

Violence sociale et ritualisation de la mort et du deuil en Colombie

*Anne-Marie Losonczy **

Dans la vie quotidienne des campagnes et de certaines villes colombiennes, la violence constitue une expérience tangible, du rétrécissement des possibilités de transit et de circulation jusqu'aux déplacements et fuites forcés, des rumeurs aux histoires familiales de disparitions et de morts violentes. La multiplication et la dissémination d'acteurs armés aux objectifs de moins en moins formulés verbalement, l'effacement de limites claires entre criminalité commune et insurrection idéologique, la fragmentation croissante de pouvoirs armés aux alliances changeantes, la délégitimation, par faiblesse de l'État, des moyens institutionnels non violents de résolution des conflits, ces facteurs ont progressivement transformé un état sociopolitique de violence armée partisane récurrente, mais sélective et sectorielle, avec des acteurs identifiés et étiquetés, en un état de terreur qui brouille tout repère identitaire, territorial et éthique, et finit par imposer à la société la mort précoce et violente, pour soi et pour autrui, comme horizon commun de l'existence et grille privilégiée d'interprétation pour déchiffrer et doter de sens les événements et les personnages de la vie sociale.

La particularité de la violence multiforme colombienne, par rapport à d'autres situations actuelles de terreur, comme, en Algérie ou en Afghanistan par exemple, réside, depuis une dizaine d'années, dans l'absence de discours, d'espaces et d'acteurs violents mettant en œuvre des mécanismes de transnationalisation et de globalisation des conflits. En effet, les pratiques violentes des divers acteurs ne touchent guère les nations limitrophes ou lointaines, ni des victimes appartenant à d'autres pays. De même, aucun des rares discours légitimant la terreur exercée ne renvoie aujourd'hui à des références religieuses ou politiques transnationales dans la construction de l'identité subversive, comme l'islam, l'idéologie communiste, ou l'anti-américanisme. Parallèlement, discours et pratiques ne construisent aucune image d'un ennemi ni d'un allié au-delà des frontières ou étranger, ni n'inscrivent le conflit dans un contexte d'antagonisme supralocal, politique ou religieux. Cette absence d'une dimension globalisante qui constitue la singularité de l'état de terreur colombien diffuse un sentiment de solitude collective, représentée comme le stigmate d'un particularisme excluant les colombiens du monde extranational.

* Ethnologue, École pratique des hautes études V^e section (EPHE), Paris.

Les études historiques et sociologiques récentes portant sur ce pays se proposent souvent de saisir les caractéristiques de l'expérience sociale de la transformation de la violence – sectorielle, sélective, et encadrée d'un discours « légitimateur » et revendicatif d'acteurs identifiés – en terreur. Les mécanismes de cette transformation sont la déterritorialisation, l'ubiquité des acteurs violents, leur diffusion en réseaux mobiles impossibles à identifier et à localiser, qui étendent la représentation de la vulnérabilité à tous les territoires naturels et sociaux, y compris à l'intérieur de la famille et dans le voisinage [Pécaut, 2000]. La terreur accouche de temporalités contradictoires, alternant perception de la violence comme irruption et comme routine réitérative. Elle alimente la précarité, et une mobilité sous la forme de fuite des campagnes vers les villes.

Cette ubiquité spatiale et identitaire des bourreaux rend impossibles leur désignation et dès lors l'émergence d'un sens à leur violence. Le discours commun [Ortiz, 1991] désigne alors le responsable comme « la Violence », démiurge impersonnel, qui désindividualise autant les bourreaux que les victimes. Ainsi, la narration du conflit, comme trame d'interprétation des morts, devient impossible; elle est remplacée par celle, discontinue, des mises à mort et des massacres, vite inscrite dans une trame routinière sans début ni fin, puis dans la circularité de l'éternel retour, le temps mythique immémorial. Faute d'un récit historique sur la violence, d'une narration collective unifiée, publique et légitimée, émanant d'une autorité englobante comme l'État ou les partis politiques, la terreur ne se cristallise pas en histoire: elle irrigue une confluence de mémoires individuelles et groupales fragmentaires qui évoque un kaléidoscope.

D'autres travaux récents s'attachent à l'analyse des traitements ritualisés des cadavres par les assassins [Uribe, 1990], traitements dont la remarquable constance depuis la guerre civile entre partis des années cinquante touche aujourd'hui tous les groupes violents en présence. Ces traitements semblent viser la mise en scène de la destruction de l'unicité et de l'humanité des corps par delà la mort, comme si l'on voulait ôter aux morts leur statut et leur forme de cadavre. Les mutilations, les découpes et les arrachements, les réarrangements des organes, l'éparpillement des parties démembrées du corps y sont interprétés comme des dispositifs de naturalisation et d'animalisation des victimes. Cependant, l'émergence et le renforcement de pratiques complémentaires différentes de terreur amènent à lire cette ritualisation de la destruction sur un autre registre. En effet, si depuis les années cinquante fleuves, rivières, falaises, grottes et bois servent souvent de dépotoirs de cadavres, aujourd'hui l'enterrement de ces derniers constitue un acte qui désigne souvent son auteur comme prochaine victime, dans de nombreuses régions du pays. Dès lors, cette menace supplémentaire sert autant à réalimenter la terreur qu'à produire des morts délocalisés, fragmentés et dispersés. Elle énonce aussi une interdiction de la territorialisation et de l'assignation identitaire ritualisées, celles de l'enterrement et de la sépulture, ancrage traditionnel du travail de deuil et de la spatialisation de la mémoire généalogique des groupes.

