pp. 39-62. Montréal : Association canadienne de sémiotique / Canadian Semiotic Association.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Dans son texte portant sur "Sémiologie et Médecine", Barthes (1972), s'inspirant de l'analyse du signe clinique de Foucault, voit dans le symptôme la forme sous laquelle se présente la maladie au médecin, la "substance du signifiant", le phénoménal qui n'a encore rien de sémiologique (Barthes 1972 : 275). Le signe, quant à lui, serait issu du processus de déchiffrement de ce fait brut opéré par le médecin à travers le processus diagnostique. Le signe clinique serait "le symptôme additionné, supplémenté de la conscience organisatrice du médecin [...], le symptôme en tant qu'il prend place dans une description ; [...] le médecin serait alors celui qui transforme, par la médiation du langage [...] le symptôme en signe" (Barthes 1972 : 275-276). Une telle application de l'analyse sémiologique à la maladie entraîne deux retombées majeures. D'abord, elle a ouvert la porte à une critique de l'approche empiriste dominante en médecine, qui tend à réduire le signe à ses marqueurs biochimiques ou physiologiques, à cette "substance du signifiant". Le courant interprétativiste en anthropologie s'inscrira tout particulièrement dans cette critique des théories empiristes du langage de la souffrance, en analysant la maladie comme construction culturelle inscrite dans des réseaux sémantiques (Good 1977). Ensuite, elle permet une analyse de la maladie comme le champ d'un véritable langage, considérant qu'elle est fondée sur une substance (le

symptôme) ; une forme (le signe) ; une combinatoire démultipliant ; un signifié nominal codé dans les dictionnaires médicaux et considérant aussi le fait que le diagnostic devient un "acte de lecture d'une configuration de signes" (Barthes 1972 : 279). Toutefois, avant de devenir signe clinique, le symptôme devient signe pour le malade lui-même et son entourage. Avant d'être un objet soumis aux pratiques signifiantes des divers thérapeutes, les manifestations empiriques de la maladie sont déjà des signes qui, structurés autour d'idiomes ou de "formes" propres à chaque culture, deviennent le vocabulaire de base d'un langage populaire de la maladie. Plus encore, ces "formes culturelles" ont déjà déterminé les manifestations et les modes d'expression qui sont acceptables, voire privilégiées, dans une culture donnée. En nous basant sur les résultats d'une recherche portant sur les manifestations de la détresse psychologique chez les Québécois francophones, nous tenterons, dans le présent article, d'identifier les conditions épistémologiques et méthodologiques d'une sémiotique qui analyse les manifestations de la souffrance mentale en tant que "langage de la détresse", et qui considère la détresse comme le champ non plus d'un langage médical mais d'un langage populaire. Avant d'être confinées à des entités diagnostiques psychiatriques réifiées, les manifestations physiques, affectives, cognitives et comportementales de la détresse devront être lues comme des signes agglomérés autour d'idiomes qui, à leur tour, structureront les modes d'expression, d'identification et d'explication du vécu de la détresse. Nous analyserons donc la pertinence d'une définition du langage de la détresse psychologique comme l'ensemble des modes, culturellement adaptés, d'expression, d'identification et d'explication - donc d'interprétation - du vécu de la souffrance mentale.

La position défendue ici insistera sur le fait que ce langage ne peut être défini en dehors d'un vécu de la détresse. Le thème central sera donc celui de l'arrimage d'une sémiologie à une phénoménologie de la détresse. À la confluence des courants de recherche portant sur l'ethnographie de l'expérience de la maladie et la sémiotique phénoménologique, nous définirons les conditions d'une anthropologie sémiotique concernée par les relations entre l'expérience incarnée (où le corps est défini comme une source créative d'expérience et non une entité passive, un texte sur lequel s'"écrit" la détresse), les significations intersubjectives, les récits d'épisodes de détresse (qui à la fois reflètent et reconfigurent l'expérience) et les pratiques sociales qui servent de médiateurs entre l'expérience et le sens qui lui est

donné. L'objet d'une telle anthropologie sémiotique sera alors le processus de production du sens dans le cadre du contexte socioculturel et socio-économique de l'expérience vécue. Les conditions d'une anthropologie sémiotique seront donc définies à la confluence d'une sémiotique à la fois phénoménologique et critique.

Le langage de la détresse au Québec

[Retour à la table des matières](#)

Dans le cadre d'une recherche portant sur les modes d'expression de la détresse psychologique au Québec, nous avons pu observer, à travers les récits qu'un échantillon de 179 Québécois francophones ont fait du vécu d'un épisode significatif de détresse, que les manifestations rapportées dans ces récits n'étaient pas spontanément recadrées dans des catégories diagnostiques populaires ou dans quelque autre structure réifiante. Non seulement des individus décrivant un épisode vécu d'une même forme de détresse (par exemple de dépression, d'angoisse, de *burn-out*) référaient-ils à des manifestations très différentes de celles rapportées par les autres, mais chez un même individu, un même épisode de détresse était défini par des manifestations différentes selon le stade d'évolution de l'épisode, selon le contexte et les circonstances. Il devenait évident que la notion de détresse référait non pas à une réalité empirique clairement définie par une configuration prédéterminée de "symptômes", mais à un construit à la fois culturel et idiosyncratique, structuré tant par le contexte social, économique et culturel de la société globale que par l'histoire personnelle de l'individu. De même, l'impact des exigences de production d'un récit devenait évident du fait que le narrateur opérait généralement pour la première fois, sous l'impulsion de l'entretien de recherche, une organisation narrative de son vécu de détresse et s'adonnait à un exercice de désignation et de catégorisation de son type de mal-être. Sans nier le réel de la souffrance physique et mentale souvent intense ressentie par les individus, l'essence de cette détresse ne pouvait plus être trouvée dans les symptômes qui sont l'objet de l'acte de lecture diagnostique des médecins, mais plutôt dans l'acte d'expression et de communication. L'essence de la détresse ne réside pas dans l'état objectif de la personne affectée ni dans les causes tout aussi tangibles qui l'expliquent (c'est-à-dire l'échec amoureux ou professionnel, le stress intense...) mais dans la cons-

truction d'un discours personnalisé sur la détresse, à partir d'une série de manifestations qui deviennent autant de signes ou éléments de base d'un vocabulaire de ce langage. Le langage de la détresse organise alors ce vocabulaire en un texte structuré autour de formes culturelles spécifiques ou idiomes. Ces idiomes, que nous définirons en détail plus loin, sont de trois types et permettent d'exprimer, d'identifier et d'expliquer l'expérience de détresse.

Une description détaillée de ces idiomes est déjà parue (Massé, Poulin et Battaglini 1996). Rappelons ici, sommairement, qu'une analyse de contenu thématique et une analyse ethnosémantique a permis de condenser les 2182 signes de détresse rapportés à travers les *verbatim* des récits en 44 lexiques ou catégories de signes qui constituent la matrice des signes qui se configurent, autour d'une liste limitée d'idiomes exprimant la détresse. À l'intérieur de la culture du Québec francophone contemporain, les principaux idiomes à travers lesquels les individus vivent, expriment et communiquent leur détresse sont d'abord à caractère affectif : les humeurs dépressives (regroupant des signes tels la tristesse, la fatigue morale, le vide émotif, une hypersensibilité émotive, un sentiment de vulnérabilité ou un "cancer de l'âme") ; une démoralisation-démotivation ; l'anxiété, l'angoisse ainsi que des sentiments de culpabilité couplés à une autodévalorisation et une faible estime de soi.

Au plan comportemental, le langage de la détresse passe par des idiomes tels l'engagement dans des relations sociales conflictuelles (qui s'expriment à travers un vocabulaire basé sur l'irritabilité, des comportements agressifs, des plaintes répétées sur sa vie ou des conflits avec les membres de l'entourage immédiat) mais principalement par le repli sur soi et le désengagement social, deux idiomes qui traduisent une propension de cette culture à favoriser un vécu intériorisé de la détresse, fondé non pas sur une révolte face aux causes extérieures de la détresse (pauvreté, pressions au travail, événements de vie critiques, etc.) mais sur une autculpabilisation ancrée dans l'autodévalorisation et le retrait des lieux d'engagement social. Un autre idiome référant à un dysfonctionnement cognitif concentre des signes tels la perte de mémoire, l'indécision, l'incapacité à prendre des décisions ou une tendance à la dramatisation. Enfin, comme dans de nombreuses autres cultures, la détresse s'exprime à travers une certaine somatisation et des signes tels la perte d'appétit, l'insomnie, la fatigue ou la perte d'énergie.

