

Carlos Salamanca Villamizar

Violence, différence et inégalité sociale dans un quartier indigène du Chaco argentin¹

Le 16 août 2001, un groupe de chasseurs qom² se vit impliqué dans une situation complexe et trouble dans une propriété privée où un policier fut retrouvé mort. Celle-ci se situait à vingt kilomètres de Namqom, un quartier indigène situé à la périphérie de la ville de Formosa, dans le Chaco argentin³. Cette nuit-là, et le lendemain matin, un groupe de policiers fit irruption dans le quartier indigène en y agressant les habitants pour connaître le repaire des chasseurs du village qui étaient soupçonnés d'avoir perpétré l'assassinat du policier. Plusieurs policiers armés, au visage couvert, ont ainsi encerclé le quartier tandis que d'autres enfoncèrent les portes des maisons, délogèrent certaines familles et emmenèrent beaucoup d'entre eux au commissariat du quartier. Là, ils furent insultés, frappés et humiliés. Le coup de filet aboutit à l'emprisonnement de huit chasseurs et leur convocation judiciaire pour assassinat et vol (Salamanca, 2015). Lorsque cet événement s'est produit, je conduisais une recherche pour la préparation de ma thèse sur les relations

Carlos Salamanca Villamizar, docteur en anthropologie (EHES), chercheur CONICET/UNR – Roosevelt 3917 C1430BIC. CABA, Argentina ; salamanca.carlos@gmail.com

1. Une première version de cet article a été présentée dans le colloque « Configuraciones contemporáneas de la segregación », P. Zelmanovich, I. Pestre et C. Salamanca, Buenos Aires, décembre 2014. Je remercie Élise Pestre pour sa lecture critique d'une version préliminaire de ce travail.

2. Traditionnellement, les Qom (ou Toba) sont des chasseurs-cueilleurs, qui appartiennent à la famille linguistique Guaycurú et habitent dans le Gran Chaco. Ils étaient organisés en bandes nomades mais sont actuellement établis dans des communautés agricoles. À partir des années 1960, de nombreuses familles indigènes ont commencé à s'installer dans la périphérie des villes (Salamanca, 2006, 2009.).

3. Le Gran Chaco est une région qui s'étend sur les territoires de l'Argentine, la Bolivie et le Paraguay. Cette région était habitée par une quarantaine de peuples autochtones, mais depuis la fin du XIX^e siècle, le Chaco s'est vu colonisé par les États-nations de la région pour son exploitation économique qui se poursuit encore aujourd'hui.

sociales que les Qom entretiennent à travers l'espace, à la suite de changements territoriaux survenus dans la région.

Face à la violence de cet événement, nous montrerons les rapports qui s'établissent entre la dimension culturelle (Abu-Lughod, 1991), la classe sociale (Fonseca, 2005), les trajectoires collectives et les choix individuels (Sahlins, 1988), ainsi que les filiations religieuses, afin de cerner les dispositifs de ségrégation présents dans ce contexte. Pour ce faire, nous présenterons tout d'abord notre cadre théorique et méthodologique. Puis, nous exposerons quelques caractéristiques contemporaines de la ségrégation à partir du cadre social et spatial dans lequel s'inscrit cet événement. Enfin, nous proposons une analyse de la ségrégation qui cherche à dépasser les catégories classiques telles qu'individuel/collectif, privé/public, hégémonie/résistance, assujettissement/subjectivation, pour décrire la façon dont la ségrégation se forme et se reproduit aujourd'hui dans des contextes locaux.

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

Les processus de ségrégation se cristallisent dans des figures qui émergent en particulier dans la vie sociale, et qui se manifestent de manière individuelle et collective. Ces figures s'articulent également, et simultanément, à une dimension spatiale (Lefebvre, 2000 ; Harvey, 2001), qui est celle sur laquelle nous centrerons notre travail.

Aujourd'hui encore, on tient pour vrai que les indigènes habitent dans des territoires indigènes, qu'ils parlent des langues indigènes, et qu'ils ont des coutumes indigènes. Les Qom qui habitent en marge des villes sont ainsi confrontés à des images stéréotypées, statiques, et réduites quant à la perception qu'ils ont de leur existence.