Ces pratiques portent atteinte aux processus sociaux du deuil et rendent son vécu aussi fragmentaire, diffus, sans fin et dépersonnalisé que la violence elle-même. Les conditions historiques et politiques de la violence, la ritualisation des actes meurtriers et les représentations sociales du conflit qui les sous-tendent ont

suscité des analyses, de plus en plus attentives aux contextes locaux et régionaux et aux expériences et changements sociaux qui en ont résulté [par exemple, Ortiz, Pécaut, Uribe, *op. cit.*]. Par ailleurs, quelques travaux récents [Pelaez, 1994; Villa, 1993; Losonczy, 1998] rendent compte de l'investissement populaire, intense et continu, des cimetières urbains colombiens, autour de certains morts sanctifiés, depuis une quarantaine d'années. De la lecture conjointe de ces travaux, surgit une interrogation sur ces actions rituelles spontanées, en tant que modes de ritualisation de l'expérience de la terreur et du deuil et une hypothèse sur l'étayage d'une mémoire collective de la violence.

De la mort à la sainteté : le miracle nommé

Ces rituels sont accomplis périodiquement, notamment les lundis considérés comme jour des âmes et le 2 novembre, jour des Défunts, par des laïcs, sans aucune ébauche d'institutionnalisation ni émergence d'officiants spécialisés. Leur pratique culturelle est centrée sur la transformation rituelle de certaines catégories de morts récents, hors famille, anonymes ou célèbres, en figures de recours sanctifiées [Losonczy, 1998]. L'extension de ces cultes à l'immense majorité des cimetières urbains du pays et la multiplication des types de morts sanctifiés ont été telles que les journaux et la télévision en rendent désormais compte le 2 novembre.

Ces morts qui accèdent à la sainteté proviennent de plusieurs catégories. Les offrandes, demandes, prières et remerciements déposés au pied des murs des cimetières, dans les niches vacantes des galeries périphériques et sur les fosses communes s'adressent à une nébuleuse de malemorts : cadavres ramassés sans identification, morts non réclamés, morts sans descendance, dont la violence multiforme et permanente accroît sans cesse le nombre et réactive la présence. Tous ceux-ci s'inscrivent sous l'effigie de l'*Anima Sola* (« âme solitaire », agglomération anonyme issue des « âmes du purgatoire » du catholicisme officiel). Ces morts sont la figure même de la dissolution de l'identité : sans corps, sans nom individuel, donc sans récit de vie qui les ancrerait dans une individualité. À cette figure de l'oubli et de l'abandon, qu'on pense susceptible de s'attacher à un vivant par son besoin d'offrandes et de prières, « pour soulager sa pénitence », on attribue le pouvoir d'interventions miraculeuses en faveur de ceux qui les honorent et les sollicitent. Ainsi l'histoire de la miraculeuse Salomé : c'est à partir de ce foyer culturel et de son espace dans le Cementerio Central de Bogotá que se détache, voici une trentaine d'années, de l'anonymat collectif des morts oubliés une « âme miraculeuse ». La présence périodique de fleurs, de cierges, et de remerciements écrits autour d'une tombe anonyme particulière, ainsi que le témoignage d'un homme sur les miracles d'une âme de mort y attirent des solliciteurs de plus en plus nombreux. Après quelques années, apparaît une femme affirmant être la fille de cette morte connue comme « la Milagrosa », à laquelle elle attribue le nom de Salomé. Elle commence à vendre la photo de la défunte, puis le texte de « sa » prière. Désormais nommée, possédant une iconographie, des paroles rituelles particulières à son adresse, quelques éléments biographiques et des miracles *post mortem*, les esquisses d'une hagiographie : d'âme anonyme de mort la voici transformée en sainte.

Cette figure anonyme et pauvre, à qui l'on attribue toutes les épreuves emblématiques de l'existence des femmes-mères et une mort douloureuse, constitue une passerelle vers une autre catégorie de défunts sanctifiés. Il s'agit d'enfants et d'adolescents, socialement anonymes, morts de manière soudaine, accidentelle ou violente, mais possédant leur propre tombe ou niche dans une galerie à étages. Ainsi, dans le cimetière de Bucamaranga, Niña Maria (la petite Maria), dans celui de Pereira, Niño Salem (le petit Salem), à Barrancabermeja, Niña Milagrosa (la petite miraculeuse) et à Bogotá, las Dos Hermanas (les deux sœurs) sont les plus fréquentés. La sépulture du corps et le nom personnalisent leur identité et servent de support au récit de leur mort. C'est cette dernière et non leur vie, qui fait leur visibilité et leur efficacité rituelles, qui fonde leur transformation en objet de culte et en figure de recours contre l'infortune ; leur corporéité posthume y concourt également. En effet, il est habituel d'exhumer au terme de cinq ans les restes de ceux qui ne peuvent acheter une tombe, pour les placer dans des urnes et on raconte souvent que leur corps, visible lors de l'exhumation, est resté intact. Ces figures de saints, marquées par le paradoxe de l'inaccomplissement existentiel, associé à l'innocence manifestée par le caractère inaltéré et l'intégrité de leur corps, semblent transporter la vie dans la mort. Elles sont considérées comme propices à l'éclosion de la vie et à sa sauvegarde, le meilleur recours contre la stérilité et les maladies d'enfants.

