
DISPARUS, MORT NÉGLIGÉE ET RITUELS EN ARGENTINE. DE LA QUÊTE À L'EXHUMATION DES CORPS

Laura MARINA PANIZO*

INTRODUCTION

Dans cet article, j'évoquerai l'expérience de deux groupes de familles de disparus de la dernière dictature militaire en Argentine (1976-1982). Je me centrerai sur la problématique de la mort dans le contexte de mort violente et d'absence de corps et m'intéresserai aux répercussions des exhumations et des procédures d'identifications et de récupération des corps réalisées par l'Équipe Argentine d'Anthropologie Légiste (EAAF), aux niveaux individuel et collectif. Avant de commencer l'analyse, je voudrais éclaircir certains points qui permettront de mieux comprendre ma perspective.

En premier lieu je voudrais préciser que je me suis concentrée sur les expériences de familles appartenant au groupe *Madres de Plaza de Mayo, línea Fundadora* (Mères de la Place de Mai, ligne fondatrice) et à l'organisme *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas* (*Familles de Disparus et Détenus pour Raisons Politiques*), durant mon travail de terrain, réalisé entre 2002 et 2011. Les généralisations auxquelles j'ai abouti ne s'appliquent pas nécessairement à tous les groupes ou parents ayant souffert la perte d'êtres chers dans le cadre des *disparitions forcées* en Argentine. Les expériences des familles de ces groupes sont encadrées par ce que j'ai appelé des « cadres symboliques d'interprétation ». J'ai développé ailleurs l'usage du terme de « cadre » dans les sciences sociales et

* CONICET-IDAES / Universidad Nacional San Martín (UNSAM), Argentine, laura.m.panizo@gmail.com

les études sur les mouvements religieux¹. Ce que je souhaite souligner ici est la référence à un modèle d'interprétation du groupe qui, au travers d'une sélection de symboles et d'une idéologie particulière, oriente la forme dont les familles comprennent et donnent sens à la mort survenue dans le contexte de la dictature militaire, tant dans la sphère publique que privée. Cela permet de mettre les symboles au premier plan. Foyers de l'action rituelle, ceux-ci représentent, guident, mais aussi transforment et véhiculent des manières spécifiques de se confronter au conflit social vécu². C'est alors au travers d'un répertoire symbolique, plus ou moins hégémonique, que les membres des familles symbolisent un type de relation spécifique avec leurs êtres chers, donnent du sens à l'histoire récente et s'identifient eux-mêmes comme membres d'un groupe social déterminé.

De même, je voudrais souligner que j'envisage la mort comme un processus social que nous affrontons au travers de différentes étapes qui incluent des rites de passage qui accompagnent les changements d'état ou de situation que les individus subissent au sein de la société³. Je prends également en compte les apports de Víctor Turner⁴ pour comprendre la manière dont les rites mortuaires, comme les rituels en général, aident non seulement les individus à s'adapter aux changements quotidiens et à focaliser l'attention sur certains processus ou situations spécifiques, mais ont aussi un caractère transformateur dans la pratique sociale. En ce sens, comme je l'ai déjà mentionné, les symboles jouent un rôle fondamental en tant qu'opérateurs des processus sociaux qui ne rendent pas seulement compte des aspects structurels de la société, mais qui provoquent aussi des sentiments et mènent à une action sociale.

Enfin, je voudrais préciser l'importance du *corps mort* dans la réalisation des pratiques funéraires. Une caractéristique particulière des rites mortuaires dans diverses sociétés est le rôle fondamental du corps et de ses traitements symboliques dans la pratique de ces rites de passage, parallèlement au fait que les proches se sentent compris du reste de la société. Lors du rituel, où l'on s'occupe du défunt et de ses proches comme sujets

¹ Laura Marina Panizo, *Dónde están nuestros muertos: experiencias rituales de familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en la Argentina y de caídos en la Guerra de Malvinas*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y letras. Universidad de Buenos Aires, 2011. http://infouniversidades.siu.edu.ar/Tesis_Doctorado_Panizo_2011.pdf et "La Virgen de Luján: fuente sagrada de legitimación de los héroes de la Guerra de Malvinas", *Cuadernos de Antropología Social* N° 37, 2013, p. 61-84.

² Il est important de préciser que ces cadres produisent une homogénéisation des narrations qui neutralisent les différences personnelles entre les groupes sur la scène publique. Pour autant, celles-ci ne sont pas significatives lorsqu'on parle des cadres d'interprétation, car si les différences à l'intérieur des groupes deviennent fondamentales, ces derniers auront tendance à se scinder pour constituer des cadres distincts d'interprétation.

³ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

⁴ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Madrid, 1997, et "Dramas sociales y metáforas rituales". En *Antropología del ritual*. Ingrid Geist (comp). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

sociaux qui traversent des changements significatifs au sein des groupes, la mort est expérimentée par les familles et les visiteurs. Parler d'*embodiment* du mort s'avère significatif pour se référer au corps mort dans le contexte rituel car cela permet de mettre l'accent sur la manière dont celui-ci possède un caractère dynamique et transformateur dans la pratique sociale. D'une part, les caractéristiques observables du corps sont celles qui nous mettent face à la mort en personne. Ainsi, la performance rituelle, où l'exposition du cadavre joue un rôle fondamental, oblige les membres de la famille à le préparer pour sa cohabitation avec les vivants jusqu'à la séparation définitive. A l'instar des propriétés des symboles rituels étudiés par Turner⁵, le corps renvoie à des aspects physiologiques mais aussi normatifs de la société. Si le lien entre le corps et la mort est d'emblée biologique, il est également social. Le corps mort dans la performance rituelle est ainsi multiréférentiel. L'action symbolique du corps et le rite affrontent la mort. Ils distinguent le mort des vivants, les affligés des autres participants, et dramatisent les nouveaux classements sociaux produits par la rupture de l'ordre ordinaire du groupe. La présence du corps permet aussi l'autoréflexivité puisqu'au travers du réajustement rituel, la mort est « gérée » de même que les changements relationnels qui se produisent alors. Le concept d'*embodiment* du mort permet de souligner les expériences transformatrices dans le contexte rituel à propos du mort, des parents et des proches. Traduit habituellement par *corporalisation* ou incarnation, ce concept a été utilisé par de nombreux auteurs de sciences sociales pour parler de l'expérience corporelle (de l'homme vivant) et de la réflexivité. Je ne fais pas ici référence au corps vivant, mais à la capacité du corps mort à générer des sentiments et des pratiques associés au défunt. Ainsi, le concept d'*embodiment du mort* fait référence à l'expérience de la mort *corporalisée*. Dans un sens métaphorique, mon concept implique de connaître la mort au travers du corps mort dans le contexte rituel, en soulignant sa signification et sa capacité d'action. Le contexte rituel « donnerait corps » au cadavre, là où la perception de celui-ci résulte des relations réciproques entre le corps en tant que matérialité et les significations et expériences vécues par les endeuillés et les autres participants au rituel. Il est important de préciser que les rites funéraires avec le corps présent, associé à une symbologie mortuaire spécifique (couronnes de fleurs, usage funéraire du signe de la croix, etc.) et certaines pratiques étatiques, comme le certificat de décès, non seulement permettent d'habiter la mort mais constituent ce que l'on pourrait qualifier de mort socialement reconnue⁶.