Or, les quartiers périurbains dans lesquels les Qom se sont établis, faisaient déjà l'objet d'une stigmatisation systématique. En Argentine, la « *villa miseria*⁴ » est apparue au milieu des années cinquante à la suite de l'augmentation de l'immigration des populations rurales au sein des villes. Cette formation sociale et spatiale s'est mise en place en référence à un discours politique/public qui fonctionne par oppositions (ville/bidonville, ordre/désordre, légal/illégal). Lorsqu'on parle de « *villa miseria* », apparaissent des figures de la ségrégation liées à des catégories qui font référence aux différences de classe sociale, à une prétendue race, et à la culture. Ces catégories sont parfois utilisées de manière interchangeable, et se substituent l'une à l'autre. En Argentine, on dit par exemple « *negro* » (noir) pour dire « pauvre ».

4. Nom donné en Argentine aux bidonvilles.

Avec « *la villa miseria* » surgit un nouvel acteur social, le « *villero* » et les « *villeros*⁵ », construit(s) sur la base de différentes opérations d'homogénéisation, et de stigmatisation. Dans le discours public, ces sujets sont placés dans des coordonnées sociales spécifiques de subordination (ignorants, carencés, et manipulables), d'accusation (paresseux, potentiels criminels) ou de suspicion (colériques, rebelles, menaçants).

Le *villero*, apparaît à la manière d'une « figure kaléidoscopique » qui caractérise et incarne un ensemble de relations sociales. Il s'agit ainsi d'une figure qui se déploie « dans une gamme de récits ethnographiques, historiques et littéraires » soulignant « à la fois à des différences subtiles et des similitudes fortuites, antimodernes et postmodernes, supralocales et locales, planétaires et paroissiales », (Comaroff et Comaroff, 2003, p. 150).

Les formes actuelles de la ségrégation dans ces espaces indigènes se configurent à partir de diverses caractéristiques et pratiques sociales qui font notamment du quartier, du commissariat et de la ville, des lieux ambivalents et contradictoires. Dans ces espaces, le sentiment d'avoir trouvé refuge se mêle à celui d'être ségrégué, et les expériences des situations de violence causées par les appartenances culturelles/ethniques s'entrecroisent avec des trajectoires transversales de précarité et de pauvreté. On rencontre ces figures de la ségrégation dans des lieux divers, de manière « multisituée » (Marcus, 2001) et à plusieurs échelles (individuelles, locales, régionales, etc.) (Bourgois, 2003 ; Wacquant, 2009 ; Comaroff et Comaroff, 2003). Une analyse dialectique entre le micro et le macro, l'individuel et le collectif, s'avère ainsi indispensable pour penser ces mécanismes sociaux.

LES FORMES CONTEMPORAINES DE LA SÉGRÉGATION

Un espace de contradictions

Lorsque les événements violents de l'année 2001 ont eu lieu, Namqom, était depuis longtemps reconnu comme un territoire « aborigène » d'importance dans la région. Pour les autres habitants de la province de Formosa, le quartier qom était un espace où étaient célébrés à la fois des spectacles folkloriques et des manifestations politiques et culturelles. On y a édifié une école, un centre de santé et un commissariat et les plans architecturaux de logement, quoique rares, étaient beaucoup plus fréquents dans le quartier que dans les communautés indigènes de l'Intérieur⁶. Depuis plus de trente

5. Habitant du bidonville.

6. À partir de la dichotomie territoriale de la géographie nationale, le « *Interior* » est une catégorie relationnelle qui s'utilise pour se référer à l'espace situé à l'ouest, à différence de l'espace situé à l'est, aux bords des fleuves Paraná ou Paraguay.

ans, un bon nombre des habitants du quartier avaient réussi à obtenir des postes d'enseignants, d'assistants de santé, et d'employés municipaux. Même si la vie n'était pas toujours facile, les Qom de Namqom croyaient avoir « progressé », grâce à une relation soigneusement construite avec « les Blancs », à la différence des Qom de l'Intérieur qui, à leurs yeux, étaient restés pauvres, ignorants et ancrés dans le passé.