Si ces idiomes d'expression de la détresse agissent comme des formes culturelles qui condensent une série de signes dans certains canaux privilégiés de communication, le langage de la détresse dispose de même de certains idiomes d'identification et, par conséquent, de catégorisation, de ces états de détresse. Les concepts auxquels recourent les Québécois pour désigner ces états sont, pour les principaux, la dépression (et ses multiples variantes telles la déprime ou la dépression nerveuse), le stress (qui semble subsumer l'anxiété, la nervosité et l'angoisse), le mal de vivre (avec son vocabulaire incluant des concepts tels la tristesse, le découragement, la déception, la culpabilité) et enfin, le *burn-out* qui condense une pluralité de termes souvent associés à la dépression mais qui prennent ici tout leur sens du fait de leur association avec le monde du travail.

Enfin, le langage de la détresse est fondé sur un vocabulaire de causes regroupées, elles aussi, autour d'idiomes d'explication qui canalisent et configurent l'imposant lexique causal dans lequel les individus peuvent puiser pour expliquer leur état dans le cadre des formes explicatives admissibles. Les cinq principales catégories de causes invoquées à travers les récits d'épisodes de détresse sont les conditions de travail (incluant le stress, les frustrations professionnelles, la surresponsabilisation), les rapports sociaux difficiles avec des membres de la famille, les événements de vie critiques (par exemple, la mort d'un proche, une séparation, une perte d'emploi), l'incompétence personnelle (par exemple, une faible estime de soi, une tendance à l'autodévalorisation, l'incapacité à gérer le stress) et finalement les insatisfactions affectives reliées à la vie amoureuse, les peines d'amour, la solitude. Dans un contexte culturel nord-américain marqué par l'impératif de productivité, de performance, d'autonomie et d'indépendance, les causes regroupées dans les cinq lexiques mentionnés renvoient donc, sous des formes diverses, à un idiome central référant à la perte de contrôle sur soi et sur son environnement, sur ses rapports avec les autres, sur son devenir : une perte de contrôle qui consacre une vulnérabilité et une dépendance non conforme à l'idéal du citoyen en pleine possession de ses moyens.

La détresse apparaît donc ici comme un langage à partir duquel chaque Québécois, puisant dans cette matrice virtuelle de signes, construit son propre discours sur la détresse autour d'idiomes spécifiques. Il s'agit d'un langage complexe et multiforme dans lequel les manifestations physiques, émotives, cognitives et comportementales, en tant que signes, prennent une pluralité de sens et de fonc-

tions. D'abord, ils sont apparus comme porteurs de signifiés multiples. D'un récit à l'autre, ou encore à l'intérieur d'un même récit, cette polysémie se construira, entre autres, autour d'axes sémantiques tels l'intensité de la manifestation, son écart par rapport l'état normal de cet individu, sa gravité et la gravité de ses conséquences sur la vie familiale, sentimentale ou professionnelle. Une recherche ultérieure (Massé, Poulin, Dassa *et al.*, 1997) visant à quantifier la force de l'association de ces signes de détresse avec les divers axes sémantiques a montré que ces axes étaient faiblement corrélés entre eux. La polysémie des manifestations de détresse se trouve tout particulièrement confirmée par les significations parfois contradictoires accordées à la même manifestation dans un même récit. Certains rapportent : "au début, je parlais beaucoup de ma dépression à mon entourage, mais considérant que personne ne m'écoutait, je n'en parlais plus, je me suis replié sur moi-même". Ou encore : "Je n'en parlais plus à la maison, mais au travail je me défoulais et j'en parlais à tout le monde". La contradiction apparente entre ces manifestations d'isolement et d'ouverture, de repli sur soi et d'extraversion s'explique lorsque ces manifestations sont interprétées à la lumière d'une perspective chronologique dans le premier cas, à la lumière du contexte dans lequel elles sont exprimées dans le second cas.

L'analyse a aussi mis en évidence une plurifonctionnalité des signes. D'un récit à l'autre, mais surtout à l'intérieur d'un récit donné, la fatigue, la démotivation ou la tristesse peuvent prendre le statut de manifestations, de causes ou de conséquences de l'épisode vécu ; la frontière entre essence, causes et conséquences de la détresse n'est ni claire ni universelle et met en évidence les limites de toute nosographie ou catégorisation qui opère un découpage net entre ces fonctions. Le langage populaire de la détresse s'exprime donc à travers des discours (les récits) démontrant une très grande liberté, non seulement dans l'agencement syntagmatique des manifestations mais aussi dans l'attribution d'un sens et d'une fonction. La polysémie des manifestations de détresse et l'indétermination de leur fonction dans les récits confirment les dangers d'une réduction empiriste des manifestations à des marqueurs objectifs d'un état objectivable et catégorisable de détresse. L'incommensurabilité des perspectives psychiatriques et populaires ne découle pas du simple fait que la population québécoise recourt à des catégories populaires qui diffèrent de la nosologie psychiatrique. Elle découle, plus fondamentalement, du constat que le langage populaire de la détresse classe, nomme et conçoit

les manifestations du mal-être et du mal de vivre selon un complexe amalgame de symptômes, mais aussi de causes, de circonstances, de conditions de vie et de composantes de l'environnement social dans le cadre desquels seront interprétés la gravité, l'anormalité, la fréquence et les impacts de ces symptômes. Le symptôme, voire les configurations de symptômes, ne sont plus les seuls définisseurs de la "maladie".

La détresse, comme ensemble des discours individuels potentiels sur le mal-être ne peut être réduite ni, dans une perspective empiriste, à une sommation d'entités symptomatologiques, ni, dans une perspective purement interprétativiste, comme l'ensemble des interprétations qu'il est possible d'associer, dans une culture donnée, à des manifestations physiques, affectives, comportementales ou cognitives. Sens et vécu, signification et praxis sont indissociables. De ces observations faites sur le langage de la détresse au Québec, nous pouvons tirer une série de propositions concernant les conditions d'une sémiologie de la détresse.

1) La sémiosi du signe de détresse. Au-delà du modèle référentiel entre signifiant et signifié

[Retour à la table des matières](#)

Les résultats de ma recherche sur les signes de détresse montrent que les signes ne sont pas donnés une fois pour toutes et ne peuvent être interprétés selon une grille statique de type saussurien fondée sur les oppositions dichotomiques paradigmatique/syntagmatique, signification/valeur, langue/parole, synchronie/diachronie (Parmentier 1994). L'approche processuelle de Peirce, fondée sur le processus de "médiation sémiotique" entre les signes, l'objet et l'interprétant a l'avantage d'en souligner le caractère évolutif. La signification véhiculée par le signe consiste en une succession (à la direction indéterminée) d'interprétations du signe, qui s'inscrivent dans un processus ouvert où la signification (par exemple d'une manifestation de détresse) n'est pas déterminée une fois Pour toute, fixe, figée. Elle évolue au gré de l'expérience de la maladie (et des réactions de l'entourage) et du processus de sémiosi qui construit de nouvelles interprétations à partir

des significations prises par le signe à l'étape antérieure et ainsi de suite. Nous sommes face à une interprétation évolutive du sens. La signification ne peut donc être réduite à une opération mentale de décodage ; il s'agit plutôt d'un processus d'encodage progressif. On est, comme le suggère Peirce, face à un processus séquentiel de réajustement de l'adéquation entre le signe et l'objet (la manifestation). Le signe n'est jamais qu'un terme intermédiaire entre deux moments du processus de signification. Son rôle est de servir de médiateur entre l'objet et l'interprétant. Le sens donné par l'individu à une manifestation de détresse ne se réduit pas à être un moment réifié du processus de signification. *A fortiori*, si l'on rejette l'approche référentielle pour les signes, toute entreprise cherchant à associer un diagnostic (par exemple, la dépression) à un référent empirique universel est vouée à l'échec, comme l'a démontré la recherche sur les constructions culturelles de la dépression (Kleinman et Good 1985).

Nous pouvons proposer avec Good (1994 : 112) que le premier fondement méthodologique d'une sémiologie anthropologique résidera dans le dépassement de la tendance médicale vers une sémiologie empiriciste qui associe des symptômes à des marqueurs biochimiques, ou dans une approche naturaliste, à des sites physiologiques. Il est impératif de resituer l'interprétation des éléments symboliques dans le cadre de leurs interrelations avec les autres éléments, mais tout en considérant que les relations binaires mises en évidence par les structuralistes ne représentent que l'une des formes d'oppositions et de correspondances entre les symboles.