Ainsi, parmi les particularités de la veillée funèbre, en tant que rite de deuil, on remarque, d'une part, que la mort a une présence, à travers le corps, et peut être dite, représentée, expérimentée et partagée socialement. D'autre part, l'*embodiment* du mort intervient dans un espace social de gestes, attitudes et pratiques traditionnelles, qui lui donne un élément dynamique de sens.

⁵ *Op. cit.*, 1997, p. 60.

⁶ Louis-Vincent Thomas, *Antropologie de la mort*. Payot, Paris, 1975.

LA DISPARITION DE PERSONNES

La dernière dictature militaire en Argentine a été responsable de la détention clandestine, de la torture, de la mort et de la disparition de plus de 10 000 personnes, entre autres crimes. La caractéristique de la méthode de la *disparition* de personnes consista en la perte de toute référence à la personne enlevée et à son ravisseur après la séquestration, et à essayer d'effacer toute trace des actions commises pour empêcher l'accès à une information véridique sur les événements. C'est la raison de la création de différentes organisations de Droits de l'Homme en Argentine. La narration humanitaire et le concept de victime innocente se sont imposés dans leur discours de dénonciation⁷ (Crenzel, 2008:49).

Bien que les principes de *vérité* et *justice* soient au cœur de ces organismes, différents acteurs ont interprété les faits et donné forme à leurs demandes de diverses manières. Pour les différents organismes existant, ce travail s'est basé sur les expériences de personnes appartenant aux groupes *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas*⁸ et *Madres de la Plaza de Mayo*, « *Línea Fundadora* ». L'organisme *Familiares de Desaparecidos* s'est constitué dans la capitale fédérale en septembre 1976, avec un lieu de réunion permanent cédé par la Ligue argentine pour les Droits de l'homme (LADH). En 1977, quelques mois après la création de leur propre siège, un groupe de femmes décide d'aller à la Plaza de Mayo pour réclamer leurs enfants *disparus*. Cette même année apparaît, à l'initiative de certaines de ces mères, l'organisation *Madres de la Plaza de Mayo et Abuelas de la Plaza de Mayo*. Le groupe *Madres de la Plaza de Mayo*, se divise en 1986. L'organisation *Madres de la Plaza de Mayo, Línea Fundadora*, d'un côté, et l'*Asociación Madres de la Plaza de Mayo*, de l'autre, voient le jour, considérant qu'elles n'avaient pas les mêmes formes de lutte. L'un des désaccords fondamentaux concernait les exhumations réalisées par l'EAAF. Alors que la *Línea fundadora* soutient que l'exhumation relève d'une décision personnelle, l'*Asociación Madres de la Plaza de Mayo* la rejette catégoriquement. Ainsi, tandis que l'*Asociación de Madres de la Plaza de Mayo* nie la possibilité que les disparus soient morts et s'oppose de façon catégorique aux exhumations, *Familiares* accepte les exhumations et nie les morts uniquement jusqu'à ce que les corps soient retrouvés ainsi que les coupables.

Pour comprendre les cadres symboliques d'interprétation, j'avais mentionné que l'intégrité de l'individu au sein du groupe est fondamentale. En tant que communauté ayant vécu des situations similaires, le groupe remplit un rôle fondamental en donnant à ses membres les outils pour faire face aux pertes, et en procurant également un fort sentiment d'identité et

⁷ Emilio Crenzel. *La Historia Política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Siglo XXI, Buenos Aires. 2008

⁸ Dorénavant, je parlerai de *Familiares* faisant référence à l'organisme *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas*.

d'intégration sociale⁹. C'est ainsi que se structurent, au sein de ces groupes, des relations semblables à celles du champ domestique dans la mesure où les familles se réfèrent à l'organisation à laquelle ils appartiennent comme à leur « premier » ou « deuxième » foyer, dans lequel, à la différence du champ domestique, leur engagement militant sur le sujet n'est pas remis en question. Ce qui caractérise ces groupes ce sont les postures politico/idéologiques, qui apparaissent comme des composantes essentielles, en cela que la thématique de la *disparition* est retravaillée selon certains paramètres d'identité de groupe qui obéissent aux projets politiques des groupes.

Ainsi, l'intégration de l'individu au groupe a permis un processus d'homogénéisation qui crée l'identité du groupe, neutralise les différences personnelles dans la sphère publique et permet un récit et une entente commune sur la mort et la *disparition*. *Familiares de Desaparecidos* et *Madres de la Plaza de Mayo* possèdent plusieurs similitudes dans la manière de donner sens à la mort de leurs êtres chers dans le contexte du passé récent. Ils ont ainsi travaillé conjointement sur des projets communs, comme la création de la « Loi d'absence causée par la disparition forcée ». La « Loi 24.321, Disparition Forcée de Personnes » viendrait remplacer la « Loi d'absence avec présomption de décès » (Loi 14.394). Les effets civils des deux lois sont les mêmes, avec la particularité que la dernière n'implique aucune reconnaissance de la mort dans la juridiction civile, alors que la première si. Quand la « Loi de présomption de mort » obligeait les familles à reconnaître un décès *de jure*, pour réaliser les formalités administratives, la nouvelle loi reconnaît la notion d'*absence par disparition forcée* sans qu'il y ait besoin de déclarer la mort. Une nouvelle catégorie juridique est par conséquent instituée, afin de mettre en évidence une nouvelle forme d'administration de la mort, avec pour effets de régulariser et de réparer, depuis l'État de droit, les dommages causés par le gouvernement militaire. On peut ainsi déclarer absente par disparition forcée toute personne qui, jusqu'au 10 décembre 1983, a disparu involontairement de sa résidence, a été privée de sa liberté ou logée dans les centres de détention clandestins. De même que les deux organismes ont travaillé ensemble pour l'adoption de cette loi, ils ont aussi impulsé la recherche des corps. Mais comme nous l'avons déjà évoqué, ils n'acceptent pas la mort jusqu'à ce que les corps et les coupables apparaissent.

