

Des démocraties nécropolitiques contemporaines : mort et disparition en masse au Brésil et au Mexique

Paola Díaz^a and Jussara Freire^b

Cet article est un produit du projet « Sortir de la violence » (SoV) effectué avec le soutien de
l'Agence nationale de la recherche (ANR) - Projet ANR-16-CE39-0010.

^a *Centre de mouvements sociaux, École des hautes études en sciences sociales, France.*

Centro de estudios sobre el conflicto y la cohesión social, Chile.

*Centre for Social Movement Studies, School for Advances Studies in Social Sciences, Paris, France/ Centre for
Social Conflict and Cohesion Studies, Chile.*

IC Fellow (2021-2025)

 <https://orcid.org/0000-0002-3606-516X>

^b *Universidade Federal Fluminense, Departamento de Ciências Sociais, Brasil.*

Fluminense Federal University, Social Sciences Department, Brazil.

Centre de mouvements sociaux, École des hautes études en sciences sociales, France.

Centre for Social Movement Studies, School for Advances Studies in Social Sciences, Paris/ France

 <https://orcid.org/0000-0003-0942-8364>

Autres financements :

- Centre d'études des mouvements sociaux EHESS/CNRS UMR8044/INSERM U1276.

- Da “justiça dos homens” à “justiça divina”: experiências públicas de familiares de vítimas em Campos (2017-2019). Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)-Brazil.

Résumé

À partir de recherches ethnographiques menées dans l'État de Rio de Janeiro, au Brésil, et dans l'État de Sonora, au Mexique, nous analysons les morts et disparitions massives dans le cadre de régimes (formellement) démocratiques. Une comparaison par contraste nous permet de mettre en évidence des dynamiques de similitudes et de différences entre ces deux lieux. Nous établissons un dialogue avec la perspective structurelle de la nécropolitique et les travaux qui analysent les expériences des victimes dans différents contextes nationaux. Nous proposons de relier la notion d'environnement nécropolitique à une analyse des pratiques de valorisation de la vie humaine. Pour ce faire, nous partons du point de vue des expériences des personnes dont la vie, ainsi que celle des parents et des proches, est socialement dévalorisée (*valuation studies*). Cette analyse met en évidence la centralité du corps maternel et permet de comprendre la dynamique de friction entre l'environnement nécropolitique et l'émergence de formes de vies possibles, définies sur la base de liens inter-corporels entre les familles et les proches morts ou disparus.

Mots-clés : mort et disparition ; nécropolitique ; pratiques de valorisation ; corps maternel : Brésil/Mexique.

Des démocraties nécropolitiques contemporaines : mort et disparition en masse au Brésil et au Mexique

Ces dernières années, les revendications et les mouvements autour de la défense de la vie humaine se sont multipliés un peu partout dans le monde. Certaines mobilisations ont eu de grandes répercussions, comme « *Black Lives Matter* » qui naît en 2012 aux États-Unis, puis s'étend dans plusieurs pays comme le Brésil ou la France. Ces mouvements défendent la valeur de la vie des Noirs face à la violence policière et raciste. En Amérique latine, le mouvement contre les féminicides surgit en Argentine en 2015 avec le slogan « *Ni una menos* », puis s'est répandu à travers le continent et au-delà. À la frontière entre les États-Unis et le Mexique, l'organisation « *No More Deaths* » dénonce la mort des migrants qui tentent de traverser cette frontière, cherche les migrants disparus dans le désert et honore la mémoire des migrants morts.

Ces mouvements revendiquent la valorisation des « vies perdues » (Bauman, 2004), celle des Noirs, des femmes, des migrants, mais aussi celle des peuples autochtones ou des habitants des quartiers pauvres. Si ces mouvements sociaux défendent la valeur de ces vies, c'est bien parce que la violence qui leur est faite est documentée, soulignant que ces vies ne sont pas valorisées.

Le point commun de ces revendications est qu'elles ont lieu dans des pays démocratiques, qui ne sont pas en guerre et qui adhèrent à des principes internationaux de protection des droits de l'homme. Ce type de violence ne se laisse donc pas facilement qualifier. Il ne s'agit pas de violences politiques comme celles exercées contre les militantes sous les dictatures. Les violences contemporaines ne se font pas non plus sous les mêmes modalités que les exterminations constatées sous des régimes totalitaires (Snyder, 2010) ou lors des génocides. La mort ne se concentre pas sur une période spécifique de violence extrême, elle est quotidienne et elle ne se transforme en scandale que de manière exceptionnelle, comme dans le cas de George Floyd en 2020.

La mort en grand nombre des Noirs, sous des régimes démocratiques contemporains, est à saisir dans une longue durée, dans une continuité historique avec la traite négrière, le colonialisme et les régimes de travaux forcés, comme celui de la plantation aux États-Unis (Patterson, 1982). De ce fait, dans certains pays dont l'histoire est fortement marquée par l'esclavage, de nombreux auteurs n'hésitent pas à parler de « génocide noir » (Nascimento, 2017, Rocha, 2017). D'autres

soulignent encore l'importance de cette catégorie dans le cadre de dénonciations publiques (Sinhoretto et Morais, 2018).

Par-delà la spécificité de la population touchée, ces différents mouvements rendent visible la systématique de la mort, de la disparition et de la violence contre certaines catégories de personnes. D'une part, la mort et la disparition en grand nombre de certaines personnes, dans certains cas racialisées, ont été étudiées à partir de la notion de nécropolitique (Mbembe, 2003). Mbembe (2003) définit cette notion comme une forme de souveraineté qui gouverne à partir de la production de la mort, physique ou sociale, et qui est ancrée sur une hiérarchisation des vies. Cette souveraineté a des origines historiques anciennes (comme la colonisation et l'esclavage) et persiste dans les démocraties libérales contemporaines. D'autre part, les conséquences provoquées par la violence, la mort et la disparition ont été analysées à partir de l'expérience subjective des victimes ou survivants, notamment par Veena Das *et.al.* (1997, 2000, 2001) en anthropologie. Ces travaux ne portent pas seulement sur la description du *pathos* tragique, mais aussi sur les expériences des victimes, leur souffrance et les manières dont elles arrivent à tisser un monde après la violence ou dans le cadre d'une dévastation.

À partir de nos recherches ethnographiques avec des mères de personnes disparues et assassinées dans l'État de Sonora, au nord du Mexique, et dans les quartiers pauvres de l'État de Rio de Janeiro, cet article vise à analyser le rapport entre des systèmes nécropolitiques contemporains, qui dévalorisent certaines vies, et les pratiques de valorisation et de soin (*care* en anglais) des vies de la part des parents des victimes. Nous étudions ce rapport à partir de ce que nous appellerons le *corps maternel* que nous considérerons comme un site de friction¹ entre une logique de négation de la valeur de certaines vies et une pratique de valorisation et de soin de ces vies perdues. De cette manière, nous espérons articuler deux dimensions : d'une part, décrire les systèmes biopolitiques contemporains et, d'autre part, appréhender les expériences des victimes et leurs familles.

Dans une première partie, nous situerons notre approche et les principaux concepts mobilisés pour analyser l'expérience des mères des morts et disparus au Mexique et au Brésil.

¹ Nous reprenons la métaphore de la friction que Tsing utilise pour décrire la dévastation, mais aussi la résistance à des pratiques extractivistes : « Une roue tourne, car elle rencontre la surface de la route. En l'air, elle ne va nulle part [...] En tant que métaphore, la friction nous rappelle que les rencontres hétérogènes et inégales peuvent être à l'origine de nouveaux agencements de culture et de pouvoir » (2005 : 5).

