

A côté de l'hommage aux victimes : acceptation et routinisation de la violence au quotidien (Colombie, Pérou)

Version provisoire de la communication de Dorothee Delacroix et Julie Lavielle dans le cadre de l'atelier n° 7
« Acteurs armés, acteurs désarmés. Économies morales et conceptions locales de la violence dans les Amériques » du congrès de l'IDA. Merci de ne pas diffuser.

1. INTRODUCTION

Le début des années 2000 marque l'émergence progressive de politiques d'aide aux victimes qui contribuent à sa consécration sociale, cela en Colombie comme au Pérou.

Guerre et sortie de guerre au Pérou et en Colombie

Pérou. Dans les années 1980 et 1990, les Andes centrales et sud-péruviennes ont été le principal théâtre des affrontements entre les forces de l'ordre et la guérilla du Parti communiste péruvien-Sentier lumineux (PCP-SL) et le MRTA. C'est dans cette zone que se situent, dans leur immense majorité, les victimes de la guerre. Selon la *Comisión de la verdad y reconciliación* (CVR), 79 % du total des victimes étaient d'origine rurale et 75 % locuteurs du quechua ou d'une autre langue indigène, alors que ces locuteurs ne représentent que 16 % des citoyens péruviens. Pendant la guerre, la polarisation racialisée de la société péruvienne a été hyper-trophiée. Perçu comme un « Indien » synonyme d'arriération, par les habitants de la côte qui alimentent le gros des troupes de l'armée, le paysan andin a d'abord été conçu comme l'ennemi naturel des militaires au point d'être confondu avec la figure du terroriste, avant que la stratégie gouvernementale ne tente de s'en faire un allié en imposant, dans certaines régions du pays, des milices paysannes d'auto-défense. Au terme de trois années de travail, cette commission a dressé l'estimation de presque 70 000 morts et disparus et attribué 54 % des victimes au Sentier lumineux, le restant aux forces de l'ordre et aux milices d'autodéfense paysanne¹. Afin de suivre les recommandations du *Rapport final* de la CVR (2003), l'État péruvien a mis en place en 2005 un Programme intégral de réparations à travers la loi 28592². Dans son article 4, cette loi, ne considère pas comme victimes (et donc bénéficiaires des programmes de réparation) les membres des organisations subversives et les personnes suspectées de l'être.

Colombie. Le conflit armé colombien est complexe du fait de sa durée (plus de soixante ans) et du nombre d'acteurs qui y ont pris part : guérillas d'extrême gauche, milices paramilitaires, groupes de narcotrafiquants, armée et police³. L'implication forcée des civils et la suspicion de collaboration avec les groupes armés qui planait sur eux⁴ ont contribué à créer une « culture de la terreur »⁵ dans laquelle

¹ Le MRTA a été jugé responsable de 1,5 % des victimes du conflit armé interne selon la CVR. Pour une analyse historique de ce conflit, voir notamment Manrique N., *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2002 ; Degregori C. I., *Qué difícil es ser Dios. El partido comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*, Lima, IEP, 2011.

² Cette loi crée deux institutions. D'une part, le Conseil de réparations, responsable du Registre unique de victimes. D'autre part, la Commission multisectorielle de haut niveau qui met en place les compensations symboliques et économiques pour les victimes. Concrètement, ces dernières se traduisent par des bourses d'études, des aides pour l'accès aux soins et par le versement d'une réparation économique pouvant être individuelle ou collective. Le montant de la réparation individuelle s'élève à 10 000 soles, soit environ 3 000 euros pour l'assassinat d'un proche. Parmi les politiques publiques de réparation symbolique aux victimes figurent les monuments aux morts, la fouille des lieux d'enterrement clandestins, l'identification des restes humains et leur remise aux familles.

³ Daniel Pécaut, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien », *Cultures & Conflits*, 24-25, 1997, en ligne.

⁴ Maria Victoria Uribe, *Anthropologie de l'inhumanité : essai sur la terreur en Colombie*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 123.

⁵ Michael Taussig, « Culture of Terror-Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture », *Comparative Studies in Society and History*, 26 (3), 1984, p. 467-497.

les victimes étaient souvent jugées responsables de leur sort. Leur octroyer un statut et leur rendre hommage n'a donc rien d'évident. La persistance du conflit armé⁶ rend également complexe la mise en œuvre des dispositifs de justice transitionnelle qui se multiplient depuis le début des années 2000. Dans le cadre de la loi Justice et Paix de 2005 puis de la loi des Victimes et de Restitution des Terres de 2011, certains groupes armés se démobilisent et un statut de victime est créé, donnant accès à un processus de réparation matérielle et symbolique. Un organe lié à la présidence de la République est chargé de mettre en place une ambitieuse politique de mémoire : le Centre National de Mémoire historique (CNMH)⁷. En 2016, suite à l'accord de paix entre la guérilla des FARC et le gouvernement, une Commission de la Vérité, qui doit produire un rapport portant sur les dynamiques du conflit armé, et une Juridiction spéciale pour la Paix, qui auditionne les acteurs armés qui ont déposés les armes mais aussi des membres de l'armée et de la police, sont créées.

En Colombie comme au Pérou, la complexité de la guerre a entraîné une porosité entre le statut de victime et de responsable. Les enquêtes ethnographiques que nous avons menées montrent que le consensus apparent autour de la « bonne victime », raisonnable, dépolitisée et normale car encline au pardon, sans lien avec les guérillas et conforme aux normes et rôles sociaux traditionnels⁸ se rompt à l'échelle individuelle et locale.

Dans cette communication, notre objectif est de confronter l'économie morale de la pacification et de la réconciliation, qui s'est internationalisée⁹, aux économies morales locales des communautés dans lesquelles les dispositifs de construction de la paix sont mis en place. Nous analyserons comment des logiques de justification de la violence et les expériences ordinaires de la violence cohabitent avec des discours unificateurs qui enjoignent les populations à se réconcilier et à s'unir dans l'hommage aux victimes de la violence. Nous nous efforcerons de comprendre les critères d'acceptabilité de la violence, ainsi que l'aménagement et l'accoutumance à celle-ci dans la vie quotidienne depuis deux terrains distincts : le Pérou et la Colombie.