Le passage du temps voit aussi la multiplication des personnages pivots de culte et figures de recours. Cette multiplication signifie aussi l'émergence de nouveaux types de saints populaires dont la mort violente les rapproche de la figure-noyau de Salomé, alors que leur vie publique, leur sensibilité sociale et leur action dans les conflits de l'espace national en font des personnages redistributeurs. Le dirigeant d'un mouvement politique de gauche, Jaime Pardo Leal, tué en 1987 par des groupes paramilitaires, le jeune candidat libéral à la présidence de la République, Luis Carlos Galán, assassiné à Bogotá en 1989, victime des narco-trafiquants, Carlos Pizarro, issu d'une dynastie de militaires de haut grade, dirigeant guérillero de gauche, amnistié par l'État, puis tué par des paramilitaires, tous enterrés dans le secteur « nationalisé » du cimetière, furent progressivement sanctifiés, moyennant les mêmes pratiques rituelles, assorties de témoignages de leurs actions positives *post mortem* en faveur des solliciteurs.

Ce type de saint populaire ne cesse d'émerger dans les différents cimetières urbains du pays. Guérilleros tués par l'armée, paramilitaires achevés par les guérilleros, bandits généreux avec les pauvres, ce panthéon masculin inclut depuis deux ans une ex-ministre de la Culture, mécène de la musique et des arts populaires de sa région. Consuelo Araujonoguera, politicienne coriace mais dotée de sens social, fut séquestrée puis assassinée par un groupe guérillero en 2000. Sa tombe dans la ville de Valledupar est devenue rapidement un lieu de pèlerinage : des cierges, ses fleurs et parfums préférés et des offrandes musicales soutiennent des demandes de guérison d'une maladie, de liberté pour un prisonnier proche, de succès à un examen, d'obtention d'un travail ou d'un logement.

Entre tous ces saints, dont la vie est si peu semblable, de statut et d'objectifs si opposés, entre les violentés et les violents, ou ceux qui furent les deux à la fois, que peut-il y avoir de commun ? Leur vie à tous peut être interprétée comme ayant

subi le poids, les contraintes ou l'ostracisme d'un ordre institutionnel; quelques-uns furent victimes d'une violence meurtrière qui est pensée comme son produit. Tous peuvent être vus comme ayant tenté de contester ou de changer cet ordre, que ce soit par des moyens financiers ou institutionnels, par la voie des armes ou, comme Salomé, par la transgression de l'institution familiale moyennant la prostitution: tous ont payé par la souffrance de se trouver en dehors de la norme dominante. Cette figure culturelle, surgie dans le creuset social des villes, figure de victime non consentante d'un ordre politique, vaincue dans la vie, mais victorieuse par delà la mort et recours pour les vivants, semble réaliser une fusion entre la logique chrétienne du martyr et celle, laïque, du héros, dans laquelle une matrice religieuse chrétienne réinterprétée sert de passerelle pour l'appropriation populaire d'un registre historique national, puis régional: l'entrée dans le régime de mémoire de la nation, moyennant sa subversion partielle.

Sous-jacente de ces cultes, une représentation de la mort violente et de la violence infligée constitue le socle de l'efficacité rituelle, réelle et potentielle, de ces saints. Une croyance diffuse, plongeant ses racines oubliées dans les traditions orales créoles et métisses de l'époque coloniale, veut que les victimes de mort subite ou violente aient manqué de temps pour leur repentir, pour qu'avec la conscience de l'agonie et de la mort prochaine les conflits suscités ou subis au cours de leur vie soient pacifiés. Ce travail de « deuil de soi » [Losonczy, 1992], critère reconnu de la « bonne mort », est la condition de l'accomplissement du bon destin *post mortem*: le détachement rapide du monde terrestre et l'arrivée au royaume des morts. Sans cela, les victimes de mort soudaine ou violente sont bloquées dans une sphère liminaire entre monde terrestre et monde des morts, attachées au premier par leur besoin des prières des vivants et soucieux de réaliser assez de bienfaits pour pouvoir accéder au royaume des Défunts. Le moteur de leur efficacité rituelle est ce statut d'entre-deux, lié à ce double besoin qui les rend tributaires des humains. La violence infligée pendant l'existence ne devient ainsi source de bienfaits après la mort que si le violent a connu à son tour, après sa propre mort, la vulnérabilité des morts par la violence. Ainsi, selon la représentation populaire diffuse de la transgression des règles sociales ordinaires, la violence est une marque de surplus d'identité et un signe de puissance qui est censée survivre à l'existence terrestre. Cette puissance d'action enjambant la limite entre vie et mort s'ajoute au statut liminaire issu de la mort violente, qui rend ces morts tributaires des actions rituelles des vivants, et en fait des figures de protection et de recours particulièrement efficaces.

L'une des composantes de la terreur répandue par la violence meurtrière des assassins est précisément leur ubiquité: insaisissables, frappant de manière inattendue, jamais sanctionnés, ils ont été partout et nulle part pendant leur vie, comme disent leurs solliciteurs. Mais leur mort violente et leur enterrement arrêtent leur errance et les fixent rituellement dans le cimetière. Leur puissance meurtrière se transmue ainsi en une puissance miraculeuse accessible aux sollicitations et aux offrandes des vivants et susceptibles de leur rendre des bienfaits.