LA DISPARITION ET LA MORT

Comme signalé précédemment, la caractéristique de cette méthode de *disparition de personnes* consista, après les meurtres, à ne pas informer du

⁹ Michael Pollak (« Mémoire, oubli, silence », in *Une identité blessée*, Métailié, Paris, 1993 / *Memoria, olvido, silencio*. Ludmila da Silva Catela (comp.). Al Margen, La Plata, 2006) et Elizabeth Jelin (*Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, Madrid, 2002) travaillent sur l'importance de l'intégration des individus qui vécurent des expériences traumatisantes en communautés de semblables, où les sentiments d'identité, continuité et unité se renforcent.

décès des personnes et à la soustraction des corps. D'une part, cette absence a empêché de connaître précisément les événements et les conditions de la mort. Par ailleurs, elle a également créé un obstacle pour la réalisation des rites funéraires. Au début, on rechercha les disparus vivants. Mais au fil du temps, avec les témoignages d'anciens détenus, le rapport « *Jamais plus* » (1984), le procès des « Juntas » (1985)¹⁰, et les identifications de l'EAAF après les exhumations de cadavres enterrés clandestinement, l'idée que les *disparus* étaient morts devenait de plus en plus concrète pour les familles¹¹. Par conséquent, cette catégorie de personnes qui menait initialement la recherche d'un membre *disparu* de la famille s'est transformée en une figure politique, socialement reconnue, qui implique actuellement la recherche du corps et de la *mémoire*, de la *vérité* et de la *justice*. *Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora* et *Familiares de Desaparecidos* sont des organismes, comme il a déjà été précisé, possédant un discours de dénonciation humanitaire qui n'accepte pas publiquement les morts jusqu'à ce que les corps et les coupables apparaissent. De plus, *Familiares de Desaparecidos* s'est caractérisée par la revendication de l'identité militante des *disparus*. La caractéristique essentielle de l'organisme a été d'avoir reconnu, depuis le début, que les *disparus* et détenus avaient, pour la plupart, un lien étroit avec la politique et la lutte populaire¹². En ce sens, comme dans le cas de *Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora*, ils travaillent en gardant la même ligne idéologique que les membres de leurs famille absents et ont fait face à la perte de leurs êtres chers au travers d'un cadre symbolique d'interprétation où la lutte politique est légitimée dans le contexte du gouvernement dictatorial, où les idéaux politiques des personnes disparues sont revendiqués, où l'engagement est réaffirmé avec les secteurs sociaux dans le besoin, où la reconnaissance des meurtres par les assassins est réclamée, et les morts sont déniées jusqu'à ce que les corps et les coupables apparaissent. Ce refus de la mort dans la sphère publique a également son pendant dans le domaine privé, puisque, comme nous le verrons par la suite, les familles n'ont pas été confrontées à la perte et à la mort au travers des rites funéraires.

LA MORT NÉGLIGÉE

Pour ceux qui n'ont pas eu la possibilité de récupérer le corps, son absence et le manque de signes de mort qui empêchent sa reconnaissance so-

¹⁰ Les procès des militaires responsables des crimes commis continuent à l'heure actuelle.

¹¹ Luzmila da Silva Catela. *No habrá flores en la Tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. Ediciones Al Margen, La Plata, 2001 et L.M. Panizo, 2012, *op. cit.*

¹² Je me réfère par « lutte populaire » aux demandes contre les injustices sociales associées à la mythologie de la lutte anti-impérialiste et des projets socialistes de libération nationale des années 1950 et 1960. En plus de s'engager pour la lutte populaire, *Familiares de Desaparecidos* s'est solidarisé avec d'autres secteurs sociaux comme les familles de victimes de l'Attentat contre la Communauté Juive (AMIA) et anciens combattants de Malouines.

ciale peut compliquer la réalisation de rites funéraires collectifs, le rattachement du mort « au monde des morts » et la réintégration de l'endeuillé au sein de la société. Le mort qui est à la fois vivant, ou qui n'est ni mort ni vivant, ne parvient jamais à intégrer le monde des morts ce qui empêche la bonne réintégration à la vie sociale du membre de sa famille endeuillée qui ne peut remplacer le lien rompu¹³. Le manque de rite et de reconnaissance sociale de la mort génère, comme le signale Ludmila da Silva Catela, le manque de « compassion collective » puisque « ceux qui devraient se solidariser avec la douleur » optent pour le silence, l'ignorance ou la négation de la situation. De cette façon, selon l'auteur, le moment de deuil des *disparus* « n'a pas eu le caractère social et collectif qu'a normalement la mort, et fut par conséquent une douleur solitaire »¹⁴.

Face à cette expérience de la mort avec un corps absent, les familles distinguent deux types d'approches opposées de la perte, qu'ils nomment « logique » ou « rationnelle », qui accepte la mort, et « irrationnelle », l'affective, celle qui surgit « de l'intérieur », où se trouve l'espoir. Lorsque nous demandons à Hugo jusqu'à quand il a attendu son frère vivant, il mentionne l'année où l'EAAF a identifié son corps. De même, d'autres familles font référence à ces deux réactions face à la perte :

« Si je te dis jusqu'à l'année 2000 ? Crois-tu que les logiques se séparent et le désir ? » (Hugo, 17/11/06).