Une anthropologie sémiotique doit se dépouiller de toute théorie référentielle de la signification qui postule : 1) que la signification est fixée par un référent quelconque (un objet, une image mentale, un concept) qui existe en dehors du langage ; 2) que le langage et la signification peuvent être compris en dehors de l'action humaine et 3) qu'il y a démarcation entre la dénotation - lorsque le sens est immédiat, direct et fixé - et la connotation, d'importance plus marginale - lorsque le sens est secondaire, indirect et variable (Migliore 1997 : 8). Or pour Wittgenstein, le langage et le sens sont inséparables de l'action humaine ; le sens ne peut être qu'un phénomène expérientiel (Wittgenstein 1958 : § 23) aucunement réductible à un lien fixe avec un référent. Le langage devient un "outil", un instrument qui permet tout autant de générer le sens que de le communiquer et ce, dans un contexte donné (Wittgenstein 1958 : § 11, § 421, § 569). Une sémiotique

anthropologique s'inscrira donc dans le champ de la pragmatique axé sur les usages du langage.

2) Les idiomes comme modèles génératifs et forces médiatrices entre les mondes de l'expérience et de la représentation

[Retour à la table des matières](#)

Le concept d'idiome de détresse joue un rôle important dans l'approche interprétativiste de la maladie et constitue une alternative aux concepts réifiés ou empiristes (où le signifié redevient signifiant) de catégories diagnostiques, que ces dernières soient définies par la médecine ou par les savoirs populaires. Nichter (1981), Parsons et Wakeley (1991) et plusieurs autres s'y réfèrent pour désigner les façons dont chacun des groupes ethnoculturels vivent, expriment et communiquent leur détresse dans un langage qui fait sens tant pour le malade que pour son entourage. Kleinman, en particulier, définit les idiomes de détresse comme des formes symboliques qui condensent et transforment l'expérience de la souffrance en abstractions, formes qui rendent possible la communication et structurent l'intersubjectivité. Ces idiomes se "cristallisent à partir de la dynamique dialectique entre l'expérience corporelle et les catégories culturelles, entre l'expérience et le sens" (Kleinman 1988 : 14, nous traduisons). Nous proposerons, ici, qu'une sémiotique de la détresse devra comprendre ces idiomes comme des formes culturelles qui, en tant que significations partagées, agissent comme des modèles génératifs et ce, à travers des pratiques formatives.

Les idiomes et les pratiques formatives

Cassirer (1972), dans ses travaux sur *La philosophie des formes symboliques*, soutient que la culture ne fait pas que refléter passivement la réalité mais qu'elle l'organise à partir de divers "principes formateurs" produisant des "formes symboliques" (formes d'imagination, de perception, mais surtout d'activités humaines)

qui configureront la réalité. La notion de formes culturelles chez Cassirer fonde donc l'acception proposée ici d'idiome. Il s'agit de formes culturelles qui à la fois organisent le monde perceptuel et canalisent l'expérience que nous en avons. Good (1994 : 65-83) s'inspire de cette approche pour définir la médecine comme une "forme symbolique" qui agit comme "principe formateur". Ces formes symboliques ne déterminent pas qu'un savoir mais d'abord des modes d'expérience. En ce sens, la formation médicale ne se résume pas à l'acquisition de connaissances scientifiques et d'habiletés cliniques, elle est surtout constituée de "pratiques formatives" telles "voir" la maladie et le corps à travers l'apprentissage de l'anatomie, "écrire" la maladie de façon détachée (c'est-à-dire déshumanisée) dans des rapports cliniques et "parler" en langage médical, ce qui permet de formuler la réalité dans un langage clinique. Rejoignant Cassirer qui cherchait à établir une "morphologie" de l'esprit en identifiant les principales formes suivant lesquelles l'homme peut "comprendre" le monde, Good soutient que :

[...] une herméneutique anthropologique requiert non seulement une cartographie des éléments symboliques provenant d'un système [socioculturel] dans un autre ou le pairage de phrases, mais une comparaison des pratiques contextualisées à travers lesquelles le savoir est produit et élaboré (Good 1994 : 112 ; nous traduisons).

Une sémiologie anthropologique implique donc une analyse des formes de pratiques thérapeutiques (et par extension des façons de vivre la maladie) qui vont façonner l'interprétation de la réalité. Tout comme il est impossible de comprendre le langage médical en dehors de ces pratiques formatives, nous croyons, avec Wittgenstein, que le sens ne peut être saisi en dehors des usages sociaux qui en sont faits. La signification des idiomes de détresse est inextricablement liée à l'action et à l'expérience humaine. La signification est un phénomène expérientiel. Le sens des idiomes ne peut être saisi qu'à travers les multiples usages qu'en feront les individus pour vivre, communiquer et expliquer leur souffrance.

Les idiomes comme "significations partagées"

Situer les idiomes entre forme et praxis, entre formes symboliques et pratiques formatives, est aussi le souci de Taylor (1979) qui propose les notions de "com-

mon meanings" et de "intersubjective meanings". Les idiomes ne sont pas qu'une liste de significations subjectives données par chaque individu aux manifestations de détresse, soit des produits parfaitement idiosyncratiques. Ils réfèrent à des significations partagées par le groupe et ancrés dans les pratiques intersubjectives. Pour Taylor, ces significations intersubjectives ne découlent pas d'un simple consensus quant au rapport entre signifié et signifiant (ou, ici, entre les manifestations de détresse et leurs interprétations) ; il y voit un "langage commun", une force structurante des actions sociales (Taylor 1979 : 48). Ce langage commun n'est pas constitué de significations "subjectives" propres à tel ou tel individu, mais d'abord de forces qui structurent le "*common reference world*" (Taylor 1979 : 51). L'identité nationale des Québécois est donnée en exemple d'une telle signification partagée qui s'inscrit dans un réseau de significations intersubjectives. Ainsi, dit-il,

La signification intersubjective donne à un peuple un langage commun pour parler de la réalité sociale et une compréhension commune de certaines normes, mais aussi, grâce à ces significations communes, ce monde de référence commun contient des actions, des célébrations et des sentiments communs significatifs. (*Ibid.* : nous traduisons)

Tel est le cas, croyons-nous, pour le langage de la détresse. Les idiomes permettent à l'individu de condenser, en les configurant, les expériences idiosyncratiques sensorielles, affectives, relationnelles en abstractions, qui lui permettront de "concrétiser" son expérience vécue, en la réifiant, puis de la partager avec son entourage en recourant à un vocabulaire de signes et de symboles reconnus par le groupe.

Les idiomes comme modèles génératifs.

Les idiomes tels le repli sur soi, le désengagement social ou l'autoculpabilisation ne constituent pas des formes culturelles qui ne serviraient qu'à canaliser les expressions (émotions, sentiments, sensations, comportements, somatisations) de la détresse dans des modèles-cadres préétablis ; ils agissent aussi comme des modèles génératifs, comme des forces créatrices qui sont au cœur du processus de production de sens. Contrairement à l'acte de lecture que constitue le diagnostic

médical, qui, lui, se trouve largement encadré dans une nosographie et par des modèles étiologiques rigides, le discours qu'élabore l'individu sur sa détresse sera construit à la confluence du contexte social et, surtout, d'un vécu défini, à la lumière de la lecture qu'en fait Wittgenstein, comme un flux constant caractérisé par l'ambiguïté, le vague et le changement continu. Migliore (1997) soutient avec justesse que c'est une fois déstabilisés par cet indéterminisme du vécu quotidien que les individus tendront à construire des "formes", c'est-à-dire des images, des abstractions, des concepts pour fixer le sens des expériences vécues. L'usage dont font les gens des idiomes pour exprimer et représenter l'expérience de la souffrance s'inscrit dans le cadre du "travail de la culture", concept développé par Obeyesekere qui y voit "le processus par lequel des affects et des motifs douloureux [...] sont transformés en ensembles de significations et de symboles publiquement acceptés" (1985 : 147 ; nous traduisons). Alors que le langage scientifique a tendance à condenser la réalité dans des abstractions ordonnées Wittgenstein 1958 : § 18) créant ainsi une illusion de simplicité, Migliore (1997 : 6-8) soutient que le langage populaire élabore une série de "fictions", issues d'un processus mental logique, qui auront tendance à fixer ce qui est mouvant (les émotions, les perceptions de l'expérience) dans des constructions et des représentations qui évoluent tout au long du flux de la vie. Agissant à la manière de ces fictions, les idiomes de détresse ne sont toutefois jamais parfaitement accessibles à la définition anthropologique, sinon au risque d'une réification qui réduira la multiplicité de ses variantes à une forme fondée sur des présupposés dénominateurs communs du sens (du *burn-out* par exemple). Dire que les idiomes agissent comme des forces génératrices ne signifie pas qu'ils deviennent des prototypes des diverses variantes qui s'y exprimeront comme autant de textes répondant à des tables de correspondances, des variations autour d'une même structure. Bien que les idiomes de détresse, ici, balisent et configurent les arrangements de signes qui forment les récits, ils n'agissent pas comme des "structures" au sens du déterminisme structuraliste. Le sens de la détresse n'est pas un donné, totalement et parfaitement accessible à l'analyse structurale, au terrain ethnographique ou à la phénoménologie.