Recours et miracles constituent deux pôles interdépendants d'un échange rituel continu entre des vivants et ces morts emblématiques, qui sert d'ancrage à un travail culturel de remémoration. Ce dernier prend la place de la continuité de

la mémoire familiale et communautaire des morts, constamment cisailée par le démembrement des cadavres et la dispersion arbitraire et dégradante des restes [Pabon, 2002], comme par la fuite des rescapés et des survivants vers les villes. Ces morts mis en pièces, jetés hors territoire, rendus anonymes, trouvent à la fois un socle d'identité et un support de mémoire dans ces saints nommés et territorialisés dans les cimetières, eux-mêmes issus de vivants au destin emblématique. La sanctification, qui résulte de cette circulation rituelle entre recours et miracle, en dotant les saints populaires d'une biographie posthume jalonnée de bienfaits accordés, fait passer l'ensemble diffus des morts anonymes de la violence de l'oubli traumatique à la survie posthume ritualisée.

L'espace du cimetière, lieu rituel de territorialisation des morts, opère, par les enterrements, une « réindividualisation » de la masse anonyme et dispersée des malemorts, et une domestication par les rites de la violence des tueurs, et leur transformation en une source de bienfaits. C'est la légitimité et l'aura religieuses de ce territoire qui rendent efficaces la substitution des corps absents par des offrandes, l'attribution de noms aux corps présents mais anonymes, de même que le réarrangement ou le prolongement posthume des biographies de personnages connus de la vie nationale.

La production continue de figures de recours sanctifiées semble constituer ainsi un au-delà de la violence, un désir entre tentative individuelle et collective de réparer les effets sociaux de la terreur par la reterritorialisation et la fixation identitaire des morts, par l'instauration d'un lien d'échange rituel avec les défunts emblématisés. Ce travail rituel aboutit à la création paradoxale d'un régime populaire de « contre-mémoire » nationale. Le paradoxe de cette dernière est qu'elle se constitue sur une mise hors temporalité des morts. S'ils sont soustraits à l'oubli et au non-dit par le processus rituel, c'est hors de toute chronologie collective et ordonnée qui les intégrerait dans une histoire. Ce régime de remémoration rend également intemporelle et ahistorique la violence donnée et subie en la ritualisant comme source posthume de puissance bienfaisante, de don et de protection. Le travail rituel d'emblématisation et de sanctification de certains morts permet, en décentrant le vécu direct, l'émergence de ce régime collectif de remémoration. Mais ce décentrement, condition d'une conversion de la violence en source d'efficacité rituelle et en ancrage d'une mémoire suprafamiliale, interdit cependant l'accès à la mise en forme ritualisée d'un deuil en tant que douleur et sentiment de perte pour des proches.

Violents violentés : les *sicarios* et le chassé-croisé du deuil

La ville de Medellín occupe depuis une quinzaine d'années une place à part dans la topographie de la violence colombienne. Dans les années quatre-vingt-dix, la moyenne annuelle d'homicides dans cette ville était de 381 pour 100 000 habitants, face à la moyenne nationale de 77. L'augmentation brutale des morts violentes y est le résultat de la consolidation économique et politique du réseau de trafiquants de drogue appelé « cartel de Medellín » et la transformation parallèle de bandes de jeunes issus des quartiers périphériques et des bidonvilles en fournisseurs de services armés aux trafiquants. En même temps, des guerres-vendettas

territoriales opposaient ces bandes de jeunes armées et suscitaient l'émergence, en réaction, de milices – mélange entre cellules de guérilla et bandes de quartier – consacrées au « nettoyage social » par assassinat. Ces années sont aussi celles de la création continue de groupes d'autodéfense de quartier et de groupes paramilitaires régionaux [Jaramillo, Ceballos, Villa, 1998]. La multiplicité et l'ubiquité des groupes armés urbains, souvent mélangés avec la délinquance commune, va de pair avec l'extension du « *sicariato* », l'essaimage de jeunes tueurs à gages (*sicarios*), recrutés par tous les groupes en présence et le plus souvent condamnés, à la suite de fréquentes ruptures de contrat, à être rapidement exécutés eux-mêmes. La pratique et la peur de ces violences mortelles marquent les rues et les places de nombreux quartiers de Medellín et modèlent à des degrés divers les itinéraires, les conduites publiques et l'imaginaire de toute la population urbaine.

La spécificité de la violence à Medellín est, outre son caractère réticulaire, le profil de ses victimes. En effet, elle touche très majoritairement de jeunes garçons des quartiers périphériques ou pauvres, les *sicarios*, qui sont le plus souvent à la fois assassins et victimes, consommateurs et vendeurs de drogue, et toujours soutiens économiques principaux de leurs familles, centrées autour de la mère.