Dans un second temps, nous présenterons nos analyses sur trois principaux aspects : la nécropolitique qui opère dans les espaces sociaux étudiés, les pratiques de valorisation des vies perdues et le corps maternel comme site de friction entre les systèmes nécropolitiques et les pratiques de valorisation et de soin. Pour terminer, nous concluons avec une réflexion sur les nouveaux agencements culturels et politiques que la présence de ces mères et de leur corps, comme site de friction, peut faire émerger.

1. Objectivité de la violence et subjectivité des victimes

La question de la mort et de la disparition de populations considérées comme ayant une moindre valeur a été principalement étudiée à partir des systèmes qui la produisent, les cadres normatifs de (dé) valorisation de ces vies et le vécu de la violence par les victimes et les survivants. Nous reviendrons brièvement sur ces approches, tout en présentant notre propre perspective de travail.

Ces dernières décennies, l'analyse de la mort et de la disparition en grand nombre de certaines catégories de population repose sur des notions dont l'usage tend à s'étendre : biopolitique (Foucault, 2004), nécropolitique (Mbembe, 2006), états d'exception et *vie nue* (Agamben, 1998) comptent parmi les plus employées dans divers sous-champs comme les études sur la migration, les études décoloniales et la géographie critique. Toutes ces approches cherchent à expliquer les causes du phénomène à partir des systèmes sociaux globaux. Qu'on les appelle institutions, structures ou dispositifs, il s'agit de systèmes de pouvoir qui tuent, laissent mourir ou font disparaître les migrants, les pauvres, les Noirs, les femmes, entre autres.

À ces approches, qui peuvent être qualifiées d'objectivisation des causes de la mort et de la disparition en grand nombre, s'ajoutent des travaux sur les conséquences de la mort/disparition sur les victimes et les survivants, c'est-à-dire la subjectivité des victimes. De la littérature déjà classique sur le témoignage, notamment celle qui est centrée sur les victimes de l'Holocauste, nous passons aujourd'hui à des travaux en anthropologie de la souffrance (Das, et.al. 1997 ; 2000 ; 2001). Ces recherches ne se concentrent pas tant sur la parole du témoin que sur les pratiques ordinaires ou quotidiennes des survivants, incluant le deuil ou son impossibilité, la douleur morale et physique, ainsi que le silence autour de la mort et la disparition. Ces études anthropologiques nous guideront pour proposer une analyse située des valorisations de la vie en contexte nécropolitique.

Milieus néropolitiques et cadres de guerre

La notion de néropolitique forgée par Mbembe (2006) nous paraît particulièrement pertinente pour notre problématique et nos cas d'étude. Elle s'appuie sur la notion classique de biopouvoir (Foucault, 2004), tout en opérant un déplacement. Si le biopouvoir conceptualise l'une des formes qu'acquiert la gouvernementalité à travers un contrôle de la vie des populations, le necropouvoir se réfère au pouvoir d'administrer la mort et pas la vie. Comme le montre Mbembe, la néropolitique se rapporte plutôt à des « formes contemporaines de soumission de la vie au pouvoir de la mort », très prégnante dans le Sud global (Mbembe, 2006 : 63). Le necropouvoir produit certes la mort physique, mais il génère également des « mondes de la mort » et des « morts-vivants » ce qui établit des relations entre les inégalités (raciales, de classe) la marginalisation et l'exploitation, et la mise à mort physique.

Nous appuyant sur Mbembe (2006) nous appelons *milieux néropolitiques* l'assemblage social qui contribue à la production de la mort et de la disparition comme agent de necropouvoir. Un assemblage est un ensemble hétérogène d'acteurs et de dispositifs (politiques, économiques, humanitaires, etc.) qui agissent dans une articulation souple et changeante. L'assemblage ne répond pas à une seule logique, mais a de multiples déterminations (ONG Aihwa et Collier, 2005 ; Naepels, 2018).

Par exemple, sur nos terrains, la souveraineté s'exerce non seulement par une politique de sécurité étatique de plus en plus militarisée et meurtrière, mais aussi dans le contexte plus vaste d'un assemblage social composé des économies légales et illégales avec différents mécanismes d'exploitation et diverses formes de discrimination raciale et de classe. Dans le cas du Sonora et de l'une des villes de l'État de Rio de Janeiro, Campos dos Goytacazes, des économies notamment extractives, et dans le cas de la capitale du même état brésilien, d'une gouvernance néolibérale de la ville. Si les acteurs armés (la police, l'armée, les milices et les groupes criminels) sont les auteurs directs de la mort physique, nous soutenons que l'assemblage social dans son ensemble est ce qui permet la production et reproduction de la mort et la disparition en grand nombre sur ces sites. Des morts qui déclenchent rarement un scandale ou une réaction morale d'indignation de la part de la population non directement affectée par la violence.

Bien que certains événements meurtriers, hautement médiatisés, aient provoqué une mobilisation collective, comme le cas des 43 étudiants disparus au Mexique en 2014, la plupart de

ces morts et disparitions quotidiennes viennent s'ajouter, sans bruit, à une comptabilité déjà normalisée. Que certaines morts et disparitions fassent du bruit et pas d'autres est au cœur des travaux sur l'inégale valeur attribuée à la vie de certains sujets (Butler, 2004, 2009), sur la « jetabilité » de certaines catégories de la population (Bauman, 2004) et sur la marchandisation de la vie et du corps (Sandel, 2000 ; Satz, 2010). Les travaux de Butler nous intéressent tout particulièrement, car ils nous éclairent sur la relation entre la nécropolitique, la mort et la disparition d'un côté, et sur le niveau d'indignation morale face à ces pertes humaines, de l'autre. Butler a entrepris cette réflexion à partir des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis et des interventions militaires de ce pays au Moyen-Orient, notamment en Afghanistan. Pour Butler, que les victimes de ces attentats soient pleurées et méritent un deuil public, mais pas les civils afghans tués par les frappes américaines, répond à « des normes par lesquelles est constitué "l'humain" » (Butler, 2004 : 46), c'est-à-dire des cadres qui établissent les degrés d'importance et d'humanité des vies. Ces cadres établissent des normes cognitives, ontologiques et politiques pour appréhender ce qui est une vie qui vaut la peine (*grievable*, selon l'expression de Butler) et qui mérite un deuil. Ces cadres, chez Butler, renvoient aussi aux conditions sociales de soutien de ces vies (santé, éducation, logement, etc.) ce qui correspond à des décisions politiques, comme elle l'indique : « Les cadres à travers lesquels nous appréhendons ou en effet nous échouons à appréhender la vie des autres comme une vie perdue ou blessée sont politiquement saturés » (Butler, 2009 : 1). Selon Butler ces cadres se reproduisent constamment, mais cette reproduction ne veut pas toujours dire répétition, car elle peut également engendrer des ruptures et avec elles une critique des normes qui conditionnent la valeur des vies et la reconnaissance de cette valeur.

En nous inspirant des travaux de Butler, nous mettrons en relation, dans notre analyse, les « cadres » normatifs qui conditionnent la valeur de la vie avec des pratiques quotidiennes qui produisent et reproduisent et, éventuellement, changent ces cadres. Trois perspectives nous aident à établir ce rapport : les théories pragmatistes de la *valuation*, la notion de soin (*care*) et l'anthropologie de la souffrance. Ces deux dernières soulignent la problématique du corps, ce qui nous sert à conceptualiser le *corps maternel* comme site de friction entre les systèmes nécropolitiques et les pratiques de soin des mères des mort. e. s et disparu. e. s au Brésil et au Mexique.