Chaque terrain permet de comprendre les distinctions opérées entre les morts des conflits armés qu'ont connu ces pays et comment s'organisent ces lignes de partage. Au Pérou, nous étudions la façon dont les catégories de « bonnes » et « mauvaises » victimes sont réélaborées à l'échelle locale. Une hiérarchisation « en interne » des victimes s'appuie sur l'économie morale de l'oppression vécue par les paysans les plus pauvres. Elle place au cœur des discours la justification du recours à la violence à l'encontre des dominants (grands propriétaires terriens) ou des « gens de mauvaise vie » (époux adultères, sorciers ou sorcières, etc.). Ces discours s'expriment dans des contextes particuliers, d'ivresse notamment, à bonne distance du texte public dans tous les cas, à savoir

⁶ En 2020, la guérilla de l'Armée de libération nationale est encore active et un groupe des Forces armées révolutionnaires de Colombie (FARC) a repris les armes après les accords de paix signés avec le gouvernement en 2016. Des groupes armés paramilitaires issus de la scission des Autodéfenses unies de Colombie sont également actifs et ciblent particulièrement les dirigeants sociaux et les victimes qui retournent vivre sur leurs terres. Mathilde Allain, « Colombie un an après. La paix piétine », *Noria*, 15 mars 2018, en ligne.

⁷ Dirigé par l'historien et sociologue Gonzalo Sánchez jusqu'en 2019, le CNMH a publié plus d'une centaine de rapports sur le conflit armé colombien et a pris en charge la constitution d'un fonds d'archives sur les violations des droits de l'homme, la collecte des témoignages des acteurs armés démobilisés et la construction du Musée national de la mémoire.

⁸ Sandrine Lefranc, Lilian Mathieu, et Johanna Siméant. « Les victimes écrivent leur Histoire. Introduction », *Raisons politiques*, vol. 30, no. 2, 2008, pp. 5-19 ; Delphine Lecombe, « Entre douleur et raison : sociologie de la production de figures de victimes en contexte colombien », *Nuevo mundo mundos nuevos*, 2015, [en ligne].

⁹ Didier Fassin et Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme : enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007 ; Gabriel Gatti (ed.), *Un mundo de víctimas*, Barcelone, Anthropos, 2017.

l'hommage officiel aux victimes. L'enquête ethnographique réalisée entre 2009 et 2018 montre que certains individus qui participent activement à ces temps de souvenir critiquent aussi vertement le choix de commémorer certaines victimes qui n'en sont pas à leurs yeux. Ils manifestent ce type de désaccords dans l'entre soi familial ou communautaire. Les matériaux présentés visent à restituer la complexité de la perception ordinaire des figures d'ennemis (à abattre) et de la justification de la violence déployées à leur rencontre. Ces normes et représentations, qui suivent une échelle de valeurs, sont prises dans un maillage complexe de relations de domination, de réciprocité, d'obligation et d'animosité qui témoigne aussi du continuum de violences dans les campagnes andines bien après la fin de la violence armée.

En Colombie, nous analyserons les perceptions vernaculaires du conflit armé qui côtoient des lieux de mémoire devenus emblèmes de la réconciliation et de la paix. À partir du matériau issu d'une enquête menée auprès des visiteurs du musée de la mémoire de Medellín et d'enquêtes ethnographiques menés dans des villages occupés par des groupes armés, nous montrerons comment l'apparent consensus autour de la figure de la victime achoppe face à des interprétations plurielles et contradictoires du conflit armé. Ainsi, les entrepreneurs de mémoire comme la population civile en général peuvent souscrire à l'idée qu'il est nécessaire de construire la paix à partir de la reconnaissance des victimes tout en comprenant, voire justifiant le recours à la violence à des fins de maintien de l'ordre et d'éviction des acteurs politiques de la gauche.

2. LES INDESIRABLES DE LA COMMUNAUTE OU LORSQUE LA MISE A MORT EST JUSTIFIEE. CAS ETHNOGRAPHIQUE DANS LES ANDES PERUVIENNES.

La stratégie de distanciation avec le Sentier Lumineux, permettant de se prémunir de toute mise au banc du processus de réparation, est surtout destinée à l'extérieur de la communauté paysanne. Si l'on examine les discours formulés à un niveau intracommunautaire, force est de constater que les contours normatifs de la victime innocente se dessinent autrement.

« Les terroristes eux-mêmes l'avaient trouvé [Monsieur Quispe]. De leurs propres yeux, ils l'ont trouvé en train de voler des animaux pendant la nuit. Il volait ! Alors, ils lui ont dit : 'La prochaine fois, on te tue. Ne fais pas ça. C'est mal de faire ça. Tu ne peux pas voler comme ça !'. La fois suivante celui-ci avait encore volé ! Il s'est rendu en pleurant. Alors, ils l'ont encore laissé [tranquille]. C'est la troisième fois qu'ils l'ont tué. Les terroristes ont dit : 'Cet homme est le voleur qui emmenait vos animaux'. Il n'a rien dit [...] Alors les gens du village ne pouvaient pas dire le contraire. » (Silvia, Llinque, juillet 2012)

Ce n'est que lors de ma troisième enquête de terrain, et après que se soient instaurées des relations de confiance suffisantes, que j'ai pu prendre conscience de la manière dont sont remodelés, en interne, les critères d'innocence. À la fin d'une fête arrosée concluant la construction d'une maison (*wasiwasi*), sorte de pendaïon de crémaillère, un homme en état d'ébriété m'a fait remarquer que ce n'était « pas juste qu'un hommage soit rendu aux voleurs de bétail et aux sorciers au sein de *L'Œil qui pleure* ». Un commentaire identique a été lancé par un autre homme, également ivre, en marge de l'anniversaire du monument. Les deux individus laissaient sous-entendre que certains morts avaient en quelque sorte « mérité » le sort qui leur avait été réservé durant la guerre, alors que d'autres étaient morts « injustement ». Il n'est pas étonnant que de telles remarques allant à l'encontre de la mémoire locale consensuelle aient été prononcées dans un contexte d'ébriété.

Cette parole, libérée par l'alcool, reste relativement taboue dans le contexte ordinaire et de surcroît lors des cérémonies publiques.

On imagine en effet difficilement que des villageois expliquent aux organisations de défense des droits humains qu'untel a, certes, été tué par le Sentier, mais qu'il était le premier à être responsable de son exécution étant donné son comportement « immoral ». Pourquoi, et comment, de telles frontières sont-elles tracées entre la mort juste, en quelque sorte méritée, et la mort injuste ? Que nous disent-elles des entrepreneurs de morale qui les formulent ?

- Leur place sur l'échiquier politique, économique, leur relation aux ONG
- Leur capacité/liberté d'expression selon les contextes

Aussi contradictoire que cela puisse paraître avec sa perspective de lutte contre « le vieil État réactionnaire bourgeois » visant à l'instauration d'un « nouvel ordre », le Sentier Lumineux est entré dans les communautés paysannes avec un discours très conservateur. Il a contribué à renforcer un certain cadre moral. Outre les descendants des grands propriétaires terriens, cible classique pour un parti d'obédience maoïste, ce sont les hommes et femmes adultères, celles et ceux qui manifestaient un penchant pour l'alcool, les voleurs de bétail, ou encore les personnes accusées de sorcellerie qui se sont retrouvées dans le collimateur de la guérilla. Accusés d'être des « gens de mauvaise vie » (*gente de mal vivir*), ils ont été poursuivis, dénoncés, et assassinés.