Namqom était aussi un lieu isolé dans lequel se rendaient peu d'étrangers. Les rues étaient en terre, et il n'y avait ni éclairage nocturne, ni eau, ni égouts. Au poste de santé, le personnel était insuffisant et les assistants manquaient d'instruments, de formation professionnelle et de médicaments. À l'école, les élèves recevaient une éducation « interculturelle », mais de mauvaise qualité. Enfin, le commissariat du quartier n'offrait pas de sécurité aux habitants, mais à l'inverse, était un lieu de contrôle permanent où des abus des policiers se produisaient. Puisque le quartier était stigmatisé comme le lieu où habitaient « *los indios* » (les Indiens), ces habitants avaient toujours été interpellés en tant qu'« autres » et étaient socialement subordonnés par « leur » culture, leur « race » ou leur classe sociale.

Namqom était également un territoire à chaque fois plus surpeuplé, où il y avait beaucoup de tension entre les habitants (Salamanca, 2009). Sans emploi et sans argent, les jeunes de Namqom se livraient de plus en plus à l'alcool, aux drogues et formaient des bandes qui se battaient fréquemment entre elles. Il y eu des suicides de jeunes et de nombreuses adolescentes qui se rendaient à la station d'essence voisine pour des rencontres sexuelles avec des camionneurs, pour la plupart en échange d'argent. À la décharge publique, de nombreux adolescents cherchaient toute sorte de matériaux pour les recycler. Plusieurs parents disaient ne pas savoir quoi faire pour protéger leurs enfants. L'Évangile paraissait le seul barrage efficace contre les excès des jeunes.

Confrontés à des violences d'ailleurs et d'autrefois

À l'occasion des interviews, les Qom nous ont raconté la façon dont ils avaient été traités lors des événements de 2001 : « *indio sucio* » (sale Indien), « *indio de mierda* » (Indien de merde), « *algún indio tiene que pagar* » (un Indien doit payer). Il apparaît que pour exercer leur violence, les policiers reprenaient en effet le langage raciste qui avait cours lors de la « Conquête du Désert » (à la fin du XIX^e siècle), discours qui s'entremêlait aux pratiques répressives de la dernière dictature militaire (1976-1983). En combinant ainsi langages et pratiques violentes, les policiers plaçaient les habitants de Namqom en tant qu'« autres » radicaux, avec des coordonnées sociales spécifiques, en prétextant un caractère présumé rebelle et menaçant. Face à

ces *autres* ainsi perçus et finalement produits par les policiers, un répertoire spécifique d'action s'instaurait, ce dernier articulant au devoir de discipliner (Foucault, 1975), la légitimité de la violence, avec des pratiques de torture et des discours racistes.

En transgressant temps et espaces, ces figures établissaient les conditions qui permettaient que les relations sociales du présent s'écrivent avec les grammaires du passé. Ces dispositifs de ségrégation envers les populations dans lesquels la dissolution du temps et des espaces est nécessaire, se produisit aussi par rapport aux espaces qu'elles habitaient. En fonction des contextes et des circonstances, dans le discours public Namqom constituait peut-être la scène d'une autochtonie exemplaire, une *villa miseria* ou une *toldería*⁷ menaçante. L'exotisme et le racisme fonctionnaient ici comme les deux visages d'un ensemble spécifique de représentations de l'altérité et de la subordination.

Les luttes pour les droits : un pour tous et un pour un

Après ces événements de violence, plusieurs Qom se sont empressés de solliciter un leader de Namqom, Josué, afin qu'il assume le leadership des dénonciations ; celui-ci, malgré quelques hésitations, accepta. Pendant que Josué était à la tête des manifestations conduites dans le centre-ville contre l'action policière, les *punteros*⁸ qui travaillaient avec le gouvernement organisaient des championnats sportifs dans lesquels ils distribuaient des teeshirts, mettaient en place une fanfare militaire pour les enfants et affirmaient que « les gens » étaient manipulés par les ONG et qu'ils « exagéraient » la violence et ses effets.

Un nombre croissant de menaces contre Josué m'incita à l'inviter à m'accompagner dans mon voyage de recherche qui allait se poursuivre dans d'autres communautés toba. Il accepta, motivé par l'opportunité de visiter ses parents dispersés dans la région et pour promouvoir *Fraternidad Popular*, un parti politique indigène qu'il avait récemment créé avec Cirineo, un de ses camarades. Après quelques jours de voyage, Josué commença à éprouver une tristesse inexplicable et m'en parla. Il interprétait le chant des oiseaux, comme les anciens chefs qom le faisaient, en y voyant des « signes ». Il m'affirma que nous devions rentrer. Je devais continuer mon voyage, il rentra seul.