Valorisation (Valuation), Care et Corps

Comme nous l'avons mentionné, nous tentons aborder deux dimensions : observer les aspects structurels de la violence qui conduisent à la mort et à la disparition en grand nombre à partir de la notion de nécropolitique et appréhender la subjectivation de la violence et du trauma (Fassin et Rechtman, 2007). De ce fait, nous proposons d'étudier les milieux nécropolitiques en les situant dans des pratiques de valorisation (*valuation*) de la vie et des pratiques de *care*. Valorisation et *care* sont traversés par la question du corps : le corps de la personne morte ou disparue et le corps de l'être qui pleure cette absence.

Les études sur la valorisation (*valuation*) se sont récemment constituées comme un courant interdisciplinaire et empirique (Lamont, 2012 ; Helgesson et Muniesa 2013). Néanmoins, ses origines sont anciennes et remontent à l'étude précurseur de John Dewey, *Theory of Valuation* (1939). Cette théorie nous permet de penser les « cadres » normatifs généraux d'appréhension des vies « pleurables », tels que postulés par Butler, dans des pratiques concrètes d'attribution de valeur. En effet, ces cadres n'existent pas uniquement en vertu d'une prescription définie par des centres hégémoniques du pouvoir. Ils sont souvent tenus pour acquis, car ils orientent les pratiques quotidiennes non questionnées. Néanmoins, nous pouvons voir affleurer ces cadres dans les situations concrètes, quand des personnes luttent pour maintenir une situation ou, au contraire, quand leurs efforts sont orientés vers la résistance ou l'opposition à quelque chose ou à quelqu'un qui menace « ce à quoi ils tiennent ».

Pour John Dewey, la valorisation (*valuation*) est un processus social situé qui comporte deux pôles : le *valuing* (appréciations affectives et motrices immédiates qui impliquent de prendre soin ou de rejeter quelqu'un ou quelque chose) et l'évaluation (le jugement ou la formation réflexive à partir du *valuing*). Le *valuing* correspond, selon Dewey, à une sensibilité, tandis que l'évaluation implique la comparaison et l'examen de causes et de conséquences. Dans nos analyses, nous prêterons une attention particulière aux *valuing* car ils représentent une pratique affective et morale centrale des mères avec lesquelles nous avons échangé. Celles-ci attribuent une valeur à la vie de leurs enfants disparus, sans passer par de mises en équivalence ni des comparaisons. Au contraire, les mères dotent d'une valeur absolue leur enfant : c'est un être inestimable et incommensurable. Si la théorie de la *valuation* est utile pour ramener les cadres normatifs vers la pratique quotidienne, la perspective du *care* nous éclaire plus encore sur la question de l'attention au particulier.

Selon une définition canonique, le *care* est « [...] une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous des éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien de la vie » (Tronto, 2009 :13). Et nous ajoutons à ce réseau de soutien de la vie, la vie et les corps des autres et dans le cas des mères des disparus, la vie et la mort de leurs êtres chers.

Tronto distingue plusieurs aspects du *care* : *caring about* (se soucier de), *take care of* (prendre en charge), *care giving* (prendre soin) et, *care receiving* (recevoir le soin). Pour les femmes qui sont aussi des mères, les activités de *care* qui lui sont socialement attribuées sont notamment « prendre en charge » et « prendre soin ». Dans la division genrée de la douleur (Das, 1996), prendre en charge et prendre soin des enfants disparus est assumé pleinement par la mère. Le « se soucier de », quant à lui, permet de comprendre l'attribution de valeur aux vies dévaluées en milieux nécropolitique. Cela comprend la capacité sensible et perceptive qui consiste à faire attention aux autres, c'est-à-dire à les reconnaître (donc, reconnaître leur valeur) et reconnaître leur vulnérabilité. Le cas des mères qui se soucient de leurs enfants perdus est une activité et une relation que l'on pourrait naturaliser et cantonner à des sentiments naturels d'amour d'une mère pour son enfant. Toutefois, cette attention portée à un être particulier, à ce fils/fille en particulier et au lien unique qui s'est tissé avec lui ou elle, permet de penser le « se soucier de » comme une pratique plus générale de restitution de valeur à ces vies, à l'opposé de la nécropolitique et de l'indifférence.

L'attribution de valeur ne passe pas uniquement par le discours, mais aussi par le corps et le partage de la souffrance (Das, 1996 a, 1996b, 2007). L'expression de la douleur, dans le cas des mères avec lesquelles nous avons échangé, se manifeste par des lamentations (pleurs, gémissements et cris), la douleur physique et la maladie. On peut voir dans cette expression de la souffrance un appel à la reconnaissance de l'importance de la vie, de la mort ou de la disparition de l'enfant. C'est d'ailleurs ainsi que Das l'entend : « Si, toutefois, la douleur détruit la capacité de communiquer, comment peut-on la faire entrer dans la sphère de l'articulation publique ? Je soutiens que l'expression de la douleur est une invitation à partager » (Das, 1996b : 194).

Partager peut vouloir dire compatir, voire supplanter et agir comme si nous étions « un seul corps » (Leder, 1990). Ainsi ce partage peut nous conduire à forger une communauté morale dans

la douleur. C'est cette direction durkheimienne qui est suivie par Das et, comme nous le verrons, on peut penser à des communautés de la douleur dans le cas des collectifs de recherche de disparus dans le nord du Mexique. Mais cela ne va pas toujours ainsi pour les mères vivant dans des favelas et banlieues de l'État de Rio de Janeiro.

Mais, dans les deux cas, au Brésil et au Mexique, le *corps maternel* devient un site de friction entre nécropolitique, valorisation (*valuation*) et *care*. Si nous relient la proposition de Das, sur l'expression de la douleur et le partage, avec la proposition de Butler, sur les cadres qui permettent ou non de reconnaître la valeur de certaines vies, nous pouvons postuler que l'expression de la douleur dans le corps maternel est l'expression de la friction entre, d'une part, le milieu nécropolitique qui nie la valeur de ces vies et, d'autre part, les pratiques de valorisation et de *care* que ces mères et ces communautés de douleur donnent à ces vies.

2. La mort et la disparition au quotidien à Rio de Janeiro et au Sonora

Cet article est basé sur des enquêtes ethnographiques et des entretiens réalisés auprès des familles, notamment des mères, des personnes assassinées ou disparues. Au Mexique, nous avons réalisé des observations ethnographiques à Hermosillo, capital de l'État de Sonora, à la frontière avec les États-Unis. Nous avons accompagné en 2019 des familles de personnes disparues dans leurs recherches de fosses clandestines dans cette ville et dans la campagne aux alentours de la ville. Nous avons également réalisé 15 entretiens non directifs (entre 2019 et 2020) avec 7 mères et 8 filles et sœurs d'hommes, pour la plupart entre 20 et 40 ans, disparus entre 2018 et 2020 dans trois villes du Sonora : Hermosillo, Guaymas et Caborca. Au Brésil, nous avons réalisé plusieurs ethnographies auprès des habitants de banlieues et de favelas de l'état de Rio de Janeiro. Dans cet article, nous nous basons sur notre travail à Rio de Janeiro et Campos dos Goytacazes entre 2017 et 2019. Nous nous appuyons également sur 15 entretiens non directifs menés auprès des mères de jeunes disparus ou assassinés par des narcotrafiquants, des milices ou la police. Ces mères vivent, pour 8 d'entre elles, au nord de l'État de Rio et, pour 7 d'entre elles, dans la ville de Rio et les alentours².