Les idiomes comme forces médiatrices entre le monde de l'expérience et celui de la représentation

Cassirer propose le projet d'une "grammaire" de la fonction symbolique "qui embrasserait et déterminerait d'une façon générale l'ensemble des expressions et des idiomes particuliers tels que nous les rencontrons dans le langage et dans l'art, dans le mythe et dans la religion" (Cassirer 1972 : 28). Une telle grammaire, de la détresse par exemple, ne sera possible qu'à la condition d'établir une démarcation entre le monde sensible, celui de l'"impression", et le monde intelligible, celui de l'expression. C'est ici, je crois, que Cassirer reconnaît, implicitement, la complémentarité obligée entre phénoménologie et sémiotique, en proposant une analyse de la façon dont le procès de formation du langage éclaire et articule les impressions immédiates en les "nommant", leur conférant ainsi une qualité intellectuelle en les

[...] élevant au-dessus de la simple immédiateté des qualités dites sensibles. Le langage devient ainsi un des moyens fondamentaux de l'esprit, grâce auquel s'accomplit le progrès qui nous fait passer du monde des simples sensations à celui de l'intuition et de la représentation (Cassirer 1972 : 29).

Le langage apparaît ici dans sa fonction médiatrice entre le monde sensible et le monde intelligible grâce à un travail de mise en forme des matériaux du monde sensible.

3) Le sens de la détresse est indissociable de l'expérience vécue

[Retour à la table des matières](#)

Dans la foulée de sa critique de la sémiologie structurale qu'il conçoit comme désincarnée, décollée du monde de la perception, Fontanille avance l'hypothèse voulant qu'"entre les deux plans du langage (signifiant/signifié, expression/contenu) nous [devons] introduire le corps propre, opérateur de sémioses, terme intermédiaire entre les deux faces du signe" (1996 : 173). Nous ralliant tota-

lement à cette position, nous croyons que l'arrimage de la sémiotique de la détresse à la phénoménologie passe par une approche phénoménologique du signe. Toutefois, le travail d'ancrage du langage de la détresse dans le vécu ne s'arrête pas là. Il faut aussi analyser l'arrimage des signes aux conditions de vie et d'expérimentation de la détresse. Une sémiotique phénoménologique ne peut se résumer à l'arrimage du langage dans le vécu sensoriel de la détresse. Elle doit aussi prendre en compte l'ancrage de ce corps, de ce senti, dans la réalité des rapports sociaux et des idiomes (en tant que formes culturelles) qui balisent l'expression de la souffrance. Une sémiologie phénoménologique visera donc à analyser la détresse à deux niveaux : d'abord telle qu'elle est sentie, vécue et exprimée, dans le corps et l'esprit de l'individu par le biais des sens, de la passion, des affects et des sensations ; ensuite telle qu'elle est inscrite dans les pratiques individuelles et collectives, dans les actions socialement constituées et dans l'organisation sociale. Enfin, elle accordera une place centrale à ce que Taylor appelle la "signification expérientielle" (1979 : 47-48) qui seule rend possible le décodage, par les membres d'un même groupe socioculturel, du sens des signes et des idiomes. Le langage de la détresse n'a d'existence qu'à travers son ancrage dans la réalité.

Dire, comme nous l'avons suggéré plus haut, que les idiomes de détresse s'inscrivent dans un langage multiforme et s'expriment dans des discours individuels se construisant sur autant de réalités vécues multiples, elles-mêmes sujettes à une pluralité de lectures, ne signifie pas l'absence de toute intersubjectivité. Migliore, qui se réfère à Wittgenstein (1958 : § 75, § 84), rappelle que

la multiplicité des significations n'implique pas une absence d'intersubjectivité. Ce que soutient Wittgenstein, cependant, c'est que l'intersubjectivité se fonde sur l'expérience pratique d'utilisation d'un concept par les gens, et non sur des règles implicites ou explicites qui déterminent la façon dont il sera utilisé dans des circonstances spécifiques (Migliore 1997 : 52 ; nous traduisons).

C'est à travers l'intersubjectivité que la signification des signes et des idiomes de détresse s'inscrit dans le vécu. Suivant l'analyse de Taylor (1979), nous pouvons dire que les significations (reliées à la détresse) et les signes qui l'expriment ne sont ni objectifs, ni subjectifs, mais intersubjectifs. Ces signes ne sont pas donnés au départ, mais ils sont inscrits dans les pratiques sociales, définies comme des "actions socialement constituées", des "modes de relations sociales, des ac-

tions mutuelles" et non comme un ensemble d'actions individuelles. Je me rallie donc au projet d'une anthropologie sémiotique que Singer conçoit comme une anthropologie pragmatique (du fait qu'elle est axée sur l'action et le comportement) "offrant une théorie de la façon dont les systèmes de signes sont reliés à leurs significations aussi bien qu'aux objets qu'ils désignent et à l'expérience et aux comportements de ceux qui les utilisent" (1978 : 224 ; nous traduisons). Il s'agit d'une anthropologie sémiotique dans laquelle l'acteur (individuel ou collectif) tient une place centrale.

L'incontournabilité de l'ancrage de la sémiologie dans une phénoménologie de la souffrance constitue le menu d'un courant majeur en anthropologie autour du projet d'une "ethnographie de l'expérience" (Kleinman et Kleinman 1991) qui place le corps comme "une source créatrice de l'expérience" (Good 1994 : 118 ; nous traduisons). Ce souci phénoménologique se manifeste dans l'intérêt que démontre une anthropologie phénoménologique pour l'expérience incarnée, ou *embodiement* [Csordas 1994]. Kleinman, dans cette foulée, critique une certaine entreprise interprétativiste qui "trivialise les qualités irréductiblement existentielles de la maladie" (1995 : 96) et qui délégitimise la souffrance du malade. Exclure toute phénoménologie de la souffrance ferait en sorte qu'"il ne serait pas moralement supérieur d'anthropologiser la détresse que de la médicaliser" alors que la souffrance se trouverait, autant culturellement que médicalement, déshumanisée. Il suggère d'aborder la souffrance "à la fois comme un signifiant existentiel des conditions humaines *et* comme une forme d'expérience pratique originale sujette à une élaboration sociale extensive" (Kleinman 1995 : 126 ; nous traduisons). L'enjeu est alors de réconcilier la sémiologie et la phénoménologie et de transcender le "dilemme interprétatif". La détresse est donc à la fois langage et expérience. Nous proposons que le concept de représentation, dans son acception théâtrale, permet de rallier sémiologie et phénoménologie.

4) La détresse comme représentation ou mise en scène de la souffrance

[Retour à la table des matières](#)

Il faut avoir à l'esprit [...] que les analystes du langage, poètes, linguistes-sémanticiens, philosophes-pragmaticiens, sémioticiens [...] ont l'habitude de travailler sur une projection ; pour eux, le langage est comme un théâtre où se joue une pièce. La notion de langage est alors inséparable de celle d'acteur et d'action. Les uns parlent de "drame" (c'est-à-dire encore d'"acte", étymologiquement), d'autres de "cérémonie sociale". d'autres encore d'"énoncés-spectacle" (Coquet 1997 : 215).

Ces propos de Coquet nous guident vers l'une des solutions au dilemme sémiotique/langage. Nous proposons que l'arrimage du signe à l'acte, des idiomes (comme formes) au vécu, transite par cette acception théâtrale du concept de représentation ; une sémiotique phénoménologique offre une analyse des "représentations" socioculturelles de la détresse conçues, non dans le sens d'images mentales désincarnées, mais dans le sens phénoménologique de détresse "mise en scène" pour soi et pour les autres.

La détresse est mise en scène initialement à travers la fonction remplie par le signe lui-même. D'abord, le signe opère un type de mise en scène de la substance des manifestations de détresse. Suivant Cassirer,

[...] le signe sert à créer une médiation qui permet de passer de la simple "matière" de la connaissance à sa "forme" spirituelle [...], il possède la faculté de mettre en scène, au lieu de simples détails de la conscience, le réseau complexe de ses mouvements. Il n'est pas le reflet d'une conscience à l'état stable, mais la ligne directrice d'un tel mouvement" (Cassirer 1972 : 53).