7. *Toldería* : pluriel de « *toldo* », nom accordé aux maisons indigènes généralement en bois et paille, qui existaient avant la colonisation.

8. En Argentine, un « *puntero* » est un médiateur entre les communautés locales et les structures des partis politiques ou du gouvernement. Il s'agit d'un acteur fondamental dans le fonctionnement de la politique locale, notamment du fait qu'il participe de la mise en place de l'échange de faveurs politiques des fonctionnaires contre les votes des communautés.

Lors de son retour à Namqom, Josué cru constater la véracité de ces signes lorsqu'il apprit que les pasteurs des sept églises évangéliques du quartier avaient signé un accord avec la police. Même si l'accord n'établissait qu'un intérêt commun : que la Police fasse une ronde destinée à surveiller chaque nuit les rues du quartier, cet accord signifiait, aux yeux de la plupart des voisins, et des journaux locaux, la réconciliation des Qom avec la police, voire une capitulation de leur part. Cette alliance semblait réaffirmée par des aliments qui étaient laissés de manière anonyme dans les églises et distribués parmi les membres de chaque congrégation.

Après la signature de cet accord, Josué commença à s'isoler, tout en s'engageant, dans le même temps, dans une véritable « lutte juridique » qui se jouait entre les médias et les tribunaux. Ce combat exigeait de plus en plus de son temps et des voyages fréquents à Buenos Aires, signant d'une certaine façon le fait que plus il luttait pour les droits de ses semblables, plus il s'éloignait de Namqom.

JALOUSIE, VENGEANCE, POUVOIR : LES COULISSES DE LA SÉGRÉGATION ET DE LA VIOLENCE

À première vue, on pourrait affirmer que ce sont les faveurs et la pression politique de la police et des politiciens qui permirent le retour des policiers au quartier, la fanfare militaire des enfants qom, la reprise des pasteurs de leur rôle de « distributeurs de bénéfices » ainsi que l'arrêt des protestations indigènes. Dans une telle perspective anthropologique qui met l'accent sur la domination des Qom, ceux-ci ne seraient que des victimes passives d'un système social, culturel, politique et économique inégal.

D'une autre manière, en analysant « les armes » et la « résistance des faibles » (Scott, 1985), nous pourrions faire le choix de nous centrer sur les pratiques indigènes de contestation face aux pratiques de ségrégation du gouvernement et de la police. Dans ce cadre théorique là, le pouvoir politique du gouverneur serait mis en avant, tandis qu'on soulignerait la pauvreté des Indiens, leur bonne foi, et leur révolte – innée – contre l'injustice. Or, nous ne suivrons ni l'approche centrée sur l'hégémonie ni celle basée sur la résistance des indigènes. Nous montrerons plutôt que les pratiques de la ségrégation, en tant que pratiques sociales, sont davantage traduites et interprétées en fonction de la vie des gens et de leurs trajectoires individuelles et collectives caractérisées par la simultanéité et la contradiction.

Cirineo, philosophe du pragmatisme ?

Cirineo était un jeune et talentueux leader politique de Namqom, très tôt initié à la politique ; depuis quelques années, il était devenu un proche de Josué. Ensemble, ils avaient créé une association et le parti politique indigène *Fraternidad Popular*. Il y avait eu quelques dissensions entre eux depuis quelques mois, mais les gens dans le quartier disaient que cela n'était que de « la politique ».

Cirineo était aussi le fils d'un des pasteurs évangéliques du quartier, qui à Namqom, étaient traditionnellement liés au gouvernement de la Province. Cependant, d'une manière générale, il gardait un regard critique envers la religion et les dérives politiques des pasteurs. Lorsqu'on apprit dans le quartier qu'il avait signé et même rédigé le document que les pasteurs avaient signé avec la police, bon nombre d'habitants furent surpris. Assistions-nous à la transformation d'un leader courageux et charismatique en une personnalité corrompue et pragmatique ?

Dans le cadre d'un entretien de recherche que je conduisais sur la violence, les demandes de justice et l'accord avec la police, je questionnais Cirineo au sujet de ce revirement. Il se montra apaisé, presque fier d'avoir signé cet accord, et de sa capacité à négocier « avec n'importe qui ». Il se flattait même de l'avoir lui-même écrit puisque « à la différence des autres pasteurs, il avait des connaissances ». Après avoir écouté pendant des années ses discours de justice, de révolte et d'émancipation qui contredisaient ces dernières déclarations (Alegre y Francia, 2001 ; Francia et Tola, 2013), j'étais troublé par ce revirement et décidais de m'éloigner de lui.