« Non, il n'y a pas de deuil, je le dis toujours ici [il pointe son cerveau]. Je sais qu'Alejandro est mort, mais ici, ici, ici où n'importe où [il pointe la poitrine, le cœur] non. Parce que **le rationnel** [caractère gras ajouté par l'auteur] est une chose, et **l'affectif ou le sensible** [caractère gras ajouté par l'auteur] c'est une chose totalement différente » (Mabel, 16/07/08).

« Avoir une personne qui est disparue, tu ne l'as pas, tu sais que tu ne l'as pas ni vivante ni morte : tu comprends ? (Daniel 2002). [...] La mort n'est pas là, c'est ça la réalité. Il y a euh..., ma fille n'est pas là. Elle est morte, mais ce n'est pas ça qui s'est produit (Vera, 2002) ».

Ainsi, jusqu'à ce qu'apparaissent le corps et l'information spécifique concernant la mort, ces deux types d'approche de la perte interagissent comme des modes possibles de réalité. Cette ambiguïté existentielle, à laquelle s'ajoute le manque de pratiques spécifiquement mortuaires par rapport aux *disparus* en général, bloque la possibilité de faire passer le sujet rituel de la vie vers la mort.

Da Silva Catela fait référence au phénomène de la *disparition* en termes de *mort inachevée*¹⁵ puisque selon l'auteure « les parents de disparus, pendant plusieurs années, attendent, cherchent et ouvrent des espaces »¹⁶. Ce

¹³ L.M. Panizo, *op. cit.*, 2013.

¹⁴ L. da Silva Catela, L. (1998). "Sin cuerpo, sin tumba. Memorias sobre una muerte inconclusa". *Historia, Antropología Y Fuentes Orales*, 1998, p. 97.

¹⁵ L. da Silva Catela, *op. cit.*, 1998, 2001.

¹⁶ L. da Silva Catela, *op. cit.*, 1998, p. 95.

terme fait ainsi référence à un processus de deuil qui aurait pu commencer mais qui n'est pas conclu. L'expérience des familles des deux groupes mentionnés précédemment me fait moins penser à des processus de mort qui auraient pu commencer et restent inachevés, qu'à un manque d'espaces rituels qui auraient pu fournir à la mort, au mort et aux familles en deuil une reconnaissance sociale. Je propose de parler de « *mort négligée* », lorsque la mort devient un phénomène auquel on ne prête aucune attention rituelle. Je parle de *mort négligée* dans les rites funéraires collectifs, dans les cas où il n'y a pas de mort à qui on pourrait rendre hommage, et lorsque l'absence de pratique rituelle ne permet d'offrir ni soutien ni compassion aux familles.

La *mort inachevée* et la *mort négligée* sont deux catégories qui rendent compte d'un type de confrontation de la perte qui peut impliquer, dans le cas de la première, une mort qui n'a pas eu de conclusion, et dans la deuxième, celle qui ne dispose pas d'espaces sociaux pour l'habiter, et où l'état du *disparu* serait légitimé en tant que mort à travers une action rituelle collective. Ainsi, je conçois la mort négligée comme l'opposé de la mort socialement reconnue, pour laquelle la société au travers de certaines pratiques, comme le certificat de décès ou des rites spécifiques, reconnaît la mort d'une personne.

Dans la *mort négligée* aucune action rituelle ne vient placer les morts et les parents comme tels dans la structure sociale car il s'agit d'une mort sans corps et qui possède des aspects ambigus et paradoxaux. En ce sens, les *disparus* peuvent être pensés comme des êtres liminaux qui sont *en devenir* ou qui *sont et ne sont pas* en même temps¹⁷. Les êtres liminaux ne sont ni ici ni là-bas, voire peut-être nulle part. Ils n'ont rien, ni statut, ni rang social, ni situation de parenté et ils appartiennent au « royaume de la possibilité pure »¹⁸. De la même manière, les *disparus* peuvent appartenir à cet ordre de l'inter-structure, ils ne sont ni vivants ni morts, ils ne sont ni ici ni là-bas, ils sont partout. Ainsi, ce qui est propre au *disparu* en tant que sujet liminal est que symboliquement il ne repose pas dans un lieu unique et fixe, comme un cimetière. Il est suspendu dans plusieurs lieux en même temps, selon la date et l'endroit où l'on se souvient de lui : « Les familles n'ont pas de monument unique pour réaliser l'hommage au mort mais des temps fragmentaires associés à des moments déterminés »¹⁹. De cette façon, nous dit da Silva Catela, les monuments et les plaques, bien que collectifs, « ont individualisé le disparu en lui rendant son nom et son histoire personnelle » et, avec l'ajout de photos, ils se substituent aux sépultures individuelles²⁰. J'ai cependant observé, dans le cas de mes interlocuteurs, que si ces moments fragmentaires évoqués par l'auteur manquent d'espaces spécifiques pour s'opposer à la commémoration collective et réaffirmer la mort individuelle, ils n'évoquent cependant pas la mort mais la *disparition*.

¹⁷ V. Turner, *op. cit.*, 1997.

¹⁸ V. Turner, *op. cit.*, 1997, p. 107.

¹⁹ L. da Silva Catela, *op. cit.*, 2001, p. 158.

²⁰ L. da Silva Catela, *op. cit.*, 1998, p. 102.

C'est la raison pour laquelle il n'est pas possible de les identifier à des pratiques dont l'objet est de rendre hommage aux morts car ils renforcent au contraire la *liminalité*, en délimitant publiquement l'état social du *disparu*²¹.

En ce sens, nos interlocuteurs ont eu tendance à faire face aux pertes en soulignant non pas la mort mais l'absence et la *disparition*. Nous ne voulons pas ainsi affirmer qu'il existe une négation des pertes ou des meurtres, mais la définition de la situation de la part des familles des *disparus*, est un refus politique d'accepter les morts du fait de l'absence du corps. On n'habilite donc pas d'espaces sociaux où la mort puisse exister. La mort n'a pas d'espace physique ni de temporalité sociale. Il n'y a pas de rites dans lesquels on « s'occupe » du mort et de la famille en tant que tels, d'une manière claire et précise, et qui permettraient aux familles d'accompagner le passage du sujet rituel de la vie à la mort.