La production rituelle des figures de recours sanctifiées dans les cimetières de la ville s'organise autour de plusieurs pôles. Le cimetière Jardines de Montesacro, à la périphérie sud de Medellín, constitue une nouvelle forme de spatialisation des défunts, venue des États-Unis, présente dans quelques villes colombiennes depuis une quinzaine d'années. Espaces boisés ouverts et paysagers, où les tombes sont couvertes de dalles discrètes à même le sol, les nouveaux cimetières appelés « jardins de la paix » mettent en forme une représentation naturalisée de la mort, en tant que dissolution identitaire paisible dans l'aimable anonymat d'une nature végétale domestiquée. La volonté conjointe des autorités et de sa famille d'enterrer Pablo Escobar, le puissant chef du cartel de Medellín, tué par la police après avoir fui la prison en 1993, semble obéir au désir d'empêcher l'émergence d'une sanctification *post mortem* en l'éloignant du centre-ville et par l'anonymat naturalisé de sa sépulture. Néanmoins, celle-ci est devenue un lieu de pèlerinage pour des milliers de solliciteurs de tous âges. Personnage d'origine populaire dont la violence, la richesse, l'astuce et la générosité exubérante et agonistique ont fait de son vivant un héros de récit populaire et un pourvoyeur paternaliste d'innombrables bienfaits, Pablo Escobar, dont les tribulations et les ambitions politiques ont défrayé la presse, nationale et internationale, apparaît comme la figure emblématique de la conversion de la puissance meurtrière terrestre en capacité de protection et de bienfaisance miraculeuses après sa mort. Tueur et tué : c'est le retour de la violence mortifère sur lui et sa fixation territoriale rituelle par l'enterrement qui rendent sa puissance accessible aux solliciteurs et tributaire d'eux. Les solliciteurs, toujours endimanchés, déposent prières, lettres de demande, bougies, fleurs, eau-de-vie et cigares sur sa tombe qu'ils nettoient régulièrement. Des enregistreurs apportés jouent ses chansons préférées, des plaques et des lettres de remerciement, des miniatures de maisons, de voitures et de téléphone témoignent de ses multiples bienfaits. Parmi les visiteurs assidus, se trouvent de nombreux jeunes *sicarios* qui, avant une « action » projetée (un meurtre), prient le « *Patrón* » Pablo Escobar de veiller sur le bien-être de leur famille s'ils venaient à disparaître.

Ce mode de ritualisation d'un personnage à la fois violent et redistributeur de son vivant est tout à fait typique du modèle de traitement des morts qui sous-tend la plupart des pratiques rituelles de sanctification dans la majorité des cimetières urbains de Colombie.

Le beau cimetière central de San Pedro, en revanche, rempli de mausolées et de chapelles en marbre, bronze et pierre de taille, est le lieu traditionnel de sépulture des familles riches et aisées et des politiciens régionaux. Entouré cependant de galeries à étages qui contiennent les niches destinées aux cercueils modestes, et de plusieurs columbariums, il est devenu depuis trois ans le théâtre d'un projet de muséification unique dans le pays, et piloté par le ministère de la Culture. Celui-ci a classé le cimetière comme musée architectural à conserver (*Bien de interes cultural de caracter nacional*) et organise, une fois par mois, un soir de pleine lune, des visites touristiques guidées, avec des animations poétiques, musicales et théâtrales par des artistes locaux, appelées *lunadas*. Ce recyclage symbolique récent du cimetière n'a pas suspendu les enterrements et les visites de familiers dans les galeries périphériques. Mais cette mainmise de l'ordre culturel national sur le cimetière, qui introduit une version laïque esthétisante du rapport entre morts et vivants, et s'ajoute à la tenace opposition de l'Église catholique à la « profanation » des tombes par les cultes populaires, semble avoir dépossédé le lieu de son efficacité rituelle populaire. Les solliciteurs investissent donc les cimetières périphériques comme la Candelaria et l'Universal, tous deux dans le voisinage de la morgue. Là, ils mettent en œuvre un mode original de ritualisation des morts, dont les destinataires sont une autre catégorie de morts emblématisés: de jeunes défunts proches, agents et victimes de mort violente.

« La Candelaria » est composé de plusieurs édifices de galeries à étages contenant des niches fermées par des portails de fer forgé et entourés de modestes tombes en terre. Le second, « l'Universal », n'a pas de galerie, c'est une succession irrégulière de tombes traversée de sentiers et une étendue couverte d'herbe folle, lieu des fosses communes.

Ces deux cimetières, ainsi que d'autres comme celui de Bello, quartier pauvre de la périphérie de Medellin, se remplissent depuis une dizaine d'années de jeunes entre 15 et 24 ans en moyenne, venant des immenses quartiers et bidonvilles qui surplombent Medellin au nord, membres de bandes et de milices rivales, tueurs à gages, et leurs apparentés, amis et amantes.

Les enterrements de ces derniers mettent déjà en forme quelques éléments d'un langage rituel qui sera ensuite utilisé dans les rites *post mortem*. Ramassés par des familiers ou par la police dans la rue, dans les fourrés ou sur les terrains vagues derrière les maisons, leurs cadavres sont lavés, habillés et veillés chez eux ou à la morgue, avec les prières de la neuvaine. Leur arrivée au cimetière est organisée comme un spectacle: le cercueil est transporté par une immense limousine blanche louée, qui déborde de fleurs, et autour et derrière, les amis exhibent pistolets et revolvers sur des motos rutilantes ou dans des taxis portières ouvertes, d'où s'échappe une musique tonitruante, rancheras mexicaines popularisées par les goûts des chefs du narcotrafic, notamment « *Amor eterno* » de Rocio Durcal, des salsas d'Ismail Ribera et d'Ismail Miranda parlant de la mort, du *hard rock*, des chansons *vallenatos* (musique populaire originaire de la région caraïbe de