Au Brésil et au Mexique, les chiffres officiels du nombre de morts et de disparus sont sujets à caution, mais ils donnent un ordre de grandeur du phénomène. Dans le premier pays, entre

² Les noms de nos interviewés ont été changés et nous avons anonymisé les extraits d'entretien cités dans cet article.

2009 et 2016, on compte 57 956 morts dont 21 762 sont le résultat « d'interventions policières » pour reprendre le terme officiel. En 2020, les morts associées aux violences policières ont augmenté de 19,6 %, soit 6 220 morts supplémentaires cette année (FBSP). Ces chiffres soulignent que la police brésilienne est celle qui tue le plus au monde (Zilli, 2018). Au Mexique, les forces de sécurité (différents corps de police et les forces armées) ont été accusées d'avoir participé à des homicides et à des disparitions. En outre, les agents du Procureur (*Fiscalia general de justicia*) du Sonora sont accusés de corruption et de négligence. Les multiples groupes criminels, agissant dans cet état du nord du Mexique, sont également responsables de ces crimes parfois en collusion avec les forces de sécurité. Selon les chiffres officiels, on compte 352 093 morts par homicide (INEGI, 2020) et 77 178 disparus (CNB, 2020) entre 2007, quand commence la « guerre contre le narcotrafic », et 2020.

Bien que ces deux milieux nécropolitiques aient des caractéristiques spécifiques et propres à leurs histoires, dans les deux cas, la mort et la disparition en grand nombre sont fortement associées aux manières dont la violence est encadrée. Dans ces deux pays, la question de la violence dite criminelle est thématifiée selon la métaphore de la guerre (Leite, 2000 ; Escalante, 2013). Deux principaux répertoires de guerre cohabitent simultanément : la « guerre *entre* les narcotrafiquants » et « la guerre *contre* le narcotrafic » ou « la guerre *contre* les drogues ».

Dans le discours officiel, la mort et disparition est très majoritairement attribuée à des guerres entre mafias pour le contrôle du territoire. Ces morts et ces disparitions définissent des hiérarchies de « tuabilité » (Lopez et Gillespie, 2015) et de valeur de la vie. D'une part, les morts et les disparus de ces guerres, définies comme conflits « internes » entre bandits, ne sont pas « pleurables » (Butler, 2009) comme pourraient l'être les pertes des citoyens dits innocents. Comme l'explique l'expression brésilienne, « un bon bandit est un bandit mort ». Ces morts ne constituent pas une perte, mais un gain pour la société. D'autre part, à l'intérieur des groupes liés à la criminalité, il existe également une hiérarchie par rapport à la valeur attribuée à la vie. Ceux qui se trouvent au plus bas de l'échelle des économies illégales (revendeurs de drogue de quartier, guetteurs et *sicarios*³ débutants) sont les plus exposés et les moins « pleurables ».

³ Tueurs à gages travaillant pour un groupe criminel.

La métaphore de la guerre inclut aussi la « guerre *contre* le narcotrafic » qui présuppose des politiques publiques de sécurité planifiées par des institutions gouvernementales et des interventions militarisées. Dans ce cas, la guerre se présente comme une solution au « problème de la criminalité » qui serait exclusivement provoqué par le commerce et la consommation de drogues. Dans le cas du Brésil, cette guerre s'est traduite par la création d'espaces d'exception à l'intérieur des quartiers pauvres où la police agit de manière discrétionnaire, en totale impunité (Grillo, 2016). Cela a été le cas, par exemple, lors des sanglantes confrontations armées déclenchées par l'intervention des Unités de police pacificatrice (UPP), créées par le gouvernement pour combattre le trafic de drogue dans plusieurs villes de Rio de Janeiro entre 2008 et 2014 (Hirata et Grillo, 2019).

Au Mexique, la guerre contre le narcotrafic débute officiellement avec « l'Opération conjointe Michoacán » annoncée par le Président Calderón (2006-2012) en décembre 2006. L'opération qui a déployé l'armée et la police dans l'État du Michoacán s'est étendue ensuite dans tout le pays, dans le contexte des accords de coopération en matière de sécurité entre les États-Unis et le Mexique (Hunt, 2019). Comme au Brésil, la militarisation n'a pas diminué le trafic illégal ni le crime. Au contraire, elle a provoqué une augmentation des morts et des disparitions.

Ces milieux néropolitiques ne sont pas les arrière-plans de l'action. En tant qu'assemblage de pouvoirs légaux et illégaux, ils sont les véritables acteurs de la mort et de la disparition. Ils exercent une souveraineté sur les territoires militarisés, sur la population, réduite au silence et terrorisée, ainsi que sur le corps de personnes transformées en « tuables » et « disparaissables ». Le mépris pour ces corps est un mépris pour la valeur de ces vies et de ces morts. Mais dans ces milieux néropolitiques, nous observons aussi des pratiques de valorisation (*valuing*) et de *care* de la part des familles de ces morts et disparus, comme nous le verrons dans la section suivante.

3. Valoriser l'incommensurable

À partir de nos enquêtes, nous avons constaté qu'un important nombre de meurtres et de disparitions dans l'État de Sonora et à Rio de Janeiro sont liées à l'économie illégale de drogues et à l'implication des agents de l'État dans le trafic ou dans son combat, dans un contexte de fortes inégalités sociales et de discrimination raciale et, dans le cas de Rio de Janeiro, d'une forte ségrégation urbaine (Cordera et Provencio, 2020 ; Machado da Silva, 2008). Au Brésil, le profil

historique des « tuables » est l'afro-brésilien, ce qui a conduit Nascimento (2017) à parler d'un « génocide noir » et d'un racisme structurel.

Ceux qui se trouvent au centre de l'assemblage nécropolitique sont ceux que nous pourrions appeler le *sous-prolétariat du trafic illégal*. Il inclut de petits revendeurs de drogues au détail, les guetteurs, les soldats ou les *sicarios*. Ces catégories de jeunes hommes sont les plus exposées à la mort et à la disparition, en raison des conflits entre groupes du narcotraffic, des confrontations avec la police et avec l'armée ou, dans le cas de Rio de Janeiro, avec les milices, mais aussi à cause d'une dette ou d'un règlement de compte entre groupes ennemis.

Cependant cette description n'est pas exhaustive. À Rio de Janeiro et au Sonora, beaucoup de jeunes meurent ou disparaissent uniquement parce qu'ils consomment de la drogue, sans nécessairement participer au trafic. Comme l'indique la mère d'un jeune garçon disparu au Sonora : « J'ai observé que nous sommes beaucoup de familles dans ce cas. Les jeunes vont acheter de la drogue dans la rue et ils se font séquestrer ». Consommer de la drogue, être ami, voisin ou connaître un revendeur peut conduire à la mort ou à la disparition. À Rio de Janeiro, être jeune et noir suffit pour être suspecté d'être impliqué dans le trafic. C'est ainsi que le fils de Moema a été tué : « le policier lui a tiré dans le dos parce qu'il a vu un jeune, noir et habitant dans une favela et il s'est dit que c'était un trafiquant ».

D'autres parents décrivent la mort et la disparition de leurs enfants pour des raisons aléatoires : se trouver au mauvais endroit au mauvais moment ou être la victime d'une erreur parce que la police ou la mafia s'est trompée de personne. Au Sonora comme à Rio de Janeiro, peu importent les raisons de la mort ou de la disparition, tous ces jeunes sont suspectés d'avoir fait quelque chose de mal, comme dit Karen, mère d'un jeune disparu en 2019 au Sonora : « malheureusement, pour notre société, les disparus sont considérés comme des délinquants et je ne doute pas qu'il y ait beaucoup de délinquants disparus, mais ceci n'est pas le point. Le point est que personne n'a le droit de séquestrer et encore moins de faire disparaître des personnes ». À Rio de Janeiro, Julia nous dit que les jeunes sont vus comme des « bandits qui doivent mourir ».