Cassirer entend donc par mise en scène un processus de formalisation des signes, à travers des formes symboliques. Avant d'opérer une mise en scène du vécu de la détresse, la langue de la détresse passe par une mise en scène des concepts qui donnent sens et forme aux perceptions du réel. Ensuite, une fois établi le processus primaire de mise en scène joué par le signe, à un second niveau les idio-

mes, en tant que configurations de signes et modèles générateurs, opèrent eux aussi une représentation dans le sens d'"une mise en scène d'un élément de conscience par un autre" (Cassirer 1972 : 53). Il s'agit d'un second degré de formalisation qui se traduit par la mise en scène d'un faisceau de significations dans des réseaux sémantiques.

Enfin, plus globalement, c'est tout le langage de la détresse qui sera mis à contribution pour permettre à l'acteur social de vivre et de communiquer sa détresse sur la scène sociale. Ce qui est accessible au chercheur n'est pas la douleur ressentie par l'individu durant l'épisode de détresse (laquelle reste inaccessible à l'observation), ni les sentiments des personnes de son entourage, mais son vécu tel qu'il s'exprime à travers des manifestations physiques, affectives, comportementales et cognitives. L'entreprise d'interprétation porte ainsi, non sur la détresse comme objet empirique d'analyse, mais sur la représentation qu'en donne l'individu à travers son corps, ses affects, sa cognition et ses rapports sociaux. Il s'agit de la mise en scène d'un contenu métaphorique qui fera sens pour lui et son entourage. Une telle approche rejoint la position de Geertz qui voit dans les combats de coqs à Bali, non pas un rite, mais une mise en scène des émotions à travers un vocabulaire de sentiments - excitation, désespoir, plaisir (Geertz 1972 : 219). Nous ne pouvons toutefois pas le suivre lorsqu'il affirme que ces mises en scène visent des "fins cognitives" (l'expression des passions sociales et des rapports sociaux) et ce à travers un "texte" collectif. Nous reviendrons plus loin sur les limites de cette textualisation de la culture.

Ces trois aspects du concept de "représentation" nous conduisent bien loin des simples images mentales auxquelles réfèrent les théories empiristes du langage en quête de concepts, de croyances et d'images mentales réifiées et qui réduisent les représentations à des abstractions objectivées. En ce sens, Csordas a raison d'opposer le concept de représentation, lequel met l'accent sur une acception empiriste du langage, à celui d'"être-au-monde", qui met l'accent sur l'immédiateté existentielle.

La distinction entre représentation et être-au-monde est méthodologiquement critique, du fait qu'il s'agit d'une différence entre comprendre la culture en termes d'abstractions objectivées ou d'immédiateté existentielle. La représentation est fondamentalement nominale et de là, nous pouvons parler d'"une" représentation. Être-au-monde

est fondamentalement conditionnel et nous pouvons alors parler d'"existence" et d'"expérience vécue" (Csordas 1994 : 10).

Cela dit, nous croyons qu'une redéfinition de la représentation en tant que langage mis en scène permet de coupler les lectures sémiotiques et phénoménologiques du langage de la détresse. Dès lors, la représentation de la détresse n'est plus un ensemble d'images mentales fixes et passives, un produit culturel statique, mais un processus de communication dynamique et évolutif à travers lequel les individus font l'expérience de leurs sentiments de mal-être-au-monde et les communiquent à leurs proches et à la société. Cela ne signifie pas que la détresse soit une fiction et l'individu un personnage jouant naïvement son rôle sur la scène sociale, guidé par des "formes" culturelles. La détresse psychologique est, dans toutes les sociétés, une expérience pénible, un profond malaise et un mal-être qui peut conduire à des désordres mentaux, à des comportements asociaux, à la marginalisation, à la stigmatisation et au suicide. Les répondants de notre étude ont largement fait référence à la profondeur de la souffrance et à la gravité des conséquences, de même qu'ils ont souligné les conditions de pauvreté, de stress et d'isolement tout en établissant un lien direct entre la détresse psychologique et une détresse sociale et économique. La représentation que les Québécois "offrent" de leur détresse fait appel à des processus de somatisation (signes de fatigue, de dysfonctionnement physique), de psychologisation (signes affectifs et cognitifs) et de socialisation (signes liés à une redéfinition des rapports aux autres et de l'engagement du soi au monde) qui révèlent une souffrance bien réelle. Toutefois, nous proposons, à travers, les concepts de langage et de représentation, de souligner que la détresse n'est pas réductible à un "état" ou à une réalité clinique. Le langage de la détresse et les représentations de la souffrance qu'il soutient font partie intégrale de l'essence même de la détresse.

5) Les limites de la textualité : le corps n'est pas un texte sur lequel s'écrit l'histoire de la détresse vécue

[Retour à la table des matières](#)

Dans le cadre de leur virage interprétativiste, les sciences sociales n'ont pu éviter totalement le biais de la textualisation de la culture où le sens en vient à être coupé de l'existence dans laquelle il s'enracine. Pourtant, lorsque Geertz associe les formes culturelles à des textes ou à des produits imaginatifs lesquels, construits sur des matériaux sociaux, organisent les significations, émotions, concepts et attitudes dans des situations concrètes, il le fait pour se démarquer du structuralisme de Lévi-Strauss qui cherchait la structure interne des formes symboliques définies de façon indépendante de tout sujet, de tout objet et de tout contexte (Geertz 1972 : 218-219). Geertz est parfaitement conscient du fait que la construction du sens s'inscrit dans des pratiques sociales mais il réduit celles-ci à des images (telles les combats de coqs), des fictions, des métaphores, à des médiations fondées sur des plumes et du sang, des spectateurs et des paris, pour mettre en scène les passions sociales (*ibid.* : 213). La réduction du vécu et des pratiques sociales à des supports de la culture le conduit à proposer l'image de la culture comme "un ensemble de textes que l'anthropologue cherche à lire par-dessus l'épaule de ceux à qui ils appartiennent en propre" (*ibid.* : 222, nous traduisons). Ce réductionnisme alimente les positions extrêmes reléguant l'ethnographie à un simple exercice d'écriture et de traduction de l'expérience dans des formes textuelles et l'anthropologie à une analyse critique des textes (voir Clifford et Marcus 1986). Or comme l'ont montré de façon convaincante Bibeau et Corin (1995), la culture ne peut être réduite à un genre littéraire, à un assemblage de textes auxquels elle est subordonnée. L'anthropologie sémiotique doit, au contraire, aller "au-delà de la textualité" et réaffirmer que "l'ordre de la culture subsume l'ordre du texte plutôt que l'inverse" (Bibeau et Corin 1995 : 6).

Ainsi la détresse, comme langage, ne peut être réduite à un texte construit à partir de signes et d'idiomes. En fait, l'expérience dont le texte rend compte, de même que le contexte social dans lequel celle-ci prend forme, ne peuvent jamais

être résumé totalement dans le texte (le récit narratif de l'épisode de détresse). La culture, qui est tout autant praxis, habitus, que savoir, englobe et déborde le récit tout en en établissant les formes à travers les présupposés culturels et la vision du monde qu'elle véhicule. La culture reliée à la détresse n'est donc pas un simple texte qu'il suffirait de recontextualiser dans le cadre d'autres textes. Le sens de la détresse ne saurait jamais être accessible à travers la seule analyse textuelle, l'analyse du vocabulaire qui sert à l'exprimer ou, encore, l'analyse des discours narratifs qui la *racontent*.

Il faut donc être prudent lorsque l'on considère la maladie comme "un langage des organes à travers lequel parlent simultanément la nature, la société et la culture" (Sheper-Hughes et Lock 1987 : 31 ; nous traduisons) ou encore lorsqu'on réduit le corps à une sorte de texte sur lequel est inscrite la réalité sociale comme le veut une certaine analyse "littéraire" de la maladie. Nous nous rallions à Csordas qui propose de recentrer la recherche sur la notion d'incarnation (*embodiment*). L'incarnation, au contraire, est le champ indéterminé où se définissent l'expérience perceptuelle entendue comme mode de présence d'engagement dans le monde. Le corps est le lieu ultime de l'expérience de la détresse, non un simple support passif des représentations. Il est plus qu'un texte inerte sur lequel l'individu "écrit" sa détresse. En tant que site ultime de l'articulation entre la souffrance physique, mentale et sociale, le corps est, dans une perspective phénoménologique, le lieu où s'élaborent et s'expriment les *manifestations de* détresse ; il est le sujet agissant d'un être-au-monde incarné. En tant qu'agent actif, il est le lieu où s'élabore le discours vivant sur la vie, le site de la genèse du processus de *signification*, *c'est-à-dire* d'expression, de catégorisation et d'explication de l'expérience de la détresse.