Cependant, en tentant de comprendre ce changement, je me mis à réfléchir à nos dernières conversations. En parlant de la modalité avec laquelle l'idée de signer un accord avec la police était arrivée, il m'avait mentionné « une note » : « Le directeur de la police a envoyé une note à un policier qom du quartier [dénomme Esteban Gomez] ; celui-ci l'a transférée au président du quartier mais ce dernier n'a voulu assumer aucune responsabilité. Comme les [autres] dirigeants n'ont pas voulu non plus, alors il a appelé les pasteurs. » Du commissaire au policier, du policier au directeur, du directeur au président, du président aux dirigeants, des dirigeants aux pasteurs ; on faisait face à un pouvoir d'action qui se transférait comme si personne n'était responsable du renouvellement des alliances avec la police.

Après la sanction des lois indigénistes au cours des années 1980-1990⁹, l'égalité des Qom avec « les Blancs » constitua un thème récurrent pour

9. Les « lois indigénistes » sont des lois qui cherchent à accorder un ensemble de droits aux sujets et aux peuples indigènes de l'Argentine. Des lois similaires ont été sanctionnées dans toute l'Amérique latine dans les années 1990.

Cirineo. Pour assurer la participation des indigènes au débat public qui les concernait, les lois proposaient la création de postes tels que le « cacique¹⁰ », le « délégué », et le « président d'association ». Néanmoins, les lois fixaient aussi un ensemble de responsabilités auxquelles les « élus » indigènes n'étaient pas en mesure de répondre, de sorte que les lois bouleversèrent la politique indigène sans pour autant produire de changements réels dans leurs conditions d'existence (Salamanca, 2009).

Les derniers mois qui suivirent les événements de violence policière, Cirineo passait ses journées seul chez lui, à étudier la batterie juridique des lois indigènes, à peine interrompu par ses proches qui lui apportaient de la nourriture qu'il n'était pas en mesure de se préparer seul. Outre les débats de philosophie politique multiculturelle, le leader faisait face à d'autres types batailles : il était fatigué, souffrait de malnutrition, et on lui avait diagnostiqué la tuberculose. De plus Dilma, son épouse, l'avait récemment quitté. Cirineo, son père et sa famille étaient convaincus qu'une « attaque sorcière » se trouvait à l'origine de ses souffrances, croyance fréquente à Namqom (Tola et Salamanca, 2002). Le leader ne prenait pas ses médicaments et avec sa famille ils passaient des heures dans l'église familiale à prier, et à l'exégèse de la sorcellerie locale.

Il est important de souligner qu'un lien unissait les luttes pour la justice dans le quartier et les batailles chamaniques pour le salut personnel de Cirineo. C'était avec Esteban López, le seul Qom qui avait réussi à devenir policier, que Dilma était partie. Esteban était aussi le fils de Vicente, accusé depuis longtemps par Cirineo et sa famille d'être *pioxonaq* (sorcier) et l'un des responsables de ses souffrances.

En nuanciant le rôle des autres intermédiaires entre la police et les habitants du quartier, Cirineo insistait souvent sur le fait que les policiers n'étaient jamais venus de leur propre initiative et que, pour parler avec les gens « ils sont toujours venus au quartier par l'intermédiaire d'Esteban [López] ». En le transformant comme le principal interlocuteur entre la police et le quartier, Cirineo plaçait Esteban dans une position centrale face aux événements de violence de 2001. Cette place impliquait un certain risque pour le policier, à la différence de Cirineo qui lui, était protégé. Le leader affirmait :

« La police voulait compter sur un témoin pour chaque parcours nocturne de la police afin de garantir le travail. J'ai proposé López. C'est son devoir. Nous sommes protégés par le parti radical. Ils [les autres

10. Figure politique créée par le gouvernement de Formosa afin de « reconnaître » les formes « traditionnelles d'organisation » indigène. En principe cette figure cherchait à articuler les systèmes administratifs avec les formes d'organisation indigène ; néanmoins, la figure du cacique telle qu'elle a été créée est très différente des figures « traditionnelles » indigènes.

leaders du parti] me reconnaissent comme leader et pour cela, ils me protègent. »

Cirineo semblait placer Esteban au milieu d'une contradiction au dénouement difficile : celle d'un policier indigène qui habite dans un quartier où les habitants sont maltraités par la police, justement en raison de leur condition indigène. Pour conclure, Cirineo et sa famille interprétaient bien les tragédies du quartier à partir de leur vécu personnel.