« L'arrivée du Sentier Lumineux a eu ses avantages et ses inconvénients. Ils ont tué beaucoup de sorciers, de voleurs et de grands propriétaires terriens [*hacendados*]. Grâce à cela il y a moins de délinquance maintenant, n'est-ce pas ? Mais c'est vrai qu'ils ont aussi tué des gens innocents. Il y a eu de tout. » (Teodoro, Llinque, août 2012)

Dans le discours de cet homme, la figure du « délinquant » est inversée. Elle ne caractérise plus les sentiéristes, comme le martèle l'État, mais ceux qui occupent le haut de la hiérarchie sociale et économique de ces campagnes et ceux que l'on estime immoraux ou que l'on craint pour leur pouvoir en sorcellerie. En réalité ceux-là mêmes contre qui on a souvent de vieux griefs irrésolus et desquels on souhaite se venger, quitte à les empêcher définitivement de nuire en les dénonçant au Sentier. Les catégories si évidentes de victime innocente deviennent plus floues et s'inversent même dans les discours de certains habitants.

« Dans les années quatre-vingts a commencé l'époque de la subversion. Et, par exemple, qui a d'abord recherché ce Sentier ? Les sorciers, les voleurs... C'est vrai ou c'est pas vrai ? Ils n'ont pas tué les gens pour rien. Et ici [regardant L'Œil qui pleure] si tu mets le nom d'un sorcier par exemple. [Il éclate de rire] C'est pas juste, dis ! Et par exemple le jour [de l'anniversaire du monument] ils te disent : « une minute de silence », n'est-ce pas ? Ils te disent : « Pauvre homme ». Bah non ! » (Alberto, Llinque, août 2012)

À l'instar de Teodoro, l'homme qui s'exprime était adolescent à la fin des années quatre-vingts. Contrairement à d'autres familles, la sienne n'a pas migré vers la ville durant la guerre. Elle a donc davantage été confrontée aux assassinats perpétrés par la guérilla dans les campagnes. Aussi est-il important de mentionner qu'il ne s'agit pas forcément d'ex-sympathisants du Sentier Lumineux qui parlent ainsi. Dans le contexte actuel, ils sont souvent trop précautionneux pour évoquer ce type d'appartenance devant une ethnologue. D'une manière générale, il est difficile de savoir si le discours, recueilli près de trente ans après les faits, concorde avec l'expérience du conflit. La mémoire étant toujours soumise à une part de reconstruction du passé et d'oubli, il ne s'agit pas ici de rendre compte des ajustements mais de saisir, dans le présent, ce moment particulier où un autre type de subjectivité des acteurs est rendu possible et ce qu'il vient resignifier.

La condamnation des actes et du comportement de certains *comuneros* révèle la dimension conflictuelle des relations sociales préexistante à la guerre. Ainsi, ces discours pour le moins inattendus dans le contexte actuel de diabolisation des sentiéristes, situent le germe de la violence dans les relations sociales en vigueur avant même le déploiement de la « lutte armée » du Sentier Lumineux. Il est intéressant de comprendre pourquoi certains individus fissurent la mémoire officielle locale. Tout en soulignant que les méthodes d'action du Sentier Lumineux étaient excessives, plusieurs habitants m'ont lancé : « le Sentier a été un mal pour un bien ! » (*Sendero fue un mal por un bien !*). Évoquant l'inégalité sociale éprouvée au quotidien et historicisant la précarité de leurs conditions de vie, ils ont parfois justifié le recours à la violence, en particulier envers les grands propriétaires terriens abusifs, qualifiés explicitement de « mauvaise herbe [qui] ne meurt jamais ». La figure de l'ennemi pendant la guerre, et en conséquence aujourd'hui celle de la victime, répondent, au sein de la communauté, à des logiques distinctes de celles mises en place au niveau national par l'État et localement lors des hommages.

Concernant l'assassinat des personnes infidèles, Miguel La Serna a montré que les paysans ont utilisé le Sentier Lumineux « comme un instrument pour mettre en œuvre une justice de genre contre les abus à l'ordre patriarcal »¹⁰. L'auteur explique que la réaction des communautés paysannes au Sentier Lumineux dépendait de la manière dont étaient respectés les comportements attendus entre les sexes avant l'arrivée de la guérilla. Dans les villages où les autorités locales étaient respectées et où les hommes, investis dans la vie communale, dépendaient des structures et des réseaux locaux, ils se sentaient davantage contraints de respecter les devoirs conjugaux utiles à l'ordre public interne. Dans ces villages, l'adultère comme la violence domestique illégitime¹¹ étaient déjà réprimés. Le discours du Sentier sur ces comportements n'a donc eu que peu d'impact, voire a été sévèrement combattu, car la présence des femmes (perçues comme masculines, car elles portaient des pantalons) au sein de la guérilla a été interprété comme un péril pour l'hégémonie patriarcale. À l'inverse, dans les villages où la migration urbaine (qui s'est accélérée depuis 1940 au Pérou) avait provoqué des changements sociaux et démographiques importants, bouleversant les relations de genre et créant un vide dans les formes traditionnelles de protection¹², le Sentier a été perçu comme un moyen de remédier à la crise patriarcale des dernières décennies¹³.

Pour en revenir aux noms inscrits sur *L'Œil qui pleure*, aucune victime n'est décédée pour avoir manqué à ses devoirs conjugaux. Cela a pourtant été le cas à Toraya et à Tanta, où ce sont parfois les épouses elles-mêmes qui se sont plaintes à la guérilla du comportement de leur mari. L'accusation de vol de bétail, elle, est surreprésentée lorsqu'on analyse en détail les discours rapportés par les habitants au sujet des victimes du monument. En effet, presque la moitié des crimes imputés au Sentier Lumineux¹⁴ se rapporte à de tels cas. L'extrait de l'entretien avec Silvia cité plus haut en témoigne de manière exemplaire.

¹⁰ LA SERNA Miguel, 2013, « 'Una brutalidad propia de hombres cavernarios': conflicto de género y lucha armada en Ayacucho », dans DEL PINO P. y YEZER C. (éd.), *Las formas del recuerdo. Etnografía de la violencia política en el Perú*, Lima, IFEA, IEP, p. 71-102., p. 73.

¹¹ Selon La Serna la population des communautés paysannes andines distingue la violence légitime, celle qui « tolère et, dans certains cas, anticipe un certain niveau de violence domestique », de la violence illégitime. (LA SERNA Miguel, 2013, *op. cit.*, p. 74)

¹² Selon La Serna, les trois formes de protection traditionnelle auxquelles les femmes peuvent avoir recours sont : leur famille (notamment leurs frères), le réseau de parenté symbolique (notamment le parrain du mariage) et les autorités locales qui administrent la justice communautaire.