Si, comme nous l'avons observé, les familles établissent une relation politique avec leurs êtres chers dans l'espace public, à travers la résistance politique et la négation de leurs morts, il est intéressant de souligner que le type de relation dans le domaine privé renvoie au domaine du surnaturel. La référence que les familles font à certaines composantes vitales du mort, à l'énergie ou à la présence spirituelle, absente des relations habituelles avec les morts, a également une relation intime avec l'état et le traitement du corps. Le manque de corps autorise une transformation ontologique des morts qui deviennent des êtres extraordinaires qui communiquent avec leurs familles, envoient des signes et des pistes de recherche, voire peuvent même faire des miracles. Graciela, par exemple, a fait appel à une voyante pour communiquer avec son mari et obtenir des informations sur la façon dont il est mort. À l'intérieur du même cadre interprétatif, le *disparu* se présente en personne à plusieurs membres de la famille. Ces expériences extraordinaires impliquent aussi la conversation avec leurs êtres chers, sous forme des prières ou de demandes d'aide. Dans la relation que les familles établissent avec les disparus, on sent une présence permanente de ces derniers. Cette permanence des *disparus* dans le monde des vivants met en évidence, comme nous l'avons rapporté, l'absence de processus ordinaires d'adieu et de séparation à travers lesquels les familles sont habituées à affronter la mort. *La liminalité, la disparition socialement reconnue* et la *mort négligée*, permettent aux familles de supporter le temps d'attente jusqu'à la récupération du corps, résistant politiquement à n'importe quelle pratique sociale qui tente de donner pour mort l'être cher, avant que cela arrive finalement, générant alors une relation de dépendance mutuelle entre vivants et morts. Par la suite, au contraire, nous verrons de quelle façon au travers des exhumations 1) *la mort négligée* se transforme en *mort socialement reconnue* ; 2) le phénomène du décès est socialement légitimé ; 3) la condition sociale de la personne est reconstruite et les relations sont réarticulées entre les vivants et aussi avec leurs morts.

²¹ Pour approfondir sur les symboles se référant le cadre interprétatif des groupes qui renforcent le caractère liminal du disparu, voir Panizo, 2011, *op. cit.*

LES EXHUMATIONS

La possibilité d'exhumer les corps par l'EAAF a provoqué comme on l'a mentionné, différentes réactions entre les familles et associations de familles. Malgré les postures différentes au sujet des exhumations, ce qui n'est pas questionné c'est qu'en récupérant le corps, on retrouve le symbole par excellence de l'action rituelle mortuaire. A partir de l'exhumation les rites de deuil commencent et le *disparu* commence à être un *mort*. L'ambiguïté, le doute et un quelconque espoir de vie disparaissent. Le processus rituel commence à trouver sa voie et donne lieu au développement des étapes d'adieux nécessaires :

« J'ai toujours dit "je suis mère de disparu"... Tu sais que maintenant je ne peux plus le dire ? Et voilà que je ne peux pas non plus dire "j'ai été mère de disparu". Maintenant je dis "je suis Madre de Plaza de Mayo" » (Haydee, 17/08/2003).

« Nous ne pensons plus qu'il est disparu, mais qu'il est dans un lieu fixe, nous avons dans l'esprit qu'il n'est plus disparu. Nous l'avons trouvé, mort, mais nous l'avons trouvé » (Dora, 14/03/2003).

Ce que je voudrais d'abord souligner c'est que les corps identifiés de personnes *disparues*, apparaissent sous forme d'ossements, c'est pour cela que les urnes où ils sont déposés pour leur enterrement ultérieur ou crémation, sont de petite taille. La taille de l'urne, qui est semblable à celle d'un enfant, attire l'attention puisque les *disparus* sont des personnes adultes. Cela peut d'ailleurs produire un fort impact émotionnel pour les parents, comme le disait Hugo :

« Quand j'ai vu ces restes, ils n'étaient pas mon frère. Parce qu'il est impossible que quelqu'un qui mesurait 1 mètre 80, des yeux joyeux, plein d'éclat lorsqu'il parlait de la révolution, et avec la plaisanterie à fleur de peau, il était impossible qu'il soit rentré dans une caisse en bois de 50 centimètres : c'est compréhensible ? » (Hugo, 13/07/07).

En ce qui concerne les identifications réalisées par l'EAAF, en ne récupérant que du matériel osseux, il se ne produit pas de correspondance morphologique entre la matérialité du corps et ce qu'était la personne en vie. C'est cette nette différence soulignée dans le contexte de l'interview par Hugo entre un « corps » et des « restes » :

« Le corps n'est pas récupéré, c'est une autre erreur de concept. Ce sont des os : comprenez-vous ? A moi ils m'ont donné un tas d'os et un crâne avec un trou dans la tête. Et la science dit que c'était mon frère » (Hugo, 13/07/07).

Dans la conception d'Hugo, le corps est *corps* lorsque sa condition esthétique et intégrale se rapporte directement à la personne décédée. De son point de vue, les os n'ont pas la qualité de corps car ils ne peuvent pas clairement être associés à son frère. Poursuivant les interprétations d'Hugo, nous pouvons concevoir le corps exhumé par l'EAAF comme un *dis-embo-diment*, une désincarnation du sujet, qui ne peut pas être *corporalisé* dans des pratiques rituelles comme les veillées funèbres, et l'est seulement à travers les procédures d'identification et l'inhumation postérieure durant le

rituel d'adieu. De la même façon, les différents acteurs sociaux engagés dans la pratique d'identification octroient une légitimité au décès et contribuent à la reconnaissance sociale de la mort. Le processus d'identification vient donc accompagné de signes de mort très significatifs comme peuvent l'être les documents légaux, le certificat de décès et l'autorisation d'inhumation :

« J'avais les os de mon frère dans un papier, dans la poche de la veste. Parce que j'avais l'idée que ces restes étaient à mon frère. C'était le premier pas, c'est ce qui certifie que... confirme avec ton ADN qu'il bien ton frère » (Hugo, 17/11/06).

C'est ainsi également que la présence de « restes » permet aux familles d'avoir une dernière proximité avec leur être cher avant qu'il n'achève le passage du cycle vital :

« Ma maman est venue. Elle a vu l'urne avec les petits os. Elle a pleuré, lui a donné des baisers, 'mon fils aimé', que sais-je, toutes ces choses que... c'est bien... » (Hugo, 17/11/06).