La moindre valeur accordée à la vie, la mort et la disparition de ces jeunes hommes peut s'observer aussi au niveau des institutions de justice. Quand les familles décident de dénoncer, en dépit de la méfiance envers les institutions, la peur et les menaces, les enquêtes n'aboutissent jamais et les crimes restent impunis. Au Sonora, Carmen a dénoncé la disparition de son fils et un

enquêteur de la police judiciaire est allé la voir chez elle « uniquement pour savoir ce qu'on savait, car il était impliqué dans la disparition de mon fils ». De même, à Rio de Janeiro, la plupart des parents que nous avons rencontrés ne portent pas plainte, car comme dans le cas de Louisa et Lilian, les auteurs de l'assassinat sont en lien avec le commissariat de police du quartier.

Par négligence ou par corruption, les institutions de justice ne font pas avancer les enquêtes et, en conséquence, il n'y a pratiquement pas de condamnations (Colectivo vs Impunidad, 2020 ; Ney et Nadanovsky, 2020). Ainsi, l'impunité se transforme en une forme de mépris pour ces familles et participe de la reproduction de la violence. Tuer ou faire disparaître ces jeunes ne porte à aucune conséquence. Selon Angélica, qui cherche son fils disparu en 2020 au Sonora, cela est dû à ce que ces jeunes ne sont pas des gens importants : « s'ils étaient les fils de politiciens, ils (les policiers) auraient remué ciel, mer et terre pour les retrouver et que justice soit faite. Nous, les gens ordinaires, nous n'avons pas de justice ».

Dans tous les cas, au Brésil et au Mexique, les institutions étatiques dévaluent ces jeunes gens, en les catégorisant comme délinquants, *bandits* ou en les soupçonnant d'avoir fait quelque chose de répréhensible. On peut observer cette stigmatisation dans les propos de Maura de Rio de Janeiro : « Quand tu arrives là-bas (au commissariat de police), tu donnes le nom (du fils mort ou disparu), ils regardent s'il était un ancien détenu et si c'est le cas, ils (la police) s'en foutent ». En fait, dans le discours officiel, ces jeunes sont désignés comme les coupables, responsables de leur sort et de la dégradation de la société. Les mères que nous avons rencontrées font un constat à l'exact opposé, en situant le « mal » dans la société (l'État et les organisations criminelles) et non « dans » leurs êtres chers.

Ces femmes revendiquent la valeur de leurs parents comme des êtres humains qui ne méritent ni la mort ni la disparition : comme le dit Karen, « personne n'a le droit » de les faire disparaître ou de les tuer. Mais cette humanisation n'est pas un processus généralisant appelant à des principes universalisables, mais un processus singularisant qui appelle à la valeur incommensurable de l'être cher perdu (Díaz, 2018). Comme le dit Ana au Sonora, « les gens les traitent de délinquants, mais pour moi c'est mon fils. Peu importe ce qu'il a fait ou n'a pas fait, je l'aime beaucoup et il me manque beaucoup ». Ou comme Carolina qui raconte comment elle s'adresse à la police impliquée dans la séquestration de son fils : « vous n'avez pas pris un chien. Vous avez pris une partie de ma vie. C'est mon fils, c'est ma chair, c'est mon cœur ». Au Brésil,

les mères décrivent de manière très semblable la perte de leurs enfants. Geovana signale que « nous le guidions toujours pour qu'il sorte de cette vie, mais il a été un bon fils pour nous et il disait toujours qu'il allait s'en sortir, mais il n'en a pas eu le temps ». C'est à travers cette forme de valorisation (*valuing*) affective que les femmes et les mères attribuent une valeur positive à leurs êtres aimés.

Au Sonora, où se sont formés, depuis 2019, des collectifs de recherche de disparus, nous avons pu observer certaines de ces pratiques de valorisation (*valuing*). Quand ces femmes parcourent le désert à la recherche de fosses clandestines, elles parlent avec amour aux disparus : « Nous leur parlons avec de belles paroles pour pouvoir les trouver. Nous leur disons qu'ils se montrent pour pouvoir les sortir de ces lieux affreux, pour qu'ils puissent rentrer à la maison, avoir une sépulture digne et qu'ils soient en paix et leurs familles aussi ».

Au Mexique, les formes de mise à mort sont devenues de plus en plus cruelles (Diéguez 2016). Ce constat est visible à partir des restes humains que ces femmes trouvent : « nous les trouvons démembrés, attachés par des chaînes, sans tête ou cramés », dit Francisca, une jeune femme qui cherche son frère. « Ils les dissolvent dans de l'acide et parfois on ne trouve que des traces de graisse humaine ». Comme on peut lire dans les témoignages des survivants des camps d'extermination, l'humanité des êtres humains devient un sujet d'explicitation : Primo Levi intitule son premier témoignage « Si, c'est un homme » (2005). De la même façon, les femmes chercheuses de fosses explicitent aussi l'humanité de leurs êtres aimés : « Nous avons trouvé de nombreux cadavres, déjà en os, jetés, tous éparpillés : le crâne ici, la colonne vertébrale là. Nous rassemblons donc les petits os, avec beaucoup d'amour, avec beaucoup de respect. Parce que c'est un être humain » (Karen). Prêter attention à la manière de disposer et de toucher ces os est une manière de prendre soin des êtres chers disparus, c'est-à-dire de chaque personne retrouvée. Les restes humains ont une valeur affective et morale. Ils ne sont pas uniquement une évidence médico-légale, mais dans leurs mots : un trésor.

À Rio de Janeiro, si certains groupes de mères sont fortement engagées dans des collectifs organisés de mères de jeunes assassinés ou disparus (Birman et Leite, 2004), celles que nous avons rencontrées le sont beaucoup moins. Certaines refusent de s'engager dans des collectifs pour éviter des risques et protéger leurs autres enfants. D'autres n'y participent pas en raison de « la perte de tout espoir dans la justice des hommes » pour reprendre les propos de Lilian. Ces

mères restituent l'humanité de leurs enfants chez elles, dans l'intimité de leur foyer, en ne touchant pas à la chambre de l'enfant mort, en gardant ses vêtements, ou encore, en disposant des photographies de l'enfant perdu dans un lieu visible de la maison ou dans un album photo soigneusement élaboré et conservé. D'autres encore, se retrouvent dans des églises et « prient pour eux », allument des cierges. Elles établissent un lien avec leurs enfants dans une spiritualité. La valorisation (*valuing*) affective que les femmes mexicaines pratiquent dans la recherche des fosses est, chez les mères brésiliennes, un travail de mémoire : en prenant soin de la mémoire de leurs enfants, elles continuent à prendre soin d'eux.

Comme nous l'avons montré pour les femmes qui prennent soin de leurs êtres chers morts ou disparus, la perte est singulière et incarnée. La valorisation (*valuing*) de leurs vies est un processus singularisant. Il ne se rapporte pas à des principes universels de l'humain, mais à des liens affectifs et charnels particuliers. C'est une partie d'elles-mêmes qui leur a été arrachée. Dans la dernière section de cet article, nous analyserons le rôle du corps des femmes, spécifiquement ce que nous appelons le corps maternel, dans le processus de valorisation (*valuing*) de l'être cher et en tant que figure qui trouble l'ordre nécropolitique.