¹³ LA SERNA Miguel, 2013, *op. cit.*

¹⁴ Des sept assassinats perpétrés par le Sentier et aujourd'hui mentionnés sur le monument, quatre ont été accusés de vol de bétail. Je distingue ces sept crimes imputés à la guérilla car ils ont eu des conséquences délétères : ils ont fait l'objet d'une mise à mort publique, parfois devant une assemblée de villageois. Alors que les enrôlements au sein de la guérilla sont d'une autre nature.

Enfin, le caractère profondément divisé des mémoires de guerre à l'échelle de la communauté peut être illustré à partir de l'exemple des cibles du Sentier Lumineux qui ont été « ratées ». C'est le cas d'un homme qui appartient à une famille de grands propriétaires terriens locaux et que la guérilla maoïste voulait exécuter, mais qui a réussi à s'échapper à temps du village. Or, beaucoup à Toraya regrettent qu'il s'en soit sorti.

Encore aujourd'hui sa voisine lui lance, en colère : « *J'aimerais voir la tête que tu ferais si le Sentier revenait ! Dieu que j'aimerais qu'ils reviennent pour voir ta tête et qu'ils te règlent ton compte* ». Ces querelles sont d'ailleurs perpétuées par les petits-enfants de cette femme qui coupent fréquemment les barbelés qui entourent les champs d'Eduardo. Cette situation, bien loin de satisfaire aux idéaux de réconciliation prônés par la Commission de la Vérité, révèle de profondes divisions internes à la communauté qu'il convient de souligner tant elles structurent, concrètement et quotidiennement, les comportements et façonnent la part sombre de l'histoire communale durant la guerre.

3. « EN MEME TEMPS C'EST BIEN MAIS EN MEME TEMPS C'EST MAL " : VIOLENCE ET SECURITE EN TEMPS DE CONFLIT EN COLOMBIE

Dans cette partie portant sur le cas colombien, j'étudierai comment l'économie morale de la violence, en fonction des milieux sociaux dans lesquels elle se déploie et de l'échelle qu'elle évalue, peut reposer sur la compassion, le droit à la vie, le dialogue, la solidarité et la tolérance ou peut s'appuyer sur la dévalorisation du coût de la vie humaine, le repli sur la sphère privée, l'apathie et le conservatisme. Je partirai d'un entretien effectué avec deux étudiantes en pédagogie qui visitaient le Musée-maison de la mémoire de Medellin, musée municipal qui traite du conflit armé construit en 2011 par la mairie. Je mobiliserai également des enquêtes ethnographiques, menées par différents chercheurs et chercheuses en sciences sociales, portant sur le rapport des civils à la violence exercée par des groupes paramilitaires et des guérillas.

Cet entretien a eu lieu dans le cadre d'une enquête qui portait sur les appropriations sociales de l'exposition permanente de ce musée par les visiteurs¹⁵. Il a été réalisé le 18 avril 2015 auprès de deux étudiantes qui sortaient de l'exposition permanente du musée. Les questions posées étaient volontairement larges et avaient pour objectif de comprendre les imbrications et les décalages entre leurs souvenirs personnels et le récit proposé par le musée. Au fil de la conversation, nous avons commencé à discuter de la manière dont elles parlaient du conflit armé avec leurs proches et de leur propre vécu de la violence.

« – (J.L.) : Et vous parlez de la violence, du conflit, dans vos familles ?

- (Étudiante n° 1) : Dans ma famille on vient d'Ituango [village du nord de la région d'Antioquia]¹⁶. Mes parents vivaient dans un village à côté. On va souvent là-bas parce que c'est là que vit ma famille. Et celle qui commande là-bas, c'est la guérilla. L'armée ne peut pas venir. On peut pas avoir de téléphone portable, si on en a un ils nous l'enlèvent. On ne peut pas avoir d'ordinateur, d'appareil photo. C'est très explicite ce qu'on peut faire et pas faire. Et dans les montagnes, les militaires... les habitants ne peuvent pas leur donner de l'eau ou les aider. Alors ma tante leur dit où aller, parce qu'il y a l'eau des fleuves mais elle est pas potable, alors elle

¹⁵ Julie Lavielle, « Museificar la violencia pasada y presente. Un estudio de las percepciones de los visitantes del Museo Casa de la Memoria de Medellín », *Desafíos*, vol. 32, no. 2, 2020, p. 1-39.

¹⁶ Ituango est un village marqué par la présence des guérillas des FARC et de l'EPL et des groupes paramilitaires, depuis les années 1970 jusqu'à nos jours. Voir Rafael Alonso Mayo, *Sanar las heridas. Crónicas del conflicto armado en Ituango*, Instituto de Cultura de Antioquia, Medellín, 2018.

leur dit où il faut aller pour trouver de l'eau propre. Il y a beaucoup de militaires, ils sont camouflés. Ils passent trois jours sans boire... Et quand on sort du village on peut pas sortir après 18 h parce que si on sort on peut marcher sur une mine. Ils ferment le village la nuit.

- (*Etudiante n° 2*) : Et dans les quartiers [de Medellín] on parle beaucoup du thème de la sécurité. Parce qu'il y a ce qu'on appelle le "vaccin" ("*vacuna*", impôt) prélevé aux entreprises de transport, aux épiceries, aux commerçants. Les gens essaient de s'en sortir mais toutes les semaines ils doivent payer le vaccin. Même dans les maisons.

- (*Etudiante n° 1*) : La sécurité. On leur fait payer la sécurité.

- (*Etudiante n° 2*) : Mais ça tu ne le vois jamais. Et ils ne font rien, s'il y a des vols, ils ne voient rien. Mais ils font payer la sécurité. Juste en dessous de ma maison il y a un poste de police ! Et il ne se passe rien !

- (*Etudiante n° 1*) : Mais c'est pareil que ce que je raconte sur le village. Pas à Ituango parce que maintenant il y a des policiers. Mais dans le hameau de ma famille, La Granja, là où la guérilla commande, ils peuvent sortir jusqu'à 20 h, il n'y a pas de morts, il ne se passe rien. Simplement parce que la guérilla impose une limite de vitesse, et si on la dépasse il y a des amendes. C'est interdit de marcher avec une machette, de tuer des gens. Quand j'y étais la dernière fois, il y a eu un problème avec un traître ("*sapo*"), un infiltré. Ils l'ont tué à l'extérieur du village. En même temps c'est bien parce qu'il n'y a pas de violence à l'intérieur du village mais en même temps c'est mal parce qu'il y a de la violence à l'extérieur.

- (*J.L.*) : Et toi tu vas souvent là-bas ?

- (*Etudiante n° 1*) : Oui.

- (*J.L.*) : Et tu n'as pas peur d'y aller ?