L'étape suivant l'exhumation et l'identification peut être problématique quant à la destination des restes. Pour certaines familles, pour des questions traditionnelles, la crémation du corps est habituelle une fois terminée la veillée. Dans cette tradition l'idée est en général que le corps de la personne une fois morte n'a plus aucun sens. Cependant, comme dans le cas de Mabel, la récupération du corps de son fils s'est accompagné d'un processus de sacralisation qui fait de la mort un phénomène dans lequel le corps et la personne sont des éléments inséparables dans la conversion et de consécration du mort en tant que tel :

« C'est une autre histoire, je ne sais pas ce que nous allons faire avec son corps, parce que nous sommes tous athées dans notre famille... Alors pour aucun de nous le corps est plus qu'un corps, le corps des morts que nous avons dans la famille, ce n'est plus qu'un corps, il ne signifie rien. Le cas d'Alejandro est un point à la ligne, c'est quelque chose de différent. D'un côté nous disons : "nous le brûlons et le jetons dans la rivière". Et après nous disons, après nous être battus autant pour récupérer le corps, on va procéder à une crémation ? Et le répandre ensuite pour qu'il n'y ait plus de corps ? Je ne sais pas, je ne sais pas réellement ce que nous allons faire » (Mabel, 25/10/06).

La signification que les familles donnent aux restes identifiés – qui, comme pour Mabel et Hugo, s'opposent aux représentations habituelles concernant le corps mort –, ainsi que les rites mortuaires réalisés après l'identification, permettent de corporaliser le disparu. Avec l'entrée en scène de *l'embodiment du mort*, qui est traversé par des significations culturelles, la capacité d'agir de ce dernier modifie et restructure les classifications sociales. Ainsi, les différentes significations qui peuvent être attribuées à *l'embodiment du mort*, dans l'étape suivant l'exhumation et l'identification, peuvent provoquer des disputes et des tensions domestiques concernant la destination adéquate des morts :

« Non, moi je ne veux pas le cimetière, je veux la crémation, la crémation. Et je vais le porter au parc, là où il jouait et il va rester là » (Irma, 25/11/10).

Avec une logique opposée à celle de Mabel, Irma a senti que la crémation, en même temps qu'elle lui octroyait la liberté, impliquait de l'unir avec sa biographie, avec son enfance et sa mémoire, dans un double mouvement de libération et de confirmation symbolique, quand le corps avait été tant d'années caché, enfermé, soustrait à la réalité :

« Pour le jeter dans les airs, qu'il soit sur terre, qu'il ne soit pas enfermé là-bas [dans une tombe]. Comme s'il était libéré, comme s'il était dans l'air, tu vois... » (Irma, 25/11/10).

Cependant, Irma n'a pas insisté sur le sujet de la crémation puisque, pour son mari, il était important de l'avoir dans le cimetière, dans un lieu unique de repos où pouvoir lui rendre visite. Pour la famille Argente, les discussions n'ont pas tourné autour du choix entre enterrement ou crémation. Elles ont concerné les modalités de mise en œuvre du rituel d'adieu :

« Quand les restes de Daniel sont apparus, ma sœur a dit "bon, nous allons faire quelque chose d'intime". Et je lui ai dit : "Tu es toujours malade de la tête, tout le monde doit savoir que cette personne, disparue pendant vingt-quatre ans, a été assassinée par les militaires (milicos). Tu as de la merde dans la tête ou quoi ?". On a réuni cinq cents personnes à Chacarita ce jour-là » (Hugo, 17/11/06).

Remarquons que le même rituel a des sens différents selon les participants. Pour la sœur, il devait s'agir d'un rituel funéraire intime, privé, qui remplissait la fonction spécifique de l'adieu au mort afin de le laisser intégrer le monde des morts, selon l'habitude de la tradition familiale. Pour Hugo, l'enterrement est devenu un rituel public et politique. De cette façon, le rite mortuaire a été resignifié comme acte de dénonciation sociale, le corps s'est transformé en symbole politique²² :

« Ce rituel, cet enterrement, était une dénonciation plutôt que quelque chose d'utile pour mon deuil. Sinon j'aurais fait quelque chose d'intime comme l'a dit ma sœur. C'était un acte politique » (Hugo, 13/07/07).

Le caractère politique du rituel s'est ainsi activé conformément aux valeurs morales assignées au mort qui répondent au *cadre symbolique* d'interprétation à travers lequel les familles comprennent le passé, le présent et s'identifient au groupe. Le rituel d'enterrement est encadré dans un contexte plus général de pratiques qu'Hugo réalise depuis *Familiares de Desaparecidos*, auxquelles est attribué un sens par le prisme des notions de *mémoire, vérité et justice*. Dans les cas d'Hugo, Irma et Mabel, les idées natives de mort sont resignifiées. Du fait des circonstances spéciales de la mort, le mort, qui n'est pas « un mort ordinaire », comme le sont les autres êtres chers, se transforme en « mort politique », tandis que la mort est socialement administrée pour donner un sens spécial à ce qui est arrivé avec les *disparus* durant la dictature militaire.

²² Pour approfondir la manière dont les corps morts sont devenus des symboles politiques dans différents contextes historiques et sociaux, voir Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies*. Columbia University Press, Nueva York, 1999.

De cette façon, la place secondaire qu'a occupé pour Hugo l'enterrement, en tant que rite d'adieu et de séparation, devient évident quand il réfléchit, dans le contexte de l'interview, au sens qu'il a donné à l'identification et à l'inhumation ultérieure des restes de son frère :

« Quand les anthropologues appellent, c'est moi qui répond, et on me dit "Negro", "Oui", "Darío", "Darío ?". Je lui dis "Oui, couillon d'anthropologue". "Qu'est-ce que tu fais Darío ?". "Nous avons du nouveau". "Et ?". "Il y a des bonnes nouvelles". Et je lui dis : "C'est quoi de bonnes nouvelles pour toi Darío ?" » (Hugo, 17/11/06).