Corps maternel

La nécropolitique, telle que conceptualisée par Mbembe (2003), nous invite à donner une importance centrale à la corporalité. En effet, comme chez Foucault (2004), la question de la souveraineté et du pouvoir se pose à partir des manières dont le pouvoir investit le corps des sujets. Dans nos deux cas, la nécropolitique s'incarne dans le corps des jeunes morts et disparus, mais aussi dans le corps de leurs mères, que nous appelons le *corps maternel*. Avec cette catégorie, nous ne prétendons essentialiser ni la mère, ni son corps, ni la maternité. Il s'agit de penser le corps maternel comme un *corps propre*, c'est-à-dire une expérience incarnée du monde, des autres et de soi-même (Merleau Ponty, 1976). Le corps maternel peut être conçu comme l'incarnation physique et expressive de la douleur, de l'absence et de l'arrachement, comme un lien intercorporel et comme une présence dans l'espace public.

Le corps maternel, comme incarnation de la douleur, est spécialement prégnant au moment de la disparition de l'enfant. Les mères de l'État de Sonora racontent qu'elles ont senti « dans » leur corps et notamment « dans » leur cœur que quelque chose de mal s'était passé avec leur enfant au moment exact de leur enlèvement. Carmen nous raconte qu'« il a été emmené à 00h15 et à ce moment-là, quand ils l'emmenent, je sens une douleur dans mon cœur, un élanement.

Cela est l'union, l'amour tellement fort entre un fils et une mère». Lucia, mère brésilienne, exprime cette douleur au cœur par un cri : « Il m'avait dit qu'il allait au coin de la rue. Mais vers 20 heures, ne le voyant pas revenir, tout à coup, j'ai hurlé : 'Ils ont tué Paulo !' avant même qu'on ne me le dise ». Le cœur est l'organe qui représente ici l'affect, notamment l'amour et c'est dans le cœur que ces mères (pré) sentent la perte de leurs enfants.

La perte d'un enfant est souvent décrite par ces mères comme « une plaie ouverte », « une blessure qui ne sera jamais cicatrisée » dit Laura de Rio de Janeiro, un arrachement d'un « morceau de moi-même » dit Carmen du Sonora. Cette plaie est vécue en corps et en âme par les mères et le dualisme corps/esprit est dissolu, car la douleur est indistinctement physique et morale. Ainsi, le chagrin et les affections organiques sont une seule et même expérience.

À Rio de Janeiro, certaines mères d'enfants disparus suite à une arrestation policière sont devenues gravement malades (Araujo, 2007). Une mère, après avoir su, par un témoin, que ceux qui avaient séquestré son enfant l'avaient démembré, a été atteinte d'une maladie atrophiante et a perdu un doigt. Dans le cas des disparus, les dénonciations et les enquêtes sont longues, harassantes et vaines. Le corps de la mère s'épuise dans des quêtes de justice qui aboutissent rarement (Freire, 2017).

Le corps maternel souffre et souffre d'imaginer la souffrance de son enfant comme *un seul corps* (Leder, 1990), c'est-à-dire un corps uni à l'autre par le fait de pâtir ensemble. Mais le corps maternel n'est pas un corps fusionnel. La séparation d'avec les enfants est d'autant plus prégnante qu'ils sont morts ou disparus. Le corps maternel est plutôt un corps-chiasme : mère et enfants sont unis par et dans la différence de la présence et de l'absence.

Quant au corps maternel comme lien inter-corporel, il peut être vu comme une sorte de prolongement où la mère, dans le chagrin de la perte de son enfant, devient une sorte de prolongement de ce corps absent.

Les études soulignent souvent le prolongement de la mort et de la disparition en se centrant sur les conséquences dévastatrices sur la famille et la communauté (Araujo, 2015 ; Lira, 2010). En effet, à Rio de Janeiro comme au Sonora les mères témoignent souvent qu'à partir de la disparition d'un enfant, la famille est détruite et que parfois un silence pesant s'installe autour de cette absence, qui délite le lien familial.

La nécropolitique est dévastatrice, comme le signale Juana du Sonora : « je ne suis plus en vie. Si je suis en vie, c'est pour le chercher ». En d'autres termes, elle est une « morte-vivante » (Fregoso, 2020). À Rio de Janeiro, nous avons rencontré plusieurs mères qui ont pensé ou tenté de se suicider comme Lucia : « il est mort le 23, je l'ai trouvé le 24 et il a été enterré le 25. Le 26, j'ai essayé de me tuer en prenant un poison ». Le suicide traduit, certes, la dévastation, mais aussi la possibilité d'un contact avec l'enfant : « Je voulais mourir pour pouvoir le retrouver et savoir où il est allé, ce qu'ils ont fait avec lui », dit Lucia.

Sans nier l'aspect destructeur du prolongement de la violence sur la famille, dans le cas des mères que nous avons rencontrées, nous voudrions aussi souligner l'aspect créateur de ce prolongement dans la formation d'un lien inter-corporel, sensitif et affectif, entre la mère et l'enfant. La mort et la disparition d'un enfant rompt ce que Carmen au Sonora et Maura à Rio de Janeiro appellent « la loi de la vie », c'est-à-dire que les enfants enterrent leurs parents : « ce sont les parents qui doivent partir en premier et pas eux » dit Carmen. Cette inversion de l'ordre de la vie est redoublée d'une deuxième inversion, celle de l'ordre naturel des corps. Normalement l'enfant est le prolongement, au moins génétique de leurs parents. Mais ici les mères deviennent une sorte de prolongement de leur progéniture.

Ce prolongement se fait, par exemple, quand les mères établissent des conversations avec leurs enfants en s'adressant à eux devant leur photo à la maison. Elles remplissent l'espace vide laissé par l'absence du fils avec leur propre voix, parfois des rires, parfois des dialogues imaginés ou des prières. À Rio de Janeiro, la connexion avec l'enfant est faite à travers les prières, ce qui leur permet de donner continuité à la vie de l'enfant en relativisant, d'une certaine manière, la finitude du corps pour ainsi partager avec leurs enfants dans un espace spirituel.

Dans le cas des mères qui cherchent leurs enfants disparus dans des fosses clandestines au Sonora, elles leur parlent pendant qu'elles les cherchent. Mais ce lien ne se fait pas uniquement à travers la communication linguistique. Dans nos deux terrains, elles rêvent souvent d'un contact corporel avec leurs enfants, d'un bisou, d'une étreinte ou de l'enfant posé sur leurs épaules. Comme dit Maria au Sonora : « j'ai rêvé de lui, il est venu, il m'a donné une étreinte ». À Rio de Janeiro, les mères décrivent des discussions avec leurs fils pendant leurs rêves : « Parfois, je rêve très fort (*sivi*). Il est là, à me parler, à jouer devant moi », raconte Laura soulignant le mot « là » comme si son enfant était en corps présent dans la même pièce.

Le lien inter-corporel mère/enfant s'établit aussi à travers certains objets-talisman comme les vêtements de l'enfant absent. Par exemple, Karen au Sonora dort avec le t-shirt de son enfant sur les yeux. Le prolongement du corps du fils sur celui de la mère passe aussi par le fait de porter des accessoires avec le nom de l'enfant et de marquer le corps. Comme dans le cas d'Ana, qui s'est fait un tatouage qui représente l'absence de son fils, accompagnant son geste des paroles publiées sur sa page Facebook : « il y a des choses qui se tatouent sans encre, comme ton absence, mon fils ».