- (*Etudiante n° 1*) : (*Elle rit.*) Ben avant non, parce que c'est très joli, le paysage est magnifique ! Mais la dernière fois qu'on y est allés, tous les murs étaient comme dans le film "Les couleurs de..." c'est quoi déjà le nom ¹⁷? On est entrés là-bas, pas avec notre voiture mais avec un petit camion qu'il faut payer... on est entrés et tout était raturé avec des "la guérilla je sais pas quoi", on a eu très peur.

- (*J.L.*) : C'était quand ça ?

- (*Etudiante n° 1*) : Ça fait pas très longtemps, en décembre. Mais c'est aussi très joli parce qu'en décembre les familles se réunissaient, dansaient. Il y a des enfants qui ont peu de ressources alors ce qu'on fait c'est qu'on leur apporte des cadeaux, comme s'ils étaient l'enfant Jésus, alors c'est très joli. Ça fait un peu peur à cause de la guérilla, mais ceux qui vivent là-bas n'ont pas peur, ils disent : "non il ne se passe rien !" Quand il se passe quelque chose, c'est quand on dort. Non oui... alors oui c'est comme ça... (...)

- (*J.L.*) : Et ici à Medellín vous avez l'impression qu'il y a un conflit armé, en dehors des vaccins, ou ça se voit pas trop ?

- (*Etudiante n° 2*) : Je vis à côté du terminus des bus. A Castilla Pedregal. Il y a beaucoup de morts, ils assassinent les gens dans les bus. Oui il y a beaucoup de conflit armé.

- (*Etudiante n° 1*) : Moi aussi je vis à Castilla. Dans les journaux ils disent qu'il se passe tel truc à Castilla, tel truc... Mais ceux qui vivent à Castilla ils ne vivent pas comme ça. Bien sûr, on voit des choses dans les coins de rue, mais on a une vie normale il nous arrive rien. C'est les jeunes, les petits mafieux, à qui il arrive des choses. Il y a aussi des morts qu'ils amènent d'autres quartiers et qu'ils laissent à Castilla, parce que le quartier a une mauvaise réputation !

- (*Etudiante n° 2*) : Et les gens qui ne paient pas le vaccin. La violence est là, elle est silencieuse mais elle est là ».

Pour parler d'économie morale, il faut se situer à une échelle collective, car l'économie morale désigne « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social »¹⁸. Il est donc important

¹⁷ Elle parle du film « Les couleurs de la montagne » réalisé par Carlos César Arbeláez et sorti en 2010. On y voit notamment les élèves d'une école repeindre les murs du village qui ont été couverts de graffitis apposés par des groupes armés.

¹⁸ Didier Fassin, « Les économies morales revisitées » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, no. 6, 2009, p. 1257.

de situer la parole de ces deux étudiantes dans un environnement social. Nous avons déjà quelques éléments qui nous permettent de cerner leur environnement social restreint : elles vivent dans le quartier populaire de Castilla. Afin de dégager les caractéristiques de l'économie morale de la violence dans le contexte colombien, nous nous appuyerons également sur plusieurs enquêtes ethnographiques portant sur la vie quotidienne des habitants de villes et de villages où les acteurs armés sont présents. Qu'est-ce qui guide ce qui est « bien » et « mal » dans l'exercice de la violence ?

- **Des normes clairement définies et connues :** « *On peut pas avoir de téléphone portable, si on en a un ils nous l'enlèvent. On ne peut pas avoir d'ordinateur, d'appareil photo. C'est très explicite ce qu'on peut faire et pas faire. Et dans les montagnes, les militaires... les habitants ne peuvent pas leur donner de l'eau ou les aider* ». Le pacte implicite est que si les habitants et les visiteurs respectent ces règles, ils ne seront pas inquiétés. Bien que ces règles soient arbitraires, elles sont connues de tous et il n'y a pas d'incertitude¹⁹.

- **Une exigence de tranquillité dans l'environnement immédiat.** Dans le village d'Ituango comme dans le quartier de La Castilla, les deux étudiantes décrivent une violence présente mais invisible : « *tu ne le vois jamais* », « *ils l'ont tué à l'extérieur du village. En même temps c'est bien parce qu'il n'y a pas de violence à l'intérieur du village mais en même temps c'est mal parce qu'il y a de la violence à l'extérieur* », « *la violence est là, elle est silencieuse mais elle est là* »²⁰.

- **Un sentiment de sécurité individuelle.** Le respect des normes que nous venons de mentionner doit assurer la sécurité de ceux qui les respectent : « *mais on a une vie normale il nous arrive rien* ». Dans son ethnographie d'un village de l'Uraba occupé par des paramilitaires, Patricia Madariaga retranscrit ces paroles d'une femme du village, qui parle des paramilitaires:

*" Quand ils tuent quelqu'un les gens disent "il a dû être impliqué dans quelque chose". Quand la guérilla tuait c'était par soupçon, mais ceux-là ils font des recherches. Ils n'ont pas le luxe de pouvoir se tromper, ça vous donne une sécurité. Quand les enterrements ont commencé, à l'époque la plus dure, avant, la famille ne venait pas. Maintenant on peut aller tranquillement à l'enterrement même si le mort est un voleur ou même un guerillero, parce qu'ils savent ce qu'ils voient, ils l'enregistrent et ils ne vous font rien s'ils font des recherches et se rendent compte que vous n'êtes dans rien (usted no es de nada)"*²¹

- **Il y a des vies qui comptent moins que d'autres.** Corollaire du point précédent, les personnes qui ne respectent ces normes (et n'ont pas une « vie normale ») ou trahissent la confiance des groupes armés semblent destinées à mourir : « *C'est les jeunes, les petits mafieux, à qui il arrive*

¹⁹ De nombreuses recherches ont étudié la manière dont les groupes armés établissent un contrôle des populations colombiennes à travers des normes et des règles de conduite. Voir par exemple : Centro Nacional de Memoria Historica, *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo*, Bogotá, 2012; Ana Maria Arjona, « Grupos armados, comunidades y ordenes locales : interacciones complejas », in F. González (éd.), *Hacia la reconstrucción de país: Desarrollo, política y Territorio en regiones afectadas por el conflicto armado*, Bogotá: ODECOFI-COLCIENCIAS-CINEP, 2008, p. 105-167. L'extrait que nous avons choisi dans le cadre de cette présentation omet un aspect qui nous semble central dans les normes qui structurent l'économie morale de la violence en Colombie : **la suspicion d'être proche de la guérilla.**

²⁰ Natalia Suárez Bonilla parle d'une « norme qui consiste à *voir, entendre et se taire* » qui régule les interactions au sein des villages qui sont au cœur d'affrontements entre les guérillas et l'armée colombienne. Natalia Suarez Bonilla, « Epreuves d'altérité dans les enclaves insurrectionnelles. Le cas de la Colombie » dans Rémy Bazenguissa-Ganga et Sami Makki (eds.), *Sociétés en guerres : ethnographies des mobilisations violentes*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2012, p. 134

²¹ Patricia Madariaga, *Matan y matan y uno sigue ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2006, p. 55.

des choses », « il y a eu un problème avec un traître (“sapo”), un infiltré ». Les morts sont ainsi caractérisés par leur faute (trahison, magouilles) et méritent finalement leur destin. Même si la mort ou la disparition n’est jamais souhaitée, il est fréquent que l’on suspecte celui qui en a été victime d’en être responsable (« *por algo será* » dit l’adage). La victime est ainsi souvent une « victime coupable »²² qui aurait été mêlée à des transactions douteuses avec les narcotrafiquants ou aurait eu des sympathies vis-à-vis de la guérilla.