Colombie) sur la séparation, l'abandon et le danger, la même musique qui accompagne leur vie quotidienne. Au portail du cimetière, les bus de location déchargent la centaine d'habitants du quartier de la victime, les amis chargent le cercueil sur leurs épaules et le portent jusqu'à sa niche, le déposant devant elle. La mère, la compagne (souvent enceinte) et les sœurs se jettent alors en criant et en pleurant sur le cercueil, le caressent, prient et disent leur amour et leur abandon au mort. Les amis crient à la vengeance, puis déchargent leurs armes en l'air en hommage au défunt. Ensuite, ils se penchent un à un sur le cercueil en frappant ou caressant le couvercle et parlent à voix basse au mort en versant parfois du rhum ou du whisky sur le cercueil. D'autres y déposent des lettres adressées au défunt ou des fleurs. L'entrée du cercueil dans la niche et la pose d'une plaque qui ne porte le plus souvent que le nom et le patronyme, suivi de la date de la mort, clôt une cérémonie qui ne sollicite ni la présence d'un prêtre ni aucun discours qui canaliserait les gestes et les paroles de deuil individuel.

C'est autour de la plaque commémorative que se déploie le travail rituel ultérieur des « deuilés », *parceros* (amis-complices), mères, sœurs et amantes. En effet, au gré de leurs visites – nombreuses pendant les premiers mois –, la plaque se colore, se remplit et se personnalise de plus en plus : photos du mort entourées de rubans bleus, rouges et jaunes, portant des messages d'amour écrits, bougies, décalcomanies d'étoiles, images de la Vierge de Sabaneta, de l'enfant Jésus, fanions du club sportif, compositions savantes de fleurs fraîches et artificielles, lettres demandant protection et aide de familiers et d'amis, signature reproduite du mort, monogrammes des amis. Au fil du temps, la plaque en vient ainsi à constituer une sorte d'autel, porteur d'une individualité en même temps que support des demandes de protection des proches, protections dont le récit s'ajoutera à celui de sa mort et de son enterrement pour constituer sa biographie posthume.

Mais la nature et l'enjeu de ce travail rituel ne s'accomplissent et ne se dévoilent qu'à travers les paroles et les gestes de ces visiteurs pour qui la fréquentation assidue du cimetière est une partie importante de leur vie. En effet, si la mère, les amantes et les sœurs viennent prier en silence, nettoyer et reflorir la plaque, amis, frères et cousins passent souvent des heures autour des tombes : ils parlent et chantent à haute voix pour le mort, le sollicitent, l'appellent, le racontent et dialoguent avec lui. Pour beaucoup d'entre eux, la plaque commémorative est la première occasion de découvrir le prénom et le patronyme d'un ami de longue date. En effet, les jeunes des quartiers périphériques ignorent les noms de famille et ne se connaissent le plus souvent que par des surnoms. Si ceux-ci – tels que Negro, Gato (chat), Bombillo (ampoule), Pepino (concombre) – apparaissent dans les lettres et messages inscrits sur les parois des galeries dans les cimetières, les amis réunis répètent surtout le nom de famille et remémorent les liens de parenté et d'affinité du mort (frère de, cousin de, neveu de, membre de la bande de, ami de), de même qu'ils se racontent inlassablement les circonstances de sa mort et de la découverte de son cadavre, sa veillée et son enterrement en décrivant leur émotion en termes de sensations corporelles (sensation de froid, de paralysie, de tremblement, de transpiration, mutisme). Cette parole circulaire narrative de groupe devant la plaque commémorative contribue à la construction d'une individualité posthume pour le défunt, qui remplace l'anonymat et le flou identitaire de sa vie, comme si

sa mort et son enterrement l'avaient symboliquement détaché de la masse mobile des jeunes en le dotant d'un lieu d'ancrage et d'un nom individuel. La seule mention de la date du décès sur la plaque suggère également que cette dernière est considérée comme un élément constitutif d'identité bien plus important que la date de naissance.

La sépulture de l'ami constitue aussi l'un des lieux où se racontent des histoires de rencontre nocturnes fortuites avec des figures fantasmatiques comme des esprits de morts, cadavres, sorcières et apparitions errantes dont une partie renvoie aux histoires des régions rurales de l'époque coloniale, comme le Cheval noir ou le Curé sans tête [Riano, 2001]. D'autres figures sont explicitement caractérisées comme des avatars du diable. Leur mode d'apparition aux jeunes emprunte parfois des traits aux films d'horreur américains, filtrés par le flou angoissant des visions sous l'effet de drogues. Ces apparitions reconstruisent à la fois une géographie urbaine nocturne de la terreur – superposée à celle, réelle, des lieux de règlements de comptes – et un canal de communication qui dote d'une forme culturelle narrative et partageable la peur et le malaise [Riano, *op. cit.*], inscrivant le non-sens de la violence réelle du présent dans la matrice surnaturelle, d'origine coloniale, qui habite encore la mémoire des populations urbaines. Histoires de rencontres, ces récits contés entre rire et effroi mettent aussi en forme une culpabilité diffuse par l'énoncé répétitif « il m'est apparu parce que je suis mauvais, arrogant ». Mais parallèlement, la relation intempestivement établie par un avatar du diable semble opérer un transfert de la responsabilité et du savoir de la violence vers la figure diabolique: c'est désormais elle qui incite le conteur à l'action violente et le guide. Dans le cadre rituel du cimetière et de la sépulture de l'ami mort, ces récits servent de véhicule à une identification entre les vivants et le mort dans l'ambiguïté du violent violenté. Ils attachent cette identité partagée à la figure surnaturelle multiple du diable, qui resurgit constamment des représentations collectives d'origine coloniale.