En ce sens, il est intéressant de souligner que s'il n'a certes pas été confronté à la mort de manière claire et précise, aussitôt retrouvés les restes, la façon dont il a géré la situation fait partie d'un processus lent qui a requis du temps et des rites spécifiques. D'un côté, Hugo n'a pas pu manger pendant plusieurs mois après la récupération des restes de son frère. La confrontation à la mort semble s'être exprimée corporellement par des difficultés dans l'ingestion d'aliments.

Avec ce symptôme, Hugo exprimait symboliquement la confrontation avec la mort et les modifications dans les relations sociales que cela impliquait, puisque pendant plus de vingt ans il a construit son identité autour de l'image du *disparu*. En relation avec cela il a manifesté sa préoccupation de cesser d'être *Hugo*, dans l'organisme *Familiars*, puisque la force que lui avait insufflé la recherche venait de sa volonté de retrouver le corps de son frère :

*« Nous avons des problèmes de statut pour faire entrer les gens... Puis-je continuer à être membre de *Familiars* ? Si mon frère n'est plus disparu... » (Hugo, 13/07/07).*

De fait, Hugo a commencé un processus d'intégration de sa vie quotidienne plus orienté vers la sphère domestique, qui s'est manifesté de façon radicale après la fin du procès des responsables du meurtre de son frère. Il déclare ainsi avoir fait une pause avec *Familiars de Desaparecidos* pour s'impliquer davantage dans la vie de sa femme, de ses filles et de ses petits-enfants :

*« Je suis avec la Negra. L'autre jour, je lui ai fait un ragoût de légumes parce qu'elle aime bien, un tas de légumes, quelques-uns sautés avec de la graisse, d'autres bouillis et servis... Après le procès, j'ai dû aller quatre fois à *Familiars*... Je ne sens pas le même feu sacré pour me lever le matin et aller faire ça... Et ils ne comprennent pas que je ne me crois plus avoir le droit d'être leur *Huguito*. J'étais leur grand *Huguito* à tous jusqu'à ce qu'il arrive ce qui est arrivé le 11 juillet 2008 » (Hugo, 27/05/09).*

En abandonnant son statut social liminal, ce qui préoccupait Hugo était sa nouvelle condition chez *Familiars*, après le changement identitaire au sein de la structure sociale, étant donné que le cadre symbolique du groupe n'exprimait plus sa situation existentielle actuelle. Si la recherche de la vérité et de la justice était arrivée à sa fin, verrait-il son appartenance à l'or-

ganisme limitée par sa condition d'endeuillé et plus de membre de la famille d'un *disparu* ?

« Alors, ma petite Laura je te demande, quand on parle de ce sujet ils disent : "et toi, tu en penses quoi ?" "Excusez-moi mais je ne peux pas donner mon avis, j'aurais pu vous dire ce que je pense sur ce sujet en 1999". C'est là que commence la rupture, vous comprenez ? Je ne suis plus comme les autres » (Hugo, 17/11/06).

La récupération du corps a aussi rendu possible des pratiques sociales associées à la mort et la commémoration des morts. Ainsi, les rituels de commémoration qui ont lieu tous les 20 août, où un hommage est rendu aux morts du Massacre de Fátima, font que pour Hugo la mort soit habitée, gérée socialement, ce qui aide la famille dans la tâche ardue de « s'adapter » à la mort et au changement structurel, après tant d'années de recherche :

« Ils m'ont fait un reportage à la radio quand ce gars, Juan Castro, y était encore. C'est sorti dans *Página/12*. C'était un jour férié et l'un des journalistes m'a demandé si je me sentais mieux. Je lui ai dit "écoute mon ami j'ai vécu 24 ans en recherchant un frère disparu et maintenant je dois m'arranger avec l'idée d'un frère assassiné. Et la seule forme de me sentir bien serait de ne pas parler avec toi et de prendre un mate ici avec mon frère" » (Hugo, 17/11/06).

« S'installer », « s'arranger », « avaler la mort », font partie d'un processus tant social qu'individuel, où la mort, niée au départ est graduellement acceptée, reconnue et transmissible :

« Je ne sentais plus ce qu'était la mort de mon frère. Pourquoi ne sommes-nous pas honnêtes ? Qui après 30 ans, dans mon cas après 24 ans, peut dire : il est mort ? Qu'est-ce qui est mort ? Quelque chose qui n'a pas été présent pendant 24 ans ? Et pourquoi n'est-il pas mort depuis ce moment ? Je finis... laisse-moi essayer de m'arranger. Parce que ce sont des questions que je me pose, ce n'est pas que je ne te réponds rien. Je pense à haute voix : Tu peux comprendre ? » (Hugo, 13/07/07).

« C'est plus facile assassiné que disparu. Mon frère est aussi mort que mes vieux, dans des circonstances différentes. Je crois que j'ai assumé » (Hugo, 27/05/09).

Comme pour Hugo, la récupération du corps a impliqué, pour Irma et Julio, la fin de la recherche, car jusqu'en 1989 ils espéraient trouver leur fils vivant :

« Après 1989 commença ce processus sur le fait qu'il était déjà mort. Alors au moins nous avons déjà, comment te dire, nous nous sommes déjà faits à l'idée que nous n'allions plus le voir. Nous avons commencé à élaborer le processus de deuil » (Julio, 02/06/09).

« Tu vois, c'est une sérénité, sérénité dans le sens que, bon, nous savons maintenant où sa vie s'est achevée. Nous avons la vérité, pas la justice mais la vérité nous l'avons, la vérité qu'ils n'ont pas su donner et c'est une sérénité. C'est pour ça que je souffre beaucoup pour toutes les mamans qui ne savent pas, parce que je dis, c'est très moche, plusieurs sont mortes sans savoir rien » (Irma, 20/01/10).

L'identification du corps vient accompagnée d'informations sur ce qui est arrivé. Ceux qui récupèrent le corps se sentent ainsi privilégiés par rapport à la situation d'autres familles, mais ils se sentent également coupables d'avoir ce que d'autres n'ont pas.