- **Une volonté de défendre la réputation du village.** Les deux étudiantes évoquent un décalage entre la perception que les acteurs extérieurs ont des lieux qu’elles évoquent, qui les qualifie de violents, et la tranquillité de la vie quotidienne, où il « ne se passe rien » : « *ils peuvent sortir jusqu’à 20 h, il n’y a pas de morts, il ne se passe rien* », « *c’est aussi très joli parce qu’en décembre les familles se réunissaient, dansaient. Il y a des enfants qui ont peu de ressources alors ce qu’on fait c’est qu’on leur apporte des cadeaux, comme s’ils étaient l’enfant Jésus, alors c’est très joli. Ça fait un peu peur à cause de la guérilla, mais ceux qui vivent là-bas n’ont pas peur, ils disent : “non il ne se passe rien !” Quand il se passe quelque chose, c’est quand on dort. Non oui... alors oui c’est comme ça...* », « *Moi aussi je vis à Castilla. Dans les journaux ils disent qu’il se passe tel truc à Castilla, tel truc... Mais ceux qui vivent à Castilla ils ne vivent pas comme ça* ». Patricia Madariaga explique que les habitants du village d’Uraba ont très souvent recouru à la comparaison pour qualifier le degré de violence, qui leur semble bien moindre que celui qu’ils ont connu par le passé (« *comparativamente, todo esta bien* »)²³.

En 1997, Daniel Pécaut publie un article sur la **banalisation de la violence** en Colombie. Il parle d’une « violence généralisée », mélange d’une violence organisée (celle des guérillas, des paramilitaires et des narcotrafiquants) et désorganisée (délinquance, vols à l’arrachée), qui « suscite, à partir des interférences entre toutes les formes de violence, son propre contexte, ses propres modes de transaction et de confrontation »²⁴. Cet échange montre comment la violence généralisée s’insère dans la vie quotidienne de la population civile et que cette dernière n’est pas synonyme de « perte de sens, mais bien au contraire [qu’elle génère] des modes spécifiques de surgissement et de mise en forme du social »²⁵. L’étudiante reconnaît que le contrôle de la guérilla a quelque chose de « bon », même s’il passe par le recourt à une violence extrême (l’assassinat des traîtres) et la restriction des libertés des habitants (couvre-feu, fermeture de l’accès au village, interdiction des téléphones portables, ordinateurs et appareils photos). Si l’on écoute cet échange, on peut en effet se demander en quoi la police est-elle plus efficace pour maintenir l’ordre, puisque des bandes armées ont recours à l’extorsion des habitants d’un quartier pauvre de Medellín sous leurs yeux. **L’on peut en déduire que l’économie morale de la violence est structurée par le contexte de violence, comme l’expliquent Veena Das et Arthur Kleinman**²⁶.

²² Abigail Mira, « Le narcotrafiquant comme barbare, comme norteño ou comme voisin: pluralité des discours sur un “mauvais sujet” mexicain » dans Clara Duterme, Marion Giraldou et Abigail Mira (eds.), *Mauvais sujets dans les Amériques: répression, représentations, discours autour des populations indésirables*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2016, p. 108.

²³ Patricia Madariaga, *op.cit.*, p. 81. Nancy Scheper-Hughes montre également comment les habitants d’un quartier pauvre d’une ville du Nordeste brésilien marqué par une grande violence affirment vivre dans un contexte calme et pacifique. Nancy Scheper-Hughes, *Death without weeping*, Berkeley : University of California Press, 1992.

²⁴ PECAUT Daniel, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien », *Cultures & Conflits*, 15 mai 1997, n° 24-25, [en ligne].

²⁵ BATAILLON Gilles, « Analyser le chaos », *Cultures & Conflits*, 1997, n° 24-25, [en ligne].

²⁶ « One cannot draw a sharp line between collective and individual experiences of social violence. These are so thoroughly interwoven that moral processes (i.e., social engagements centered on what is at stake in relationships) and emotional conditions are inseparable. (...) Multiple forms and dynamics of social violence animate local worlds and the individual lives in them. From this perspective, the social violences of day-to-day living are central

Cet entretien met également en évidence **le décalage entre les qualificatifs qui sont employés pour parler de la violence à une échelle générale, lorsqu'elle touche la société colombienne, et la violence du quotidien**. Lorsque j'ai commencé cet entretien, j'ai demandé à ces deux étudiantes de me raconter ce qu'elles avaient vu dans le musée : elles m'ont parlé des inégalités socio-économiques de Medellin, de la discrimination dont souffraient les populations indigènes et afro-colombiennes, de Pablo Escobar... « *c'est impressionnant ce conflit qui a eu lieu* » expliquent-elles. Pour elles, l'exposition montre le contraste entre les accords de paix entre le gouvernement des FARC et le gouvernement (en cours de négociation à l'époque où a été réalisé l'entretien) et la violence qui existe encore en Colombie. Plus loin, elles affirment qu'elles expliqueront à leurs futurs élèves « *Qu'on ne veut plus de violence, que l'on veut vivre dans l'entente* ». Il y a donc bien, d'un côté, une compréhension du contexte du conflit armé et une affirmation de l'importance de construire la paix à l'échelle du pays. Dans l'enquête que j'ai menée au sein du musée, j'ai constaté qu'il existe une différence entre la manière dont les visiteurs abordent la violence évoquée par le musée (la violence qui touche le collectif et qui, traduite par le musée, accède au monde de l'histoire pourrait-on dire) et la violence qui traverse leur trajectoire biographique. Il en résulte un discours qui peut sembler paradoxal : d'un côté les visiteurs ressortent tristes, accablés par l'accumulation des dispositifs évoquant la violence ayant touché leur ville et leur pays, de l'autre ils relativisent celle qu'ils connaissent ou ont connu dans leur vie. Ce décalage a été constaté par plusieurs chercheurs en sciences sociales qui ont travaillé sur le rapport des Colombiens à la construction de la paix et à la réconciliation : ils montrent que la réconciliation et le pardon sont des horizons qui ne font pas partie des priorités immédiates des victimes et que, lorsqu'ils sont souhaités et envisagés, c'est à l'échelle nationale et non pas à l'échelle du village²⁷ et de la communauté immédiate. La vie quotidienne locale n'est pas envisagée à l'aune du pardon mais de « normes basiques du vivre ensemble »²⁸.