Ces modalités narratives de parole collective devant la plaque commémorative sont entrecoupées d'une autre parole, individuelle celle-ci. Par écrit, à voix basse ou à haute voix, chacun des amis, après avoir caressé ou frappé la plaque comme on frappe à une porte, interpelle le mort pour lui dire combien il manque, pour se plaindre de la peur et de l'angoisse, pour lui demander soit de « l'accompagner » et le protéger contre la peur devant les balles, les couteaux et les souffrances des blessures, soit de lui « faciliter le chemin » d'une mort certaine en l'aidant à mourir vite, soit de guider son tir dans la vengeance de la mort de son ami.

Cette parole s'accompagne toujours d'offrandes. Bougies multicolores, chants des morceaux préférés du défunt, fumées de cigares ou de marijuana soufflées sur la plaque, boissons alcoolisées bues puis versées sur celle-ci, prières écrites déposées, cassettes de musique en boucle laissées près de la tombe soutiennent cette parole dont les modalités tranchent avec celles de la vie quotidienne de ces jeunes. En effet, ni le dialogue à deux, ni la plainte, non plus que la demande ou la manifestation d'émotions comme la tendresse ou la peur, ne sont autorisés ailleurs dans l'univers social masculin des quartiers périphériques des villes colombiennes.

Dès lors, contrairement aux morts non familiers sanctifiés comme figures de recours, ici le travail rituel des amis proches crée par les offrandes et les paroles l'in-

dividualité posthume d'un égal. Plus qu'une figure de recours, c'est un *alter ego* spéculaire, plus puissant que les vivants parce qu'il les précède en éclaireur dans une mort soudaine et violente, destin final de tous. Mais sa puissance est plus limitée que celle des morts emblématisés: si la leur s'étend à la réparation de toutes les infortunes de l'existence et au rééquilibrage des chances et aide donc à vivre, la sienne est dans une protection momentanée contre le danger immédiat et contre la peur. Il est surtout un guide et un accompagnateur sur le chemin d'une mort soudaine sans agonie: idéal de la bonne mort des jeunes violents, en opposition frontale avec la représentation traditionnelle majoritaire.

Le rapport de ces *alter ego* morts ritualisés et de leurs amis et solliciteurs est tissé d'ambiguïtés. Les offrandes qui leur sont adressées sont ici toujours partagées par ces derniers. Davantage, ils leur offrent le samedi soir des « rumbas », des fêtes autour de la tombe, entourés de leurs compagnes: paroles, drogues et alcool circulent entre la tombe et les vivants, la danse inclut le défunt, et l'amour fait au pied de la tombe lui est « dédié ». Ces pratiques, plutôt que de l'aider dans son itinéraire après la mort, lui rendent un corps dans le monde des vivants, comme un *parcero* de plus. Cette véritable « ré-animation » du défunt semble vouloir abolir les frontières entre vivants et morts, en refondant l'individualité que donnent au mort le rituel de l'enterrement et la mise en récit de sa fin, et en lui restituant sa qualité de semblable.

Au contraire le discours et la gestuelle rituels des demandes de protection et d'aide à la « bonne mort », ainsi que les plaintes et aveux qui mettent en forme la peur et le désespoir, construisent et sollicitent le mort dans son altérité. Ce n'est que par son intermédiaire et sur le lieu rituel qui ancre sa nouvelle identité, le cimetière, que la douleur peut prendre forme culturelle et transformer un deuil en expérience communicable. Le deuil apparaît ici dans deux facettes inséparables: le deuil de l'autre est en même temps le deuil de soi [Losonczy, 1990], la mise en forme du vécu anticipé de sa propre mort comme horizon immédiat. Se vivre mort en vie et ritualiser le mort comme vivant, tel est l'enjeu paradoxal de ce jeu rituel en chassé-croisé qui articule ce double deuil. Cette pratique rituelle paradoxale fait émerger un espace de mise en forme du deuil, de la peur et de la douleur, elle « décolle » ainsi de l'immédiateté et arrache à l'indicible l'expérience de la violence absolue. Il s'agit donc d'une stratégie culturelle de survie. Mais parallèlement, elle est ancrée dans des représentations et des valeurs qui instituent la violence, comme démiurge omniprésent, impersonnel et incontournable, inaccessible à toute intercession et au-delà de tout recours à des figures sanctifiées.