L'envers et le revers de la violence

Après les événements de violence de 2001, la plupart des habitants ne souhaitaient plus la présence de la police dans le quartier. En revanche, Cirineo et d'autres leaders, pensaient que le refus de cette présence n'était pas une bonne réponse face au racisme d'État. Ces craintes du refus à la police furent bien synthétisées par un habitant du quartier qui disait avoir entendu un policier dire : « On va laisser les Indiens se tuer entre eux. » Le racisme d'État, articulé à la négligence institutionnelle, apparaissait ici comme la réponse de la police face aux demandes d'autonomie indigène.

Ce rejet de la police envers la communauté pouvait être mis en relation avec le fait, que d'après ses habitants, « le progrès » à Namqom avait été conquis grâce aux relations qui s'étaient développées avec « les Blancs ». C'est dans ce sens que Cirineo, en dépit de la violence de l'événement de 2001, regrettait l'interruption de ces relations :

« La police ne veut pas rentrer [au quartier] à cause de ce qui s'est passé. Et les Qom ont peur aussi. Puisqu'il n'y a pas de contact [entre les habitants du quartier et la police], ils ne savent pas comment travailler ensemble. »

De la même façon que les anciens leaders fondaient une partie importante de leur leadership sur leur capacité à établir des relations avec des acteurs extérieurs au groupe (avec des leaders d'autres groupes, des missionnaires, des autorités gouvernementales, entre autres), la plainte de Cirineo allait de pair avec un projet politique et relationnel :

« Nous [les pasteurs] avons décidé de donner notre opinion au commissaire sur les policiers pour qu'il les contrôle car le commissariat est une vraie pagaille ! Ils sortent avec les filles et parfois ils les violent dans le commissariat. Les frères aînés de ces filles veulent se venger et tuer les policiers. »

Cirineo disait non à la violence sexuelle dans le commissariat du quartier, non à la vengeance des Qom désireux de tuer des policiers, non à des

personnes âgées exposées aux excès des jeunes violents, non, enfin, à la mise à l'écart entre les Qom et les policiers isolés, sans savoir quoi faire faute de toute possibilité de dialogue entre la police et les habitants. En effet, Cirineo souhaitait réaménager les relations qui avaient été transformées par la violence et, pour cela, il allait même jusqu'à souligner les différences à l'intérieur du quartier, c'est-à-dire, à proposer une autre division : « Ceux qui ne veulent pas le parcours [de la police] c'est parce que leurs fils sont des alcooliques et leurs filles s'en vont avec les camionneurs. » Paradoxalement, la moralité du discours disciplinaire apparaissait ici incorporée par le leader lui-même comme outil contre la violence et la ségrégation institutionnelle de la police.

Ces contradictions sont l'expression d'une situation dans laquelle la police se voit rejetée par les habitants pour son racisme, mais dans laquelle le refus de la police adressé aux Qom est aussi un acte raciste. La ségrégation et la violence sont liées ici de manière constitutive par l'action aussi bien que par le manque d'action. Au centre, l'évidence d'une double violence s'articule. D'une part, celle de la police qui parfois exerce la violence et parfois la laisse exploser. De l'autre, la violence quotidienne, issue des relations sociales dans un territoire où le manque, les transformations accélérées et le conflit dominant.

Leonardo Medina, les pasteurs évangéliques et l'accord de paix

D'après de nombreux récits de l'origine de Namqom, à la fin des années 1960, un groupe de vingt familles qom ont quitté leurs terres, sont allées s'installer à la périphérie de Formosa, et, après de nombreuses difficultés, ont trouvé un territoire pour s'installer. Cette quête signifiait une relation plus étroite avec la population non indigène de la ville, les militaires et les fonctionnaires. Dans ce cadre, le bon usage que le jeune qom Leonardo Medina faisait du discours offert par l'Évangile fournissait aux Qom des cadres interprétatifs appropriés pour faire face à ces nouvelles expériences ainsi qu'à la forte inégalité entre les Qom et les Blancs. Dans ce contexte, Medina est donc devenu une référence en tant que pasteur évangélique.