4. CONCLUSION

A l'origine, le concept d'économie morale est né pour penser les révoltes liées à la distribution des richesses. Le concept, tel que forgé par Edward Thompson insiste davantage sur le mot économie. Dans le cadre de son étude des révoltes de la foule au XVIIIème siècle, il montre qu'il existe un pacte entre les élites et le peuple sur la juste répartition des ressources, la fixation des prix, le taux d'imposition, et la rupture de ce pacte peut entraîner la révolte (ce n'est pas automatique). Pour Thompson, l'économie morale est « une vision traditionnelle des normes et des obligations sociales, des fonctions économiques appropriées occupées par les diverses parties de la communautés ». Marxiste, il introduit l'idée que la classe ne se définit pas que par sa place dans les rapports de production mais aussi par une conscience, une morale.

Dans *The moral economy of the Peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia* (1976), alors que Thompson parlait de « normes et d'obligations », James C. Scott ajoute l'idée de

to the moral order: they orient norms and normality » in Veena Das et Arthur Kleinman, *Violence and subjectivity*, London : University of California Press, p. 5.

²⁷ La politiste Angelika Rettberg a coordonné une enquête auprès de 1015 victimes. Lorsqu'on leur demande quelle méthode de réparation elles préfèrent, 45,5% répondent « qu'on m'aide à couvrir les besoins économiques de ma famille », 44% « qu'on sache la vérité », 37,8% « qu'on me donne de l'argent pour compenser la perte et les dommages subis ». Seuls 5,1% répondent « que les responsables des actes me demandent pardon ». Rettberg Angelika, *Reparación en Colombia. ¿Qué quieren las víctimas?*, Bogotá, 2008, p. 59.

²⁸ Juan Diego Prieto, *Guerras, paces y vidas entrelazadas. Coexistencia y relaciones locales entre víctimas, excombatientes y comunidades en Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2012, p. 102.

« valeurs » et de « morale » : ce qui est tolérable et ce qui est intolérable, ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. L'idée centrale est qu'il veut montrer qu'on ne se révolte pas *que* parce que l'on a faim. Plutôt que de parler d'économie morale, il parle d' « éthique de la subsistance » : les paysans ont des accords et des pratiques qui font qu'ils minimisent la perte (et ne cherchent pas à maximiser leurs profits, comme les dominants), arrivent à survivre en période de sécheresse... Il est intéressant d'adosser l'économie morale de Scott à son deuxième grand ouvrage, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (1990). On peut en tirer deux choses qui sont pertinentes dans le cadre de cette communication :

- (1) Pour Scott, le « terreau » de la révolte se construit dans le cadre de la domination, « la subsistance se fait au prix de la dépendance »²⁹. Il n'y a pas de remise en question du marché³⁰, il y a un désaccord sur les modalités, créé par la rupture du pacte.
- (2) Dans le sillage de cette idée, il développe les concepts de texte caché et de texte public. Il explique que tout texte public a un texte caché, c'est-à-dire « des propos, des gestes et pratiques qui confirment, contredisent ou infléchissent, hors de la scène, ce qui transparait dans le texte public ». Le texte caché se produit dans un espace social donné, il est constitué de gestes, de pratiques, de paroles et la frontière entre texte public et texte caché est une lutte constante entre dominants et dominés³¹.

Un point commun entre Scott et Thompson, qui réunit également certains africanistes francophones³², est qu'ils étudient le « terreau » des révoltes. Cependant, l'économie morale est un concept qui permet aussi de voir pourquoi la révolte n'éclate pas, parce qu'on l'utilise dans une **conception relationnelle du pouvoir, qui s'intéresse aux accords, aux ajustements, entre dominants et dominés**. Lorsque cet accord est rompu, il peut y avoir révolte, mais lorsqu'il n'est pas rompu, il n'y a pas de révolte (ce qui ne signifie pas qu'il n'y a pas des désaccords).

Didier Fassin met en effet en évidence l'intérêt de « confronter les économies morales », c'est-à-dire d'étudier les rencontres et les décalages entre les économies morales pour rendre compte de ce qui se joue les émeutes mais aussi dans des situations où on est finalement surpris qu'elles n'aient pas débouché à des violences »³³. L'étude de ces décalages est importante dans la mesure où elle permet d'entrer dans une analyse résolument anthropologique de l'intolérable/de la violence et de s'éloigner d'autant d'une définition éthique de celle(s)-ci. Notre objet : comprendre les lignes de partage.

Il nous semble ainsi particulièrement pertinent que l'utilisation du concept d'économie morale soit guidée par trois principes :

- (1) **Une étude de l'articulation des échelles (nationale/locale) et de la confrontation entre les économies morales** pour voir les accords entre dominants et dominés, pour comprendre

²⁹Johanna Siméant, "Economie morale" et protestation - détours africains, *Genèses*, 2010/4, n°81.

³⁰ C'est ce que montrent aussi Margairaz et Minard dans leur étude historique sur la taxe en France « on ne remet pas en question le marché mais ses modalités de mise en œuvre ». Dominique Margairaz et Philippe Minard, « Marché des subsistances et économie morale : ce que « taxer » veut dire », *Annales historiques de la Révolution française*, 352, 2008/

³¹ James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Ed. Amsterdam, 2019 (1992), pp. 50-51.

³² Parmi les africanistes qui ont utilisé le concept d'économie morale pour étudier les révoltes : Johanna Siméant, « "Économie morale" et protestation - détours africains », *Genèses*, 2010/4, n°81, pp. 142-160 ; Béatrice Hibou, « Tunisie. Économie politique et morale d'un mouvement social », *Politique africaine*, vol. 121, no. 1, 2011, pp. 5-22 ; Imed Melliti et Loïc Le Pape, « Introduction au dossier : Économies morales », *L'Année du Maghreb* [En ligne], 18, 2018.

³³ Fassin, Didier, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, no. 6, 2009, pp. 1237-1266

la cohabitation de plusieurs registres sur la légitimité de la violence. Cette étude nous renseigne sur quel type de paix est construit, en Colombie comme au Pérou, et quels principes de jugements officiels, cachés, la paix permet-elle. Au Pérou comme en Colombie, on assiste à une puissante construction de la figure d'individus « indésirables », physiquement ou symboliquement « éliminables ». Or celle-ci est soumise à des normes et des lignes de partage socialement et historiquement constituées. Tout l'enjeu est d'étudier ses ressorts, le langage qu'elle charrie, ses limites et ses justifications³⁴. On peut donc tout à fait avoir une économie morale de la compassion qui cohabite avec un haut niveau de violence.

