



LE BANDIT ET SES MYTHES

INTRODUCTION

LUCIA MICHELUTTI

University College of London
l.michelutti@ucl.ac.uk

DAVID PICHERIT

CNRS, Institut français de Pondichéry
david.picherit@cncrs.fr

« **D**es gens viennent de partout effectuer des puja (rituels) sur la tombe de Veerappan et font même ingérer la terre [de la sépulture] aux nouveau-nés pour leur insuffler du courage et de la force, comme avec Kattabomman [héros régional de la lutte anticoloniale]. Veerappan est comme un dieu pour eux. Pour moi, c'est mon père et [montrant sa mère] c'est son mari. Il nous appartient aussi. Tant de livres et de films sont réalisés sans notre permission. C'est ma mère qui a été torturée, pas les autres, on a des droits. Donc dès que tu retournes à Paris ou à Londres, tu prends des photos des produits Lush, ma mère a porté plainte pour obtenir des droits. »

David a rencontré la fille du brigand le plus célèbre de l'Inde du Sud quinze ans après la mort de celui-ci en 2004. Bandit régional de son vivant, Veerappan a depuis acquis une stature internationale. Le slogan de promotion du dernier film en date, *Killing Veerappan*, réalisé sur sa vie en 2016, l'illustre de manière flamboyante : « Il a fallu dix ans pour attraper Ben Laden, il en a fallu vingt pour tuer Veerappan. » Comment un trafiquant de bois de santal et d'ivoire d'éléphant, crédité des meurtres

d'environ 120 policiers et agents forestiers, devient-il la muse d'une compagnie multinationale de produits cosmétiques naturels et éthiques telle que Lush ? Veerappan, célébré comme un Robin des Bois, n'imaginait certainement pas se métamorphoser au cours de sa vie *post-mortem* en l'effigie d'une crème à moustache puis d'un parfum nommé *L'âme des contrebandiers*. Ni même devenir un demi-dieu pour une partie de la population locale.

Les revendications d'une filiation avec Veerappan ont depuis longtemps débordé sa famille. Comme le rappelle Kumar, le photographe local qui a introduit David auprès de la fille et de la femme du bandit, « Veerappan appartient au peuple, c'est une propriété publique. Elles veulent faire de l'argent pour entrer en politique. » Ses proches ne sont pas les seules à convoiter les propriétés transmissibles du bandit. La série télévisée *Sandhanakaadu* – 170 épisodes dédiés à sa vie et diffusés en 2017 – fut ainsi financée et produite par Makkal TV, la chaîne du mouvement politique de la caste du bandit. Son courage et sa force, exaltés, y apparaissent comme des qualités propres à la caste. Les quatre hommes forts qui firent irruption à une heure tardive dans la chambre d'hôtel de David n'en doutaient pas. Sans préambule, ils s'enquirent auprès de lui sur un ton intimidant : « Que penses-tu de Veerappan ? »

L'un d'eux, Ravi, souffla heureusement la bonne réponse : « Il est un héros et un modèle pour nous tous. » Déterminé à lever toute ambiguïté sur les circonstances réelles de la mort de son héros, Ravi dégaina son téléphone puis ouvrit fièrement sur YouTube un extrait de la série télévisée. La séquence montrait Ravi lui-même, jouant le rôle de l'assassin,

Fiction, mythe et réalité semblent fusionner pour donner naissance à des réalités fictionnelles puissantes qui enveloppent les brigands.

empoisonner Veerappan : la fiction télévisée tenait lieu de preuve. Des années après sa mort, la figure de ce bandit continue à irriguer des économies politiques criminelles régionales qui font ici et là émerger des *juniors Veerappans*. En 2015, ce sont vingt travailleurs migrants du bois qui furent assassinés par les forces spéciales de police luttant contre le trafic de bois de santal dans une forêt éloignée de l'ancienne zone d'influence de Veerappan. Selon le gouvernement régional, leur véritable crime était leur affiliation idéologique supposée avec le bandit (Picherit 2019).

Fiction, mythe et réalité semblent fusionner pour donner naissance à des réalités fictionnelles puissantes qui enveloppent les brigands et les environnements mafieux dans lesquels ils œuvrent. Au nord de l'Inde, Lady Dabang, politicienne et boss redoutable, raconte fièrement à Lucia sa filiation avec la Reine des bandits, Phoolan Devi :

« J'étais son amie, je lui rendais visite souvent quand elle était en prison. Nous devions aller à New York ensemble rencontrer le président Clinton. Il l'avait invitée à la Maison-Blanche. Mais elle a été assassinée. Je suis toujours proche de son mari. Regarde, ce sont des photos où nous menions des campagnes toutes les deux. »

Le terme *dabang*, entré dans le langage populaire via le cinéma de Bollywood grâce à deux films éponymes, *Dabang* et *Dabang 2*, sortis en 2010 et 2012, est devenu la catégorie vernaculaire pour désigner les gangsters-politiciens de cette région. Alors que Lady Dabang revendique ce titre qui frappe l'imaginaire par la crainte et le respect qu'il inspire, sa filiation avec Phoolan Devi renforce son autorité. Au cours des quinze dernières années, la Reine des bandits a été transformée en une héroïne divinisée à la réputation internationale. Longtemps décrite comme une déesse (*devi*), un bandit (*dacoit*), une héroïne de basse caste (*bhaghi*) ou une féministe dans la culture régionale, elle est devenue une icône mondiale avec le film *The Bandit Queen* (1994). Le film a précédé son élection comme députée en 1996, un mandat qu'elle a conservé jusqu'à son assassinat en 2001. La fascination pour Phoolan Devi perdure aujourd'hui à travers des biographies, des films, des pièces de théâtre, des bandes dessinées ou des jeux vidéo traduits en plusieurs langues. Le commentaire d'un journaliste indien après son décès est éloquent :

« Phoolan Devi avait une image plus grande que nature – une victime de l'oppression des castes et de l'exploitation des sexes qui a d'abord lutté en recourant à des actes de vengeance sanglante et ensuite en entrant en politique. Depuis sa mort, on cherche à métamorphoser cette image en celle d'un leader phénoménal qui a mené une lutte persistante pour la cause des faibles et des opprimés, avec un esprit qui ne meurt jamais... [...] Sa vie et la façon dont elle est morte ont l'étoffe d'un mythe¹. »

Les « réalités fictionnelles », pour reprendre la judicieuse formule de Begoña Aretxaga (2002, 2003), envahissent désormais les trajectoires des bandits, des gangsters et des politiciens criminels, de leur vivant et *post-mortem*. Aretxaga désignait, par cette formulation, la vie autonome de la puissance fictionnelle des États, susceptible de répandre la terreur

1. Purnima S. Tripathi, « The End of Phoolan Devi », *Frontline. India's National Magazine*, 4 août 2001, nous traduisons.



→ **Scripts collectifs**

Ce collage est mis à la disposition du public sur Internet : chacun participe ainsi à la fabrique du mythe de Veerappan.

SOURCE : [HTTPS://KUMARANNETWORK.BLOGSPOT.COM/2020/05/VEERAPPAN-PSD-FILE-FREE-DOWNLOAD.HTML](https://kumarannetwork.blogspot.com/2020/05/VEERAPPAN-PSD-FILE-FREE-DOWNLOAD.HTML),
PAGE CONSULTÉE LE 20 JANVIER 2021

→ **Affiche d'un parti politique régional utilisant l'image de Veerappan à l'occasion de l'anniversaire de sa mort**

Veerappan apparaît ici revêtu de la tenue préférée des politiciens du sud de l'Inde, ce qui transforme son image iconique. La consécration royale et religieuse est complémentaire des armes et du sang qui ont façonné son charisme violent.

SOURCE : [HTTPS://ASOKAPURI.WORDPRESS.COM/2018/10/12/VEERAPPAN-Forest-KING-Photos/](https://asokapuri.wordpress.com/2018/10/12/VEERAPPAN-Forest-KING-Photos/),
PAGE CONSULTÉE LE 20 JANVIER 2021



quelle que soit la réalité effective du pouvoir de ces derniers. Ce numéro considère l'impérieuse nécessité de prendre au sérieux ces réalités fictionnelles dans la production de l'autorité charismatique de bandits plus ou moins sociaux.

Eric Hobsbawm (1969) définit le « bandit social » comme un hors-la-loi inséré dans la société rurale et soutenu par les populations qui le perçoivent comme un héros, un vengeur ou un justicier. Incarnant les vertus de Robin des Bois, le bandit social serait une figure universelle de contestation sociale présente historiquement partout dans le monde. L'argument de Hobsbawm, fondé sur l'hypothèse que le mythe des bandits faisait écho à la réalité sociale du banditisme (Wagner 2007 : 356), fut largement critiqué : le bandit social serait purement fictif et basé sur des légendes populaires plus ou moins fabriquées par l'État, en contradiction totale avec les pratiques violentes de mafieux bien réels (Blok 1974). Alors que les frontières entre fiction, vérité et réalité sont toujours plus floues (Caïra 2011), notre propos se détache de ces débats qui achoppent sur une opposition entre mythe et réalité ou qui négligent la puissance de l'imaginaire dans des pratiques criminelles, souvent strictement catégorisées.

Dans cette introduction, nous considérons au contraire les réalités fictionnelles comme étant des réalités de plein droit constitutives de l'autorité de ces personnages œuvrant dans les économies politiques criminelles. Elles sont façonnées par des « scripts collectifs de mythes de bandits », des assemblages collaboratifs sur lesquels s'appuient les brigands pour produire une terreur révérencielle. Ces écritures collaboratives à l'agentivité incontrôlable participent de la fabrique de l'admiration mêlée d'effroi² à l'égard des politiciens criminels, mafieux et brigands. Ce concept que nous développons invite à une observation empirique de cette production collective de la fascination, aujourd'hui indispensable à l'établissement de souverainetés personnelles dont Jason Pine nous dit qu'elles reposent autant sur la peur que sur la séduction (2012). Les brigands constituent, de ce point de vue, un cas exemplaire de la puissance de ces scripts dans l'émergence des autorités charismatiques.

TOUT UN ART

Si notre perspective puise dans nos ethnographies détaillées de l'art d'être un chef ou un boss (« art du bossisme ») à travers l'Inde (Michelutti *et al.* 2018), l'Asie du Sud ne constitue pas une exception. Comme le montrent les nombreux travaux réalisés en Afrique (Bayart, Ellis & Hibou 1997), en Amérique du Sud (Jaffe 2013 ; Arias 2016) et ailleurs, les assemblages entre licite et illicite, légal et illégal, ou encore légitime et illégitime, soutenus par des chaînes de production mondialisées, traversent les économies capitalistes contemporaines. Les figures dont il est question dans ce numéro agissent dans des économies qui ne sont ni marginales, ni souterraines, ni extérieures, mais profondément ancrées dans le capitalisme et les rouages des États. Elles tirent profit des crimes financiers, de l'extraction illégale

Ces écritures collaboratives à l'agentivité incontrôlable participent de la fabrique de l'admiration mêlée d'effroi à l'égard des politiciens criminels, mafieux et brigands.

de matières premières ou de l'exploitation du travail dans des économies illicites, qui sont essentielles à la fabrication mondiale de biens et de services (Van Schendel & Itty 1999). Ces économies politiques criminelles sont peuplées de personnages devenus des modèles populaires d'autorité auxquels sont attribuées des qualités extraordinaires et même des origines divines. Considérés comme des Robins des Bois, des mafieux, des terroristes ou des criminels hors-la-loi par les États et les populations, ils se distinguent par l'admiration, la crainte, la détestation et les fantasmes qu'ils suscitent. Les *dacoit*, *goonda*

2. Le terme anglais *awe*, qu'on ne peut traduire qu'imparfaitement en français, rend sans doute le mieux compte de cet alliage de révérence et de peur inhérent au pouvoir du bandit.

et *dabang* en Inde, *badmash* au Pakistan, *banditos* en Guinée-Bissau, *armas*, *premans*, *jagos* en Indonésie, *malasos* ou *dalastos* à Madagascar, *narcos* et *malandros* en Colombie et au Mexique, *dons* en Jamaïque, *k'ano-neri kurdebi* (traduction de *vory v zakone*) en Géorgie et *zu'ran* et *qabadayât* au Liban que nous abordons dans ce numéro sont au cœur des pratiques sociales, économiques et politiques qui régissent le quotidien des populations. Ils accèdent même, pour certains, au pouvoir politique – non pas malgré, mais grâce à leurs capacités à exercer une violence prédatrice, à accumuler des fortunes, à rendre la justice de manière éthique et à régler les problèmes pour des populations. Surtout leurs actes intrépides leur confèrent un potentiel de séduction : plus grands que nature, ils détiennent l'autorité en inspirant la crainte et le respect. Ce sont des chefs souverains ou en devenir sur des territoires aux échelles variées³. Cet art du bossisme peut se définir comme une performance continue de la souveraineté personnelle, indissociable des pratiques esthétiques populaires et des mythologies vivantes qui enveloppent les pratiques illégales et leurs configurations dans un monde globalisé. La connaissance intime des vies criminelles acquise par le biais d'ethnographies détaillées et transculturelles offre alors un éclairage inédit sur la production collaborative des mythes de bandits⁴.

De Pablo Escobar à Phoolan Devi, ces mythes se développent de manière exponentielle et se répandent aujourd'hui en temps réel par le biais des médias numériques. Ils célèbrent des bandits, des gangsters, des politiciens mafieux morts ou vivants, à partir de bricolages transculturels et *in situ* de rituels, de ballades traditionnelles, de vidéos et photos, de textes, de musiques, d'applications et de jeux vidéo. La multitude de techniques de fabrication et de diffusion susceptibles de « faire croire » ou de « faire savoir » (Luca *et al.* 2019) ces vies criminelles sont désormais aisément accessibles. Et la liste des scénaristes potentiellement recrutés par la séduction de ces personnages est infinie : réalisateurs de films, journalistes, artistes, avocats et chefs de partis politiques ou policiers collaborent avec les youtubeurs et... tout un chacun muni d'un téléphone. Les protagonistes eux-mêmes s'engagent de leur vivant à la production

de leur mythe, une production consubstantielle à la peur et à la fascination requises pour leurs activités criminelles : le mythe est une arme dans le présent immédiat, mais aussi un rendez-vous avec l'éternité. Si chacun s'appuie sur un panthéon varié de figures de la criminalité, aucun n'a de garantie sur la place qui lui sera réservée. De cette frénésie émerge un flot irréductible de compositions, dont l'agentivité est renforcée par leur propagation instantanée : toute édification d'une vérité figée paraît vaine.

L'écriture collective de mythes contemporains se caractérise par l'assemblage immédiat d'une galaxie d'éléments ayant leurs propres temporalités flexibles et leurs généalogies transculturelles. Les scripts émanent de multiples auteurs – le brigand lui-même et la société pendant et après sa vie. Ces mythologies qui s'imposent aujourd'hui aux gangsters et aux États ne sont ni des constructions folkloriques, ni

Le mythe est une arme dans le présent immédiat, mais aussi un rendez-vous avec l'éternité.

des abstractions flottantes. Les scripts collaboratifs sont des objets ethnographiques dont nous pouvons examiner les logiques et les temporalités, mais aussi les mobilisations dans les économies politiques criminelles. Ils circulent, mettent en mouvement des populations et « font faire » des actions. Ce fut le cas par exemple en France en 2020 lorsqu'une vidéo mettant en scène un deal de drogue lors d'un tournage de clip de rap déclencha le déploiement de tout un arsenal policier et juridique, l'État français s'avérant incapable de déceler ce qui relevait de la fiction ou de la réalité. Le concept anthropologique de mythe se révèle ainsi extrêmement précieux pour suivre

3. Sur la souveraineté, et le corps en tant que site et objet du pouvoir souverain, voir Agamben 1997. Voir également l'interprétation convaincante de Hansen & Stepputat 2005.

4. Rappelons que seulement 2,5 % des recherches publiées sur le crime organisé s'appuient sur des observations ethnographiques (Windle & Silke 2019).

au plus près les relations fluides entre croyance et vérité, entre réalité et fiction. Jamais figé, le mythe se distingue de l'historiographie par la manière dont il se propage (Wagner 1986 : 34), propagation facilitée par les réseaux sociaux et la compression des espaces-temps.

REPRIS ET ÉPRIS DE JUSTICE

À défaut de se comporter toujours comme des saints ou des patrons sociaux, les personnages abordés dans les contributions de ce numéro partagent une