Avec le retour de la démocratie dans les années 1980, Medina est devenu *puntero* du parti politique *peronista*¹¹ grâce à son travail de pasteur. Cela lui accordait, d'une part, une visibilité envers les politiciens intéressés qui cherchaient les votes des Qom, de l'autre, une étroite relation de confiance et leadership avec les autres habitants du quartier.

11. « *Partido Justicialista de la República Argentina* » ou « *partido peronista* » est un parti politique argentin fondé par son leader, Juan Domingo Perón, en 1947.

Une décennie plus tard, lors de l'émergence des nouvelles dynamiques politiques issues des lois indigénistes, il est devenu président d'une association civile indigéniste tout en conservant des liens très forts avec les politiciens locaux. En un mot, son leadership, basé sur la reconnaissance de la hiérarchie structurale des « Blancs » dans leur relation avec les Qom, s'est toujours adapté aux contextes et c'est ainsi qu'il a pu construire son autorité.

La signature de l'accord entre les pasteurs évangéliques et la police a donné lieu à de nombreuses rumeurs dans le quartier. D'après une des plus récurrentes, Medina proposait de convoquer trois membres par chacune des églises du quartier pour accompagner la police dans le parcours nocturne. D'après une autre rumeur, ces « délégués » seraient payés au travers des plans sociaux contrôlés par son association¹². Gustavo, un père de famille, me confie lors d'un entretien :

« Ceux qui vont sortir la nuit, ils veulent savoir si on va leur donner quelque chose, si c'est « le plan [social] » ou quoi... Eux [des jeunes dans le quartier], ils ont dit qu'ils étaient d'accord pour participer si on leur donnait plus de cent pesos. »

En effet, Gustavo se sentait concerné par la violence policière, mais il était aussi préoccupé par les menaces de certains jeunes envers son fils, et encore plus, par l'argent car le seul revenu de la maison était ce « plan social ».

Les mois suivants, dans toute la région s'étaient déployées des descriptions détaillées des événements de violence, des demandes de justice et des tensions ou alliances avec la police ; tout cela par l'intermédiaire des homélies des églises évangéliques, des interviews dans les radios communautaires, de la participation de leaders dans des actes politiques, et des rumeurs au travers des réseaux de parenté qui dépassaient les limites des communautés.

Dans le même temps, la politique de « réconciliation » proposée par la police à Namqom s'était déployée à travers les mêmes réseaux et l'action de la police qui cherchait des accords similaires à celui de Namqom, au travers de réunions dans lesquelles on signait des documents où les communautés se déclaraient en « état d'urgence » à cause de « l'insécurité, la consommation de drogues et l'alcoolisme ».

La violence de la répression policière était dissimulée avec un double retour dans le champ social. D'une part, la stigmatisation des quartiers indigènes comme « violents », et celle des parents indigènes comme étant incapables de faire face à cette violence. D'autre part, la transformation de la

12. Les « *planes sociales* » sont des programmes sociaux d'assistance économique mis en place pour satisfaire les principaux besoins des familles au chômage.

police comme étant finalement le protecteur le plus approprié au regard de cet état d'urgence.

Josué et la création d'un interstice

Les journées de chasse de Josué n'ont pris fin ni à cause de la violence policière, ni en raison de l'accord des pasteurs avec la police, ni du fait de ses voyages à la ville de Buenos Aires, alors qu'il était en quête de justice pour les victimes. Bien au contraire, lorsqu'il restait à Namqom, Josué profitait de n'importe quelle occasion pour aller chasser. Réalisées subrepticement dans des propriétés privées des alentours, ses journées de chasse représentaient un défi à la propriété privée, la discipline et la productivité d'un territoire de plus en plus segmenté, réglementé et contrôlé. Mais aussi une réponse à la quotidienneté vécue parfois de manière asphyxiante dans des maisons qui sont placées les unes à côté des autres (spatialité qui conditionne le fait que les habitants sont exposés au regard permanent des voisins), et une discipline imposée à l'hôpital, à l'école, au commissariat et au travail. De même, c'est dans la forêt et loin du quartier, que Josué trouvait des aliments sauvages, très appréciés dans un contexte où les habitants du quartier se sentaient de plus en plus faibles à cause d'un régime alimentaire essentiellement à base de farine, car ils n'avaient pas les moyens d'acheter d'autres aliments en complément.