6) Éviter les biais rationalistes dans l'analyse du processus de narrativisation

[Retour à la table des matières](#)

Refuser de traiter le corps comme un texte où s'inscrivent les manifestations de détresse et la culture populaire comme un assemblage de textes qui subsument l'ordre de la culture nous conduit à considérer avec prudence toute approche proposant de découvrir l'essence de la détresse dans les récits qui sont faits du vécu de la souffrance. On sait que les sciences sociales ont consacré une attention particulière aux interactions entre les récits et les événements (Kleinman 1988). Mais plusieurs questions s'imposent : les récits rapportent-ils les événements tels qu'ils ont été vécus ? Dans quelle mesure les récits "construisent-ils" ou "reconstruisent-ils" l'événement-maladie ? Ne font-ils que refléter, tel un miroir, le vécu ou sélectionnent-ils certains éléments (c'est-à-dire les événements, circonstances, manifestations, causes, conséquences) pour les réorganiser selon un modèle culturellement acceptable ? Il nous semble acquis qu'une anthropologie sémiotique ne verra dans les récits ni un miroir de la réalité, ni même un miroir de la perception de la réalité. Elle centrera, au contraire, ses énergies sur le processus de narrativisation que Good définit comme "un processus de localisation de la souffrance dans l'histoire, d'ordonnement des événements dans le temps" (1994 : 128 ; nous traduisons) qui permet à l'individu de sélectionner les événements, comportements, réactions qui refléteront, au mieux, l'image du vécu qu'il souhaite projeter. Selon Good, le récit, cet "enchaînement imaginaire d'expériences et d'événements" (*ibid.* : 118 ; nous traduisons) ne reflète pas la réalité mais organise les événements pour qu'ils soient conformes à l'histoire projetée. Ces récits, explique-t-il, "ne sont pas simplement des moyens par lesquels l'expérience de la maladie est objectivée, communiquée et rapportée aux autres ; ils sont les outils fondamentaux utilisés pour donner forme à l'expérience et rendre l'expérience vécue accessible à ceux qui souffrent eux-mêmes" (*ibid.* : 164 ; nous traduisons). En ce sens, le malade n'est pas simplement le narrateur du récit de sa maladie, il en est aussi en quelque sorte l'un des "lecteurs" (*ibid.*). Les récits d'épisodes de détresse sont des reconstructions du sens destinées tout autant à l'individu lui-même qu'à ses

proches ou aux thérapeutes qu'il consultera et ce, même si elles sont induites par l'entrevue de recherche ou l'entretien clinique. En ce sens, même le diagnostic peut être conçu comme un exercice de narrativisation, c'est-à-dire comme "un effort pour décrire le contexte de la maladie, localiser et objectiver [sa] cause" (*ibid.* : 128 ; nous traduisons). Tout comme le récit du malade, le récit du thérapeute s'offre comme processus de symbolisation de l'expérience.

Cet exercice de reconstruction de l'expérience vécue ne fait pas du récit un texte parfaitement fidèle aux faits ni parfaitement logique ; il s'agit d'une sorte de fiction où le narrateur sélectionne, parmi une liste de possibles, les faits racontés, les interprétations, les explications, les rapports avec l'entourage et avec le thérapeute. Le récit n'est jamais "plein" et s'exprime tout autant à travers ses lacunes et ses omissions. Il n'est jamais parfaitement cohérent, tolère les contradictions et la pluralité des significations attribuées aux manifestations et aux circonstances de la souffrance. Une anthropologie sémiotique doit recentrer son attention non plus sur les modèles explicatifs de la détresse - lesquels imposent sur l'expérience des relations -, mais sur les "métaphores vivantes" qui "évoquent et établissent des relations au sein de l'expérience" (Jackson 1996 : 9 ; nous traduisons). Elle priorisera ainsi l'inscription du sens dans le vécu plutôt que d'en rechercher les structures formelles.

Au-delà des pièges de la narrativisation, il nous faut également éviter celui d'une textualisation du savoir que Young (1981) définissait comme la présomption que le producteur du récit est toujours en mesure de produire des énoncés qui reflètent clairement sa pensée ; qu'il est en mesure d'assurer une vérification consciente (*monitoring*) de la trajectoire de ses énoncés oraux ; qu'il lui soit possible d'exprimer et ce, malgré les contraintes formelles du langage, des schèmes non verbaux sans en réduire la richesse significative ; que le chercheur puisse reconstruire, à partir du discours d'un informateur, les structures cognitives qui organisent sa pensée et les mécanismes de son raisonnement et que ces formes explicites (textuelles) du savoir rendent compte des structures cognitives partagées par l'ensemble des intervenants. Une anthropologie sémiotique doit transcender ces "mirages de la rationalité" (Massé 1997). Or, le récit structure l'incohérence, l'indétermination d'un vécu marqué par l'émotivité, la passion, l'ambivalence. Limiter l'analyse de la détresse à la restructuration dont elle est l'objet dans les récits risque par conséquent de gommer la part d'indétermination du vécu sous la logique

de sa reconstruction narrative. L'anthropologie sémiotique doit donc éviter de s'enfoncer dans les ornières tracées à la fois par l'acte de lecture et de réécriture de l'expérience de la maladie que constitue le diagnostic médical, et qui camoufle les indéterminations et les illogismes qui jalonnent les récits.

7) Pour une anthropologie sémiotique critique

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons soutenu qu'une anthropologie sémiotique de la détresse doit s'affranchir d'une approche référentielle du signe et que les idiomes ne doivent pas être vus comme des formes culturelles réifiées mais a) comme des modèles génératifs participant d'une culture comme processus ouvert de création de sens et b) comme des forces médiatrices entre l'expérience vécue et la représentation qui en est donnée à travers les scènes que sont le corps et les pratiques sociales, il est ici temps de resituer la détresse comme langage et représentation dans le cadre du caractère aliénant des conditions socio-économiques qui déterminent la nature (asymétrique) des rapports sociaux. L'enjeu est l'analyse des rapports entre la signification de la détresse chez l'individu (dans une optique phénoménologique) et l'influence de l'environnement social et culturel qui fournit les "formes culturelles" mais aussi les structures sociales et les idéologies dans lesquelles se construit le sens. Bref, une anthropologie sémiotique suppose une sémiotique phénoménologique critique. Une fois le sens inscrit dans l'expérience, il faut réinscrire l'expérience de la souffrance dans le contexte des inégalités sociales (fondées sur le sexe, la classe sociale ou l'origine ethnique) et des formes culturelles qui définissent le moi occidental, mais aussi par rapport à la notion de personne, à la centralité de la productivité, au rôle du faire sur l'être, à la perte des repères à laquelle fait face l'individu postmoderne atomisé, au narcissisme et au désengagement sociopolitique. Dans une telle perspective critique, le récit offre toujours un accès privilégié au sens de la détresse ; toutefois, il ne reflète pas uniquement la reconstruction de la réalité qu'en fait celui qui souffre, mais reflète aussi les conditions de vie (familiales, professionnelles, économiques) et les rapports de pouvoir (patient/thérapeute, travailleur/employeur, femme/ homme, etc.) qui définissent le

cadre de cette co-construction de la réalité. Une lecture phénoménologique des manifestations de détresse ne peut faire abstraction des conditions de leur production. De même, l'intersubjectivité - au cœur de laquelle nous avons situé le procès de création de sens - n'est plus le lieu de l'interprétation des intentionnalités et des revendications d'individus égaux, mais également, dans certains cas, celui de la résolution des tensions intersubjectives.

Ainsi, si nous revenons sur les trois idiomes centraux autour desquels se structurent les modes d'expression de la détresse au Québec, l'influence des conditions socio-économiques et des idéologies qui servent à en assurer la reproduction apparaît déterminante dans la construction du langage de la détresse. Nous avons vu que l'essence de la détresse résiderait dans une sorte de "souffrance psychologique", un mal de vivre ressenti à travers des émotions et des sentiments de dépression, de tristesse, de démoralisation et d'anxiété. Ce mal-être-au-monde plus ou moins profond prend la forme d'une souffrance-de-soi qui s'inscrit dans un processus d'autodévalorisation et d'autoresponsabilisation : remise en question de ses capacités, de ses qualités, perte d'estime de soi, autoculpabilisation pour ce qui nous arrive. Le repli sur soi apparaît alors comme l'idiome central autour duquel se construit le langage de la détresse. Pour certains, la démoralisation, la démotivation et le désengagement social ne résultent pas d'un jugement négatif sur les opportunités offertes par le travail, l'entourage et la société, mais plutôt d'un jugement sur leurs propres inhabiletés à s'en sortir, à gérer les difficultés ou à les éviter. Les signes comportementaux de retrait social expriment et confirment à la fois ce repli sur soi.