L'existence et la forme de la mort changent non seulement la condition du mort mais aussi celle de l'endeuillé en soi, ce qui a des effets sur la structure de l'institution puisqu'être parent de *disparus* est la condition sociale pour être membre du groupe. De même, un *cadre symbolique* d'interprétation, généré par la situation liminale, pourrait manquer d'outils appropriés pour affronter la mort et fermer certaines étapes du cycle vital. Au-delà de ces inquiétudes que les parents projettent à propos de leur participation au sein de l'organisme après les procédures d'identifications, la récupération du corps implique la possibilité d'un rite et d'affronter la mort en face. De cette façon, la récupération des corps marque un avant et un après par rapport à certaines pratiques relatives à la *disparition*. Les pratiques habituelles sont modifiées, comme le fait de porter des factures au siège de l'organisme ou de chanter joyeux anniversaire au disparu pour commémorer la date de sa naissance. Ces pratiques, courantes chez toutes les familles, cessent la plupart du temps après l'identification. Elles commencent alors un processus de réintégration à leur vie quotidienne familiale. Le rite funéraire, au travers de l'*embodiment* du mort, qui le consacre comme tel dans l'espace social, peut donc produire un déplacement de ce qui est public vers le privé, du collectif vers l'individuel, et restructure les pratiques des familles.

Ainsi, nous observons qu'après avoir traversé l'expérience transformative du rite de passage, toutes les étapes ayant été franchies, la famille en deuil s'installe dans sa nouvelle condition et le mort est clairement considéré comme tel au sein de la structure sociale. De cette façon, le rituel consacre non seulement le mort en tant que tel, mais aussi le membre de la famille, désormais *en deuil*, comme un nouvel agent social. En effet, dans n'importe quel type de crise vitale, comme la mort, les changements ne concernent pas seulement les sujets destinataires des rituels. Ils marquent également des changements dans les relations des personnes qui leur sont proches, dans la structure des familles et des groupes.

COMMENTAIRES FINAUX

Dans ce travail nous avons vu de quelle manière les membres des familles appartenant à deux groupes spécifiques sont confrontés à la problématique de la mort et au manque du corps d'une forme très particulière, encadrés dans ce que nous avons appelé des cadres symboliques d'interprétation. Le concept de l'*embodiment du mort* nous a aidé à comprendre le rôle de la matérialité du corps, qui personifie le décès de l'individu, et son caractère transformateur. C'est pourquoi l'absence de corps complique la réalisation des rites mortuaires. De l'analyse il ressort que nos interlocuteurs expérimentent un dilemme face à la perte, où ce qui manque, du

fait de l'absence de corps, c'est *la mort comme processus social*, puisqu'on ne peut pas exister dans des espaces sociaux où la communauté s'occupe du mort et de sa famille, permettant la restructuration des catégories sociales. De même, les instances d'adieux où le membre de la famille peut accompagner le mort dans le passage de la vie vers la mort n'ont pas eu lieu. Cette absence de la mort comme processus social, que nous avons nommé « *mort négligée* », fait partie du cadre symbolique d'interprétation, au travers duquel l'usage de l'image du *disparu* comme forme de résistance politique est habilitée. Cette mort négligée, légitimée par différents acteurs sociaux, autorise la réalisation de rituels qui ne se concentrent pas sur la mort mais sur l'absence et la *disparition*. Enfin, nous avons observé que les exhumations et les procédures d'identification des corps permettent que la mort puisse être affrontée dans des espaces sociaux. Elles génèrent de nouvelles classifications sociales des personnes, en provoquant des changements structurels à l'intérieur des familles et des groupes.

Article traduit par Liliana Lalonde et Valérie Robin Azevedo

Problèmes d'Amérique latine

Bulletin d'abonnement ou de réabonnement

À retourner accompagné de votre règlement aux
Éditions ESKA – 12, rue du Quatre-Septembre, 75002 PARIS
Tél. : 01 42 86 55 65 – Fax : 01 42 60 45 35

<http://www.eska.fr>

M, Mme, Mlle _____ Prénom _____

Société/Institution _____

N° _____ Rue _____

Code postal _____ Ville _____

Pays _____

Adresse électronique _____

TARIFS D'ABONNEMENTS*

	France particulier	France société/ institution	Etranger particulier	Etranger société/ institution
1 an (2017)	<input type="checkbox"/> 84 €	<input type="checkbox"/> 105 €	<input type="checkbox"/> 101 €	<input type="checkbox"/> 126 €
2 ans (2017 et 2018)	<input type="checkbox"/> 151 €	<input type="checkbox"/> 189 €	<input type="checkbox"/> 182 €	<input type="checkbox"/> 227 €

* Abonnements souscrits à l'année civile (janvier à décembre).

Je souscris un abonnement pour 1 an 2 ans

Je joins mon règlement de _____ Euros

- par chèque bancaire à l'ordre des Éditions ESKA
- par virement bancaire aux Éditions ESKA – BNP Paris Champs Élysées
30004/00804/compte : 00010139858 36
- par carte bancaire : merci d'indiquer votre numéro de compte
et la date d'expiration

N° carte bancaire : Visa Eurocard/Mastercard

Date d'expiration : _____ Signature :

Derniers numéros parus :

- Problèmes d'Amérique latine 102 : Le « modèle » chilien : des ruptures en trompe-l'œil
- Problèmes d'Amérique latine 101 : Amérique latine : Les formes de la nation - Autour de Daniel Pécaut
- Problèmes d'Amérique latine 100 : Colombie : Configurations de la violence. Autour de Daniel Pécaut
- Problèmes d'Amérique latine 99 : Agriculture des métropoles : voie d'avenir ou cache-misère ?
- Problèmes d'Amérique latine 98 : Situations de la Démocratie
- Problèmes d'Amérique latine 96-97 : Miami, carrefour des Amériques
- Problèmes d'Amérique latine 95 : Brésil : Dimensions territoriales d'une émergence en suspens
- Problèmes d'Amérique latine 94 : Amérique latine : état des dépendances
- Problèmes d'Amérique latine 93 : Brésil : La réélection de Dilma Rousseff : le Brésil en trompe-l'œil
- Problèmes d'Amérique latine 92 : Paradoxes et ambiguïtés des politiques multiculturelles
- Problèmes d'Amérique latine 91 : Sociologie politique de la Bolivie
- Problèmes d'Amérique latine 90 : Transitions métropolitaines
Buenos Aires, Lima, Mexico, Santiago, São Paulo