Mais les journées de chasse de Josué étaient troublantes pour de nombreux habitants du quartier qui se disaient indigènes sans qu'ils parlent pour autant la langue traditionnelle toba, habitants qui ne connaissaient pas d'autre territoire indigène que ce quartier, et qui méconnaissaient les valeurs, l'éthique et les histoires des anciens. Josué ne faisait pas aux indigènes la morale de la tradition culturelle ; il ne faisait que souligner l'aspect contradictoire des discours sociaux, juridiques et historiques par lesquels sont traversés les habitants des quartiers indigènes périurbains.

Ainsi, au travers de ses journées de chasse, Josué proposait une forme territorialisée de la vie qui ne se limitait pas à la « résistance », mais qui proposait un discours de création se situant à l'interstice, à mi-chemin entre la brousse et le quartier.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD, L. 1991. « Writing against culture », dans R.G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, p. 137-54.
- ALEGRE, I. ; FRANCA, T. 2001. *Historias nunca contadas*, Buenos Aires, Ediciones del Tatú.

- BOURGEOIS, P. (2003). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- COMAROFF, J. ; COMAROFF, J. 2003. « Ethnography on an awkward scale Postcolonial anthropology and the violence of abstraction », *Ethnography*, 4(2), p. 147-179.
- FONSECA, C. 2005. « La clase social y su recusación etnográfica », *Etnografías contemporáneas*, 1, p. 117-138.
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1993.
- FRANCIA, T. ; TOLA, F. 2013. *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom*, Buenos Aires, Rumbo Sur/UBA/IWGIA.
- HARVEY, D. 2001. *Spaces of Capital*, New York, Routledge.
- LEFEBVRE, H. 2000. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- MARCUS, 2001 **Référence ?**
- SAHLINS, M. 1988. *Islas de Historia*, Barcelona, Gedisa.
- SALAMANCA, C. 2006. « En se glissant dans les fissures de l'utopie : les Toba aux frontières de l'État-nation argentin », EHESS.
- SALAMANCA, C. 2009. « Os novos Qom : a constituição de uma identidade relacional em devir », *Mana*, 15(1), p. 155-182.
- SALAMANCA, C. 2015. **Référence ?**
- SCOTT, J. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- TOLA, F. ; SALAMANCA, C. 2002. « La brujería como discurso político entre los Toba del Chaco argentino », *Desacatos*, 9, p. 96-116.
- WACQUANT, L. 2009. « El cuerpo, el gueto y el Estado penal », *Apuntes de investigación*, 16, p. 113-145.

Résumé

L'analyse d'un cas de violence policière dans un quartier périurbain « indigène » habité par des familles *Toba Qom*, nous permettra de démontrer que les configurations contemporaines de la ségrégation ont affaire à la culture, reproduisent des différences sociales et ont recours au passé pour réécrire au présent les relations d'identité et d'altérité avec ceux qui sont désignés comme étant les « autres ». À partir d'une perspective spatiale et de l'analyse de trois figures (le leader politique, le médiateur avec les partis politiques, le pasteur), nous nous proposons de cerner les modalités complexes avec lesquelles la ségrégation se forme et se reproduit aujourd'hui dans des contextes locaux.

Mots-clés

Violence, ségrégation, Qom, Chaco Argentin, espace.

VIOLENCE, CULTURAL DIFFERENCE AND SOCIAL INEQUALITY IN AN ABORIGINAL NEIGHBORHOOD IN THE ARGENTINEAN CHACO

Abstract

Through the analysis of a police violence case of in a suburban neighborhood inhabited by indigenous families *Toba Qom*, we will demonstrate that contemporary

segregation patterns are dealing with culture, reproduce social differences, and use past to rewrite identity and otherness relationships with those who are designated as "others". From a spatial perspective and analysis of three figures (the political leader, the *broker* with political parties, and the religious leader), we propose to define the complex terms with which segregation is formed and reproduced today in local contexts.

Keywords

Violence, segregation, Qom, Argentinean Chaco, espace.