Ces idiomes de repli sur soi et de retrait social ne prennent tout leur sens que dans une société postmoderne marquée par l'insécurité quotidienne et l'angoisse qui "désubstantialisent" la vie dans cette "ère moderne du vide" (Lipovetzky 1983), par la perte des repères qui accompagne la fin des métarécits (Lyotard 1979) et par le sentiment de l'éphémère engendré par la logique de l'hédonisme et de la dépossession (Lipovetzky 1987), soit les composantes de la modernité qui nourrissent le processus d'individualisation.

La "fatigue", tant physique que mentale, qui est une autre composante de base du langage de la détresse, semble justifier le repli sur soi : on ne trouve pas l'énergie suffisante pour maintenir des rapports sociaux, pour se valoriser, pour agir et ne pas se laisser envahir par la démoralisation, la démotivation. En tant que pen-

dant somatique du repli sur soi, la fatigue et la perte d'énergie s'imposent comme des lieux privilégiés d'expression de la détresse dans un contexte de valorisation de la productivité et de frénésie consummatrice. Dans une société où le corps humain est perçu comme une "machine à produire", la fatigue et l'énergie expriment le paradoxe de la modernité partagée entre la mobilisation de la force de production et les limites que lui imposent le physique (Rabinbach 1990). Les personnes dépressives, démoralisées ou indolentes sont alors considérées comme des êtres socialement invalides en regard d'un "prestige de l'énergie" (Devereux 1980). La dépression, par exemple, devient ainsi une pathologie de la motivation, le tribut payé par l'individu "fatigué d'être soi", duquel la société exige responsabilité, initiative et réalisation de soi.

L'importance d'une telle recontextualisation sociale et économique des récits de détresse est fondamentale pour faire une lecture juste de ces textes. On peut donner en exemple l'interprétation du sens de deux des idiomes d'identification des formes de détresse, soit la dépression et le *burn-out*. Tous deux agissent comme de puissants symboles capables de condenser les expériences émotives, somatiques, relationnelles et cognitives de la détresse psychologique en concepts intelligibles à la fois pour l'individu dans ses efforts d'auto-réflexivité et pour l'entourage avec lequel on souhaite communiquer. Dans le cas du *burn-out*, toutefois, cet idiomme constitue une forme de "commentaire" que fait l'individu sur ses conditions de travail, sur les pressions exercées par le marché du travail et sur ses propres limites. Il est donc chargé d'une critique sociale et n'est pas porteur d'un message neutre, pas plus que ne l'est la dépression ou chacun des idiomes d'expression de la détresse. Le fait qu'un individu centre son récit de détresse autour d'un idiomme de *burn-out* plutôt que de dépression traduit souvent un souci d'éviter la stigmatisation sociale dans une société qui tolère la perte de contrôle sur ses émotions et ses performances professionnelles à la condition qu'elle soit légitimée par une référence à des causes socialement plus acceptables (la pression au travail, le surcroît de tâche, plutôt qu'une mauvaise gestion de la vie sentimentale, Par exemple). On peut voir là un pendant "occidental" à la stigmatisation de la dépression dans la Chine communiste, signe d'improductivité et de contestation de l'ordre politique, et le recours à la neurasthénie, idiomme plus neutre, qui met l'accent sur les signes et causes somatiques de la démotivation (Kleinman 1980). En

ce sens, la maladie, réifiée sous forme d'idiomes, constitue un commentaire moral sur la société et les conditions d'existence (Brodwin 1996).

Les signes ont donc aussi un usage social, tant pour l'individu qui cherche à légitimer sa déviance que pour le système hiérarchique du pouvoir (médical, politique...) qui l'exproprie parfois pour ses propres finalités. Ainsi, avant d'être un signe intégré dans un système de signification, "tout objet culturel est un objet d'usage dans un contexte social [...] avec une histoire générative et un contexte social" (Gottdiener 1994 : 173 ; nous traduisons). Le langage de la détresse s'exprime donc à travers les divers usages extra-symboliques qui en sont faits ; usage phénoménologique pour ressentir et exprimer le vécu de la détresse dans son corps ; usages sociaux pour légitimer sa vulnérabilité, son besoin d'aide ou pour formuler un "commentaire" sur le contexte social responsable de son état. L'analyse littéraire de la culture comme texte doit déborder sur une sémiotique phénoménologique critique. Comme le suggèrent Bibeau et Corin (1995), cette entreprise de décodage du langage de la détresse devra se situer dans la position, toujours inconfortable et en partie utopique, du juste milieu entre l'"ascétisme" de l'interprétant qui étudie ce langage pour ce qu'il est (c'est-à-dire un texte) et la violence interprétative qui découle de tout effort de sa part pour recontextualiser le texte au sein de ses conditions de production (conditions dont l'individu n'a qu'une conscience partielle) et de relecture à la lumière de grilles d'interprétation souvent étrangères à ceux qui font l'expérience de la détresse. L'entreprise interprétativiste navigue sur les eaux troubles de la sous- et de la surdétermination du sens. Elle s'arrange tant bien que mal du paradoxe postmoderne de la soumission ascétique du chercheur aux textes culturels (de la subsumation de la culture au texte) tout en admettant l'importance d'une certaine dose de violence interprétative sans laquelle ces textes ne peuvent rien exprimer (Maranda 1995).

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Les conditions d'une anthropologie sémiotique de la détresse que nous avons identifiées dans ce texte présupposent un ancrage de la construction du sens dans le vécu quotidien. Cet impératif réfère moins à une phénoménologie des sensations – à une relocalisation du signe de détresse dans l'osmose retrouvée entre le somatique et l'affectif, le corps et les émotions - qu'à une phénoménologie de la vie sociale ou, dans le sens où le définit Schutz, à une phénoménologie du monde quotidien (*Lifeworld*) en tant que quintessence de la réalité vécue. Nous avons soutenu que la détresse (et les désordres mentaux qui peuvent en résulter) peut être définie comme un langage fondé sur des signes et des idiomes qui leur donnent "forme" à la condition d'y voir un langage en action, un langage qui n'a de sens qu'en tant que "représentation" à travers l'usage qui en est fait pour exprimer et communiquer la souffrance sur les scènes complémentaires que sont le corps et la vie sociale. Ces représentations passent à travers les moules des pratiques formatives et de l'intersubjectivité que nous suggérons de revoir, dans une perspective critique, comme s'inscrivant dans le cadre des rapports sociaux asymétriques et des pressions qu'exerce la société (post)moderne sur l'individu. Ce plaidoyer pour un "désenclavage" de l'étude formaliste du signe et du récit et pour leur inscription dans le monde du vécu quotidien a déjà trouvé une écoute attentive chez les sémioticiens. Il s'inscrit toutefois dans un souci, en anthropologie et ailleurs, de rétablir l'équilibre du pendule après les dérives du déconstructivisme et du post-structuralisme. Le défi consiste dès lors à concilier la lutte menée par la phénoménologie contre la fétichisation des produits de l'entreprise interprétative (concepts, modèles, structures - tels les idiomes de la détresse analysés ici) avec l'objet de la science sociale, c'est-à-dire l'identification des formes culturelles et des pratiques sociales autour desquelles se structure le langage et qui rendent possible l'interprétation intersubjective du vécu.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

BARTHES, Roland (1972) "Sémiologie et Médecine." In Roger Bastide (dir.) *Les Sciences de la folie*. Paris : Mouton, "Publications du Centre de psychiatrie sociale de l'École Pratique des hautes études".

BIBEAU, Gilles et Ellen CORIN (dir.) (1995) *Beyond Textuality : Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Berlin/New York : Mouton de Gruyter.

BRODWIN, Paul (1996) *Medicine and Morality in Haiti*. Cambridge : Cambridge University Press.

CASSIRER, Ernst (1972) *La Philosophie des formes symboliques I. Le langage*. Paris Minuit.

CLIFFORD, James et George MARCUS (dir.) (1986) *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press.

COQUET, Jean-Claude (1997) *La Quête du sens. Le langage en question*. Paris : Presses universitaires de France.