(2) **L'articulation texte caché/texte public permet de comprendre la manière dont cohabitent plusieurs registres.** Les frontières de l'acceptable et de l'exprimable répondent à des normes variables dans le temps et selon les contextes d'énonciation. Cette diversité de positionnements plus ou moins transgressifs avec la doxa des droits humains se situe sur une échelle de valeurs qu'un travail ethnographique permet d'appréhender plus finement. Il existe donc une relativité contextuelle/temporelle et une hiérarchisation morale. Comme le soulignent Fassin et Bourdelais, « ce double travail de relativisation et de hiérarchisation s'impose donc à l'évidence pour échapper à la représentation d'un intolérable absolu qui serait sans histoire et sans gradation »³⁵. Au contraire, il y a une construction sociale de l'intolérable, de même qu'il y a une construction sociale de la tolérance de la violence et de la justification de l'acte meurtrier.

- Ex 1 : des paysans de Llinque participent à la commémoration annuelle mais ils ont aussi un discours critique sur les personnes auxquelles on rend hommage.
- Ex 2 : des visiteurs du musée de la mémoire de Medellín témoignent de leur tristesse vis-à-vis du conflit armé et de ses conséquences mais légitiment certains usages de la violence.

(3) **Ancrer l'étude des économies morales dans les conditions matérielles et sociales**³⁶ : on le voit très bien à Llinque, où la hiérarchie sociale et économique des campagnes encadre et détermine en partie les critères de jugement de la mort juste. Chez Scott comme chez Thompson l'idée de subsistance est très importante. A l'inverse, Fassin est critiqué (notamment par Johanna Siméant) pour trop écarter les économies morales du champ économique. Le positionnement intermédiaire, que l'on défend, veille à restituer les

³⁴ Dans la continuité des réflexions de Nancy Scheper-Hugues et Philippe Bourgois (2005), il s'agit d'étudier un continuum de violences, visibles et invisibles, physiques et symboliques, structurelles et normalisées, qui peuvent inclure les atteintes à la dignité et à la valeur de la personne. Dans le contexte péruvien, Silva Santisteban forge la notion de « *basurización simbólica* » (déchetisation symbolique) pour analyser les critères de construction et de rejet de l'autre, avant et « après » le conflit armé. Ce processus a permis non seulement de construire un autre abject et éliminable mais aussi de légitimer son humiliation et ses blessures et l'impunité de ces actes. Il s'appuie en outre sur une construction des différences et des hiérarchies entre les personnes à travers la figure du « sale » ou du « dégoûtant » et celle du « propre », c'est-à-dire de l'individu « digne ». Voir Nancy Scheper-Hugues & Bourgois Philippe (éd.), *Violence in War and Peace: An Anthology*. Malden: Wiley-Blackwell, 2005 et Rocío Silva Santisteban, *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2008.

³⁵ Bourdelais Patrice, Fassin Didier, 2005, *Les constructions de l'intolérable*. La Découverte, « Recherches », p. 7.

³⁶ Chez Scott comme chez Thompson l'idée de subsistance est très importante. Siméant critique Fassin qui écarte les économies morales de l'économie. Peut-être qu'un positionnement intermédiaire est de veiller à restituer les conditions matérielles dans lesquelles les critères de jugements et les valeurs sont produits, circulent et entrent en conflit.

conditions matérielles et le contexte social dans lesquelles les critères de jugements et les valeurs sont produits, circulent et entrent en conflit. Nos résultats d'enquête portent en effet à croire que la construction sociale de la justification de la violence à l'égard de certaines cibles est indexée à la position sociale qu'occupent les « entrepreneurs de morale » (Becker) qui s'expriment, plus ou moins ouvertement :

- Ex 1 : les « créoles » de la côte justifient les « dommages collatéraux » de la guerre, soit l'assassinat massif et extra-judiciaire des paysans andins suspectés de collusion avec la guérilla.
- Ex 2 : tandis que ces mêmes paysans, pour une partie d'entre eux, justifient les exactions perpétrées par le SL à l'encontre (entre autres) des grands propriétaires terriens.

En outre, parler d'économie³⁷ renvoie à un certain vocabulaire fait de critères, d'avantages, de profits, d'inconvénients, etc. Politiquement, cela est traduit par des idées de hiérarchies sociales, de réduction de la « délinquance », et de règlements de comptes sur un marché autogéré de la sécurité et de la défense d'intérêts privés ou collectifs.

Or un prolongement de cet enjeu économique lié à l'essor de la violence réside justement dans l'octroi de réparations pécuniaires qui, paradoxalement, s'organisent selon une logique inverse : l'archétype de la « bonne victime » est celle qui a été assassinée par le Sentier Lumineux. Son innocence est brandie par la sphère des militants des droits humains et par les politiques étatiques de réparation. Dans cette nouvelle configuration socio-légale (art. 4 de la loi de réparation péruvienne qui exclut les anciens membres des guérillas du programme de réparation) et économique, l'État fait figure d'institution en position de force qui impose ses « prix » en fonction de certaines valeurs³⁸. Dans cette perspective, la réparation économique pour le décès d'un individu en contexte de guerre peut être lue comme le « prix de la vie »³⁹.

En ce sens, il n'est pas excessif de dire que l'État fait et défait les citoyens. Il décide de ceux qui méritent réparations et de ceux à qui accorder des droits posthumes (droit au ré-enterriment des restes humains exhumés notamment⁴⁰). En somme, la bureaucratisation des réparations aux victimes et des corps récupérés des fosses communes a une certaine similitude avec le maniement politique des identités et des corps maltraités durant le conflit armé. Cela implique d'interroger dans quelles mesures l'État ne donne-t-il pas d'une main ce qu'il a pu prendre de l'autre ?⁴¹

³⁷ Selon la définition qu'en donne le CNRTL : d'« ensemble de ce qui concerne la production, la répartition et la consommation des richesses et de l'activité que les hommes vivant en société déploient à cet effet ».

³⁸ Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, coll. « Zones », 2010.

³⁹ Didier Fassin, *La vie. Mode d'emploi critique*, Paris, Seuil, 2018.

⁴⁰ Voir par exemple : Valérie Robin Azevedo. From Dignified Burial to 'Terrorist Mausoleum': Exhumations, Moral Panic and Mourning Policies in Peru, *Bulletin of Latin American Research*, 2021, pp. 21-39.

⁴¹ Pour un développement de cette idée à partir du cas des exhumations au Pérou voir : José Pablo Baraybar et Dorothee Delacroix, « Haciendo y deshaciendo ciudadanos: Derechos póstumos y burocratización de la muerte en el Perú pos-CVR », in R. Bedoya, D. Delacroix, V. Robin Azevedo, T. Romero Barrios (coord.), *La violencia que no cesa. Huellas y persistencias del conflicto armado interno en el Perú contemporáneo*, Punto Cardinal, Lima, 2021, pp. 53-74.