Ces rituels d'individuation, de partage, de mise en forme narrative et de sollicitation autour des morts proches des jeunes *sicarios* de Medellín, qui les érigent en interlocuteurs, *alter ego*, protecteurs et guides permettent de donner forme et expression à un deuil dédoublé mais ne construisent qu'une mémoire de courte durée. En effet la violence multiforme produit continuellement de nouveaux cadavres de jeunes *sicarios*, parmi lesquels les « deuilleurs » d'un frère, d'un ami, d'un cousin. De cette répétition de morts quasi identiques, d'*alter ego* faisant partie de petits groupes atomisés n'émerge aucune figure emblématique de portée supralocale. Aucun de ces morts ne peut devenir le support de sollicitations et le recours contre l'infortune pour un plus large public, et dès lors porter des mémoires

sédimentées de plus longue durée. « Soldats » anonymes de la violence à la vie brève, ancrée dans quelques quartiers périphériques de la ville, leur profil contraste avec celui du Patrón Pablo Escobar, homme d'âge mûr, « général » dont la vie et les agissements se sont inscrits dans le mouvement incessant entre réseaux et lieux nationaux et internationaux. Le profil individuel des jeunes morts s'efface vite, alors que survit seulement la silhouette générique du *parcero*, enfant, acteur et victime de la violence.

Dans cet univers, les supports d'une mémoire partagée et transmissible, qui plonge ses racines dans la société coloniale créole, sont les figures narratives des histoires orales : visions et rencontres d'esprits errants, de sorcières, de revenants, de fantômes proférant des malédictions, ces personnages sont les fragmentations et avatars d'un diable multiforme et omniprésent – métaphore ici de la violence toute-puissante. En effet ces visions nocturnes effrayantes, que la consommation de drogues médiate et surtout potentialise, incitent parfois les jeunes violents au « pacte », c'est-à-dire au don de leur âme au diable après la mort, en contrepartie de la toute-puissance violente pendant leur vie.

La représentation locale de cette figure se construit à partir d'un symbole récurrent du Malin dans la tradition chrétienne, son insaisissabilité grâce à son aptitude à assumer de multiples visages. De l'absence de *vera figura* découle l'impossibilité de lui assigner une résidence et un territoire, de fixer son identité, tout ce qui le rendrait accessible à la négociation rituelle.

Ainsi, la mise en forme culturelle du deuil et la construction d'une mémoire collective diffuse des morts grâce à la sanctification emblématique ne peuvent pas se rejoindre par les rituels urbains émergents dans les cimetières colombiens. Ce clivage entre deuil et mémoire, le dédoublement du premier en deuil de soi et d'autrui, et la fragmentation et l'atemporalité de la seconde, qui la transforme en remémoration, constituent peut-être des formes plus générales d'un travail de deuil circulaire et inabouti et de l'impossibilité d'un régime unifié de mémoire qui sont propres aux sociétés prises en otage par une violence généralisée et omniprésente.

BIBLIOGRAPHIE

- JARAMILLO Ana M., CEBALLOS Ramiro, VILLA Marta [1998], *En la Encrucijada. Conflicto y Cultura Política en el Medellín de los Noventa*, Medellín Corporación, Región.
- JIMENO Miriam [1998], « Corrección y respeto, amor y miedo en las experiencias de violencia », in J. Arrocha, F. Cubides, M. Jimeno (ed.), *Las Violencias : inclusion creciente*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales.
- LAMBEK Michael [1996], « The Past Imperfect, Remembering as a Moral Practice », in *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, New York, Routledge.
- LOSONCZY Anne-Marie [1990], « Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Négro-Colombiens du Choco », *Chanter la mort, Cahiers de littérature orale*, 27, Paris.
- LOSONCZY Anne-Marie [1998], « Le saint et le citoyen au bord des tombes. Sanctification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens », *Religiologiques*, 18, Montréal.
- MEERTENS Donnyl [1998], « Víctimas y sobrevivientes de la guerra », *Revista Foro*, 34, Bogotá.
- NORDSTROM Carolyn, MARTIN Joann [1993], « The Culture of Conflict: Field Reality and Theory », in C. Nordstrom, J. Martin (eds), *The Path to Domination, Resistance and Terror*, Berkeley University of California Press.

- OROZCO Abad I. [1992], *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*, Bogotá, Editorial Temis.
- ORTIZ Carlos M. [1991], « El sicariato en Medellín: entre la violencia política y el crimen organizado », *Análisis político*, 14, Bogotá.
- PABON Wilson Q. [2002], *La Mort et les Morts. Rites mortuaires et violence politique en Colombie*, mémoire de DEA, inédit, Paris, EPHE-sciences religieuses.
- PÉCAUT Daniel [1997], « De la banalité de la violence à la terreur: le cas colombien », in G. Bataillon (éd.), *Survivre: réflexions sur l'action en situation de chaos*, Paris, L'Harmattan.
- PÉCAUT Daniel [1999], « Las configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano », *Revista Colombiana de Antropología*, 35, Bogotá.
- PELAEZ Gloria I. [1994], « Magia, religión y mito en el Cementerio central de Santafé de Bogotá », in J. Arturo (ed.), *Pobladores urbanos*, Bogotá, TM editore.
- RIANO Alacala P. [2001], *Las rutas narrativas de los miedos: sujetos, cuerpos y memorias*, ms.
- SALAZAR Alonso [1990], *No Nacimos pa' Semilla: la cultura de las bandas juveniles de Medellín*, Bogotá, Cinep.
- URIBE María-Victoria [1990], *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964*, Bogotá, Cinep, Serie Controversia.
- URIBE M.V., VÁSQUEZ T. [1995], *Enterar y callar*, I, Bogotá, Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos.
- VILLA Eugenia [1993], *Muerte. Cultos y cementerios. Las masacres en Colombia, 1980-1993*, Bogotá, Disloque.