CSORDAS, Thomas J. (1994) "The Body as Representation and Being-in-the-World." In Thomas J. Csordas (dir.) *Embodiment and Experience : The Existential Ground of Culture and Self* Cambridge : Cambridge University Press, "Cambridge Studies in Medical Anthropology" : 1-26.

DEVEREUX, George (1980) "Ethnopschoanalytic Reflections on Neurotic Fatigue" In *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. Chicago : University of Chicago Press : 237-243.

FONTANILLE, Jacques (1996) "Sémiotique littéraire et phénoménologie". In Michel Costantini et Ivan Darrault-Harris (dir.) *Sémiotique, Phénoménologie, Discours. Du corps présent au sujet énonçant*. Paris : L'Harmattan.

GEERTZ, Clifford, (1979) "Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight." In Paul Rabinow et William Sullivan (dir.) *The Interpretative Turn : Emergence of an Approach*. Berkeley : University of California Press : 181-223.

GOOD, Byron (1977) "The Heart of What's the Matter. The Semantics of Illness in Iran." *Culture, Medicine and Psychiatry*, I : 25-58.

- (1994) *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge : Cambridge University Press.

GOTTDIENER, Mickael (1994) "Semiotics and Postmodernism." In David R. Dickens et Andrea Fontana (dir.) *Postmodernism and Social Inquiry*. New York/London : Guilford Press : 155-181.

JACKSON, Michael (1996) "Introduction : Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique." In Michael Jackson (dir.) *Things as They Are : New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press : 1-50.

KLEINMAN, Arthur (1988) *The Illness Narratives : Suffering, Healing and the Human Condition*. New York : Basic Books.

- (1995) *Writing at the Margin. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley : University of Berkeley Press.

KLEINMAN, Arthur et Joan KLEINMAN (1991) "Suffering and its Professional Transformation : Toward an Ethnography of Experience." *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15 : 275-301.

KLEINMAN, Arthur et Byron GOOD (dir.) (1985) *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Berkeley University of California Press.

LIPOVETSKY, Gilles (1983) *L'Ère du vide*. Paris : Gallimard, "Folio/essais".

- (1987) *L'Empire de l'éphémère*. Paris : Gallimard. "Bibliothèque des sciences humaines".

LYOTARD, Jean-François (1979) *La Condition postmoderne*. Paris : Minuit.

MARANDA, Pierre (1995) "Beyond Postmodernism : Resonant Anthropology." In Gilles Bibeau et Ellen Corin (éds) *Beyond Textuality : Ascetism and Vio-*

lence in Anthropological Interpretation. Berlin/New York : Mouton de Gruyter : 329-343.

MASSÉ, Raymond (1997) "Les Mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux." *Anthropologie et Sociétés* 21 (1) : 53-72.

MASSÉ, Raymond, POULIN, Carole et Alex BATTAGLINI (1996) *Élaboration d'un outil de mesure de la santé mentale des Montréalais francophones*. Rapport de recherche. Montréal : Direction de la santé publique.

MASSÉ, Raymond, POULIN, Carole, DASSA, Clément *et al.* (1997) *La Mesure de la détresse et du bien-être psychologique*. Rapport de recherche remis au Fonds de la Recherche pour la Santé au Québec.

MIGLIORE, Sam (1997) *Mal'uocchio. Ambiguity, Evil Eye, and the Language of Distress*. Toronto : University of Toronto Press.

NICHTER, Mark (1981) "Idioms of Distress : Alternatives in the Expression of Psychosocial Distress : A Case Study from South India." *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5 : 379-408.

OBEYESEKERE, Gananath (1985) "Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka." In Arthur Kleinman and Byron Good (dir.) *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder* Berkeley/Los Angeles : University of California Press : 134-151.

PARMENTIER, Richard J. (1994) *Signs in Society : Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington : Indiana University press.

PARSONS, C.D.F. et P. WAKELEY (1991) "Idioms of Distress : Somatic Responses to Distress in Everyday Life." *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15 : 111-133.

RABINBACH, Arthur (1990) *The Human Motor : Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*. New York : Basic books.

RABINOW, Paul et William M. SULLIVAN (1979) "The Interpretive Turn : Emergence of an Approach." In Paul Rabinow and William M. Sullivan (dir.) *Interpretive Social Science*. Berkeley : University of California Press : 1-24.

SCHEPER-HUGHES, Nancy et Margaret M. LOCK (1987) "The Mindful Body : A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology." *Medical Anthropology Quarterly*, 1 : 6-41.

SCHUTZ, Alfred (1971) "On Multiple Realities." In *Collected Papers*. Vol. 1 : "The Problem of Social Reality." The Hague : Martinus Nijhoff.

SINGER, Milton (1978) "For a Semiotic Anthropology." In Thomas A. Sebeok (dir.) *Sight, Sound and Sense*. Bloomington : Indiana University Press : 203-231.

TAYLOR, Charles (1979) "Interpretation and the Science of Man." In Paul Rabinow and William M. Sullivan (dir.) *Interpretive Social Science*. Berkeley : University of California Press : 25-72.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1958) *Philosophical Investigations*. New York : Macmillan.

YOUNG, Allan (1981) "When Rational Men Fall Sick : An Inquiry into Some Assumptions Made by Medical Anthropologists." *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5 : 317-335.

RÉSUMÉ

[Retour à la table des matières](#)

L'objectif de cet article est d'identifier certaines des conditions qui rendent possible une anthropologie sémiotique de la détresse psychologique et ce, à travers un effort de clarification des rapports entre ces deux disciplines. En nous basant sur une étude des manifestations de détresse rapportées par des Québécois francophones à travers des récits d'épisodes de souffrance, nous proposons une définition de la détresse, non pas comme réalité empirique définissable par la lecture des symptômes que fait l'acte diagnostique, mais plutôt comme un langage. Ce langage de la détresse, fondé sur un vocabulaire constitué des signes de détresse, eux-mêmes structurés autour d'idiomes propres à une culture, réfère à l'ensemble des modes d'expression, d'identification, d'explication, et donc d'interprétation de la détresse. Nous croyons 1) qu'une anthropologie sémiotique de la détresse doit s'affranchir d'une approche référentielle du signe 2) que les idiomes qui définissent la configuration de signes doivent être conçus comme des modèles génératifs de forces médiatrices entre l'expérience vécue et la représentation qui en est donnée à travers les scènes que sont le corps et les pratiques sociales et non pas comme des formes culturelles réifiées et 3) qu'il est important qu'une sémiotique phénoménologique soit arrimée à une critique du caractère aliénant des conditions socio-économiques et des idéologies qui déterminent la nature (asymétrique) des rapports sociaux.

ABSTRACT

The goal of this article is to identify some of the conditions that enable a semiotic anthropology of psychological distress, clarifying in the process the relationship between both of these disciplines. On the basis of a prior study on narratives of suffering using francophone Québécois subjects, we offer a definition of psychological distress understood not as empirical reality - itself defined by diagnostic interpretation (or reading) -but rather as language. This language of dis-

trouss is based on a vocabulary that consists in signs of distress which are structured around a number of culture-specific idioms that refer to modes of expression, identification, explanation and interpretation of distress. We believe 1) that a semiotic anthropology of distress needs to free itself from referential conceptions of the sign ; 2) that the idioms that define the configuration of signs of distress must be conceived as models capable of insuring the mediation between lived experience and its representation on the bodily and social theater - and not as culturally reified forms ; and 3) that it is important for a phenomenologically oriented semiotics to join up with a critique of the alienating socio-economic conditions and ideologies that determine the (asymmetrical) nature of social relations.

BIOGRAPHIE DE L'AUTEUR

[Retour à la table des matières](#)

RAYMOND MASSÉ est professeur au département d'anthropologie de l'Université Laval depuis 1994. Il est responsable des enseignements en anthropologie médicale, en méthodologies qualitatives et sur l'ethnologie de la Caraïbe. Son champ de recherche principal est la construction socioculturelle de la maladie mentale et l'analyse transculturelle des Idiomes d'expression et d'explication de la détresse psychologique. Il a notamment publié un ouvrage synthèse sur les lieux de complémentarité entre anthropologie et épidémiologie de la santé mentale (Culture et Santé publique. Les Contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé, Gaëtan Morin éditeur), un article sur la complémentarité des méthodes dans la mesure de la santé mentale ("Qualitative and Quantitative Analysis of Idioms of Distress : Complementarity or Incommensurability of Ethnosemantic, Content and Confirmatory Factor Analyses. Quality Health Research", à paraître) et des réflexions sur la rationalité des savoirs populaires.

Fin du texte