Figure 1. Tatouage d'Ana sur son bras avec l'initiale de son fils « K » disparu en mars 2020 au Sonora (Photo de Paola DIAZ, publié avec l'autorisation d'Ana).

Le corps maternel devient dans ce cas le site d'un lien inter-corporel à même la chair. Ce geste accompagné d'une communication publique nous montre aussi que le corps maternel peut devenir une présence dans l'espace public. Dans ces cas, le corps de la mère *porte* la présence de son enfant. C'est, par exemple, le cas quand, à Rio de Janeiro, les mères qui ont porté plainte vont aux audiences du tribunal avec la photographie de leur enfant sur leur t-shirt ou quand les mères mexicaines qui cherchent leurs enfants font des marches ou des collectes dans la rue, en arborant la photographie de l'être disparu imprimée au niveau de la poitrine sur leur t-shirt.

Ni dans l'État de Sonora ni à Rio de Janeiro on ne peut parler d'une cause politique des morts et des disparus, au moins dans les termes qui a été porté par les collectifs des familles dans le cône sud latino-américain sous les dictatures militaires des années 1970. La plupart des familles ne revendiquent ni vérité ni justice et croient plus à la justice divine qu'à la « justice des hommes », comme elles appellent la justice pénale. Néanmoins nous pouvons bien parler d'une

politique de la présence publique chaque fois que les pleurs et les corps des mères dérangent. Lorsque Carmen est allée identifier son fils à la morgue, qu'elle avait elle-même trouvé dans une fosse clandestine au Sonora, les agents publics lui ont demandé d'arrêter de pleurer aussi fort, car cela perturbait le procureur de justice qui se trouvait en réunion dans l'immeuble. Ainsi, ces personnes souffrantes deviennent une hantise qui rappelle ce que les habitants indifférents ne veulent pas voir et ce sur quoi les autorités ne veulent pas enquêter.

Dans ce sens, la présence dérangeante des corps souffrants des mères pourrait être une forme de publicisation de la mort et de la disparition à partir de la présence des disparus dans le corps de la mère. Une publicisation qui se constitue dans une relation incommensurable et unique entre la mère et le fils et qui se montre dans l'espace public. La présence des mères pourrait être alors pensée comme une expression du rejet d'une nécropolitique à laquelle participe aussi bien l'État (par action et par omission) que les diverses « machines de guerre » (la police, l'armée, les *sicarios*, les milices).

Conclusions

Dans cet article, nous avons montré la relation entre les milieux nécropolitiques dans l'État mexicain de Sonora et à Rio de Janeiro, comme agent de dévaluation, de mort et de disparition de jeunes gens et les pratiques de valorisation (*valuing*) affective et de *care* de la part des familles, notamment des mères. De cette relation émerge la figure du corps maternel. Un corps propre où s'expérimente la douleur, par lequel s'exprime le chagrin, à partir de lequel s'établit un lien intercorporel avec les êtres chers absents et un prolongement du corps absent de l'enfant dans le corps présent de la mère.

Nous concluons cet article en explicitant la signification politique du corps maternel dans des situations de violence extrême. Dans les assemblages nécropolitiques décrits, la mort et encore plus la disparition d'un enfant inverse l'ordre « naturel » des corps, du lignage et du portage ouvrant sur un espace corporel que nous pouvons appeler *un site de friction* entre la nécropolitique et les pratiques de valorisation (*valuing*) et de *care*.

Comme mentionné ci-dessus, cette métaphore s'inspire de l'image présentée par Tsing (2005) de la roue qui tourne grâce à la friction qui existe entre elle et la route. Dans les contextes nécropolitiques, la friction entre la roue et la route entraîne la mort et la disparition, se transformant en *espace de mort* (Taussig, 1984). C'est dans un tel espace que la roue détruit des vies

et des corps, mais c'est aussi dans cet espace que le corps maternel fonctionnant comme un seul corps avec le corps manquant de l'enfant émerge comme une figure sociale clé.

La métaphore de la friction est également utilisée pour représenter ce que Tsing appelle « les nouveaux arrangements de la culture et du pouvoir » (Tsing, 2005 : 5). Nous proposons d'analyser le corps maternel comme un site de valorisation (*valuing*) et de *care* qui résiste à la dévalorisation de la vie des morts et des disparus de la « guerre contre le narcotrafic », mais aussi à la dévalorisation de la mort elle-même, car « faire disparaître » une personne empêche le deuil, l'enterrement et en définitive le processus affectif et social de changement de statut entre la vie et la mort. En ce sens, le corps maternel pourrait être compris comme un nouvel arrangement culturel et politique parce que le corps maternel est engagé avec la mort et la disparition, devenant le porteur d'un deuil silencieux, interdit ou impossible. Il s'agit de formes de deuil et de deuil impossible qui transforment le sens même de la liminalité (Turner, 1970). Ce terme a généralement été conçu comme un seuil que les membres de la famille et les groupes humains utilisent pour délimiter clairement les frontières de la vie et de la mort, par le biais de rites culturels. Cependant, dans les environnements nécropolitiques contemporains, la liminalité ne constitue plus un seuil, mais plutôt un espace en soi et une forme de vie. Elle est une extension occupée par le corps des mères et, plus largement, par ceux qui aiment les personnes mortes et disparues. Cet espace liminal n'est plus une ligne ou une limite à traverser, mais adopte l'aspect d'une texture qui relie à travers le corps et ses expressions l'être aimé perdu et être aimant en perte.

On peut aussi interpréter le corps maternel comme le lieu d'un nouvel agencement politique, au sens large du terme, et comme un espace de la vie publique, puisque les mères deviennent une présence gênante (Lorau, 1990). Les corps maternels souffrant comme des grains de sable dans la roue qui empêchent le bon fonctionnement de la machine. Selon les mots de Das, « Nous trouvons ici un puissant récit politique dans lequel les critiques des excès d'un programme politique ne peuvent être exprimées verbalement au sein de ce milieu, mais sont littéralement portées par le corps [...] le langage du corps devient critique lorsque l'individu rencontre des événements qui sont placés hors du flux de l'expérience normale » (Das, 1996 : 177-178).

La simple présence des mères, « mortes-vivantes » comme elles se décrivent souvent, peut donc représenter une manifestation de critique ou, tout le moins, un bruit dans l'engrenage. Valoriser et prendre soin de leurs enfants et de leur mémoire est un geste d'humanisation qui

réintègre ces morts et disparus dans une lignée, une communauté et un espace de mémoire. Un geste de valorisation affective qui est aussi une politique du trouble.

Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

ARAÚJO, Fabio. 2007. Do luto à luta: a experiência das mães de Acari. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Fabio. 2014. Das “técnicas” de fazer desaparecer corpos : desaparecimentos, violência, sofrimento e política. Rio de Janeiro : Lamparina.

BARROS, Rachel and FARIAS, Juliana. 2017. Political Displacements between the Periphery and the Center through Territories and Bodies. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*. 14 (3). DOI: [10.1590/1809-43412017v14n3p279](https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n3p279).

BAUMAN, Zygmunt. 2004. *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press.

BIRMAN, Patricia & LEITE, Márcia Pereira. (Eds.). 2004. *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. EdUFRGS/Pronex-MCT/CNPQ.

BUTLER, Judith. 2004. *Precarious Lives. The Power of Mourning and Violence*. London:Verso.

BUTLER, Judith. 2009. *Frames of War: When os Life Grievable?* London: Verso

COLECTIVO VS IMPUNIDEMIA. 2020. *Fiscalómetro. Como enfrenta nuestro país su impunidad*. México. URL: <http://www.dplf.org/es/resources/fiscalometro-como-enfrenta-nuestro-pais-su-impunidad>

CNB (n. d). Comisión Nacional de Búsqueda. Gobierno de México. <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/Sociodemografico>

CORDERA, Rolando & PROVENCIO, Enrique (Eds.) .2020. *Perspectiva Regional. Informe del Desarrollo en México*. Informe del Programa Universitario de Estudios del Desarrollo (PUED). Universidad Autónoma de México. ISBN: 978-607-30-3705-1
http://132.248.170.14/publicaciones/43/Perspectiva_Regional.pdf

DAS, Veena ; KLEINMAN, Arthur; LOCK, Margaret ; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela. (Ed.). 2001. *Remaking a World. Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley: University of California Press.

DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela. (Ed.). 2000. *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.

- DAS, Veena. 1996. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi : Oxford University Press.
- DEWEY, John. 1939. Theory of Valuation. In *International Encyclopedia of Unified Sciences*. vol. 2, n° 4. Chicago: Chicago University Press.
- DIAZ, Paola. 2018. «La desaparición política de un ser querido». In Guerreno Bernal, J-C, Márquez, A ; Nardacchione, G et Pereyra, S (Eds). *Problemas públicos. Controversias y aportes contemporáneos*. México: Instituto Mora.
- DIÉGUEZ, Iliana. 2013. *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. México: Ediciones DocumentA/Escénica.
- ESCALANTE, Fernando. 2013. Paisaje antes de la batalla. Notas sobre el contexto de la guerra contra las drogas en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. (58) 218. DOI: [10.1016/S0185-1918\(13\)72290-6](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(13)72290-6).
- FASSIN, Didier., & RECHTMAN, Richard. 2009. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton : Princeton University Press
- FBSP (n.d.). Mortes Violentas Intencionais. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. <https://forumseguranca.org.br/estatisticas/>
- FELMAN, Shoshana., & LAUB, Dori.1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours du Collège de France 1978-1979*. Paris : Collège de France/EHESS.
- FREGOSO, Rosa Linda. 2020. Stolen lives: What the dead teach us, *Death Studies*, (44):11, 736-745, DOI: [10.1080/07481187.2020.1771856](https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1771856)
- FREIRE, Jussara. 2017. Des émotions aux revendications. Voix et souffrance de « mères de victimes de violence policière » à Rio de Janeiro. *SociologieS*. <https://doi.org/10.4000/sociologies.6267>
- GRILLO, Carolina Christoph. 2016. Frontières tacites. Confrontations et accords dans les favelas de Rio de Janeiro. *Confins*, N° 28. DOI : [10.4000/confins.11246](https://doi.org/10.4000/confins.11246)
- HIRATA, Daniel Veloso & GRILLO, Carolina Cristoph. 2019. Movement and Death: Illicit Drug Markets in the Cities of São Paulo and Rio De Janeiro. *Journal of Illicit Economies and Development*, 1(2), 122–133. DOI: [10.31389/jied.26](https://doi.org/10.31389/jied.26)
- HUNT, Edward. 2019. Staying the course in Mexico: the role of the US in the drug war, 2006–present, *Third World Quarterly*, (40):6, 1184-1205. DOI: [10.1080/01436597.2019.1574562](https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1574562)

INEGI (n.d.). Defunciones por homicidio. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. <https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/continuas/mortalidad/defuncioneshom.asp?s=est>

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. (Ed.).1997. *Social Suffering*. Berkeley : University of California Press.

LAMONT, Michelle. 2012. Toward a Comparative Sociology of Valuation and Evaluation. *Annual Review of Sociology*. (38) 201-221.DOI: [10.1146/annurev-soc-070308-120022](https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-120022)

LEDER, Drew. 1990. *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.

LEITE, Márcia Pereira. 2004. “As mães em movimento”, in BIRMAN, Patricia & LEITE, Márcia Pereira (Ed.). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. pp.141-189. Brasília : Pronex-CNPq/ Porto Alegre : Editora UFRGS,

LEITE, Márcia Pereira. 2000. Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro. *Rev. bras. Ci. Soc.* 15 (44), 43-90. DOI: [10.1590/S0102-69092000000300004](https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300004).

LEVI, Primo. 2005. *Se questo é un uomo*. Rome: Einaudie.

LIRA, Elizabeth. 2010. Trauma, duelo, reparación y memoria. *Revista de Estudios Sociales*. (36): 14-28.DOI: [10.7440/res36.2010.02](https://doi.org/10.7440/res36.2010.02)

LOPEZ, Patricia J et GILLESPIE, Kathryn A. 2015. *Economies of Death: Economic Logics of Killable Life and Grievable Death*. London: Routledge.

LORAUX, Nicole. 1990. *Les mères en deuil*. Paris : Seuil.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (Ed). 2008. *Vida sob cerco: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Faper/Nova Fronteira.

MBEMBE, Achille. 2006. Nécropolitique. *Raisons politiques*, 21 : 29-63.
DOI : <https://doi.org/10.3917/rai.021.0029>

MERLEAU-PONTY, Maurice.1976. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

NASCIMENTO, Abdias. 2017. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva.

NERY, Felipe Souza & NADANOVSKY, Paulo. 2020. Homicide impunity in Brazil between 2006 and 2016. *Revista de Saúde Pública*, (54) 144. DOI: [10.11606/s1518-8787.2020054002284](https://doi.org/10.11606/s1518-8787.2020054002284)

ONG, Aihwa & COLLIER, Stephen, J. (Eds.). 2004. “Introduction” in *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. pp. 3-21. Malden: Blackwell.

- ROBLEDO, Carolina. 2016. *Drama social y política del duelo*. Mexico : El Colegio de México.
- SANTOS, Victoria, M.S. 2020. Untangling Violent Legacies: Contemporary Organized Violence in Latin America and the Narrative of the “Failed Transition”. *Revista de Estudios Sociales*, (73), 18-30. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/47923>
- SATZ, Debra. 2010. *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. New York: Oxford University Press.
- SANJURJO, Liliana. 2017. Our Dead Can Speak: Social Displacements, Affects, and Political Action in Comparative Perspective. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* .14 (3). DOI: [10.1590/1809-43412017v14n3p113](https://doi.org/10.1590/1809-43412017v14n3p113)
- TAUSSIG, Michael. 1984. Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History*, 26(3), 467-497. DOI:10.1017/S0010417500011105
- TRONTO, Joan. 2009. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : La Découverte.
- TSING, Anna, L. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton : Princeton University Press. DOI:10.2307/j.ctvc77bcc
- TSING, Anna, L. 2005. *Frictions. An Ethnography of Global Connections*. Princeton:Princeton : University Press. DOI: 10.1515/9781400830596
- TURNER, Victor. 2008 [1969]. “Liminality and Communitas” in *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. pp. 94-130. Chicago: Aldine Transaction Press.
- VIANNA, Adriana & FARIAS, Juliana. 2011. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cad. Pagu*. (37), 79-116. DOI: [10.1590/S0104-83332011000200004](https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004).
- WRIGHT, Melissa W. 2018. Against the Evils of Democracy: Fighting Forced Disappearance and Neoliberal Terror in Mexico. *Annals of the American Association of Geographers*, (108):2, 327-336, DOI: [10.1080/24694452.2017.1365584](https://doi.org/10.1080/24694452.2017.1365584)
- ZILLI, Luis Felipe. 2018. Letalidade e Vitimização Policial: características gerais do fenômeno em três estados brasileiros. *Boletim de Análise Político-Institucional*, (17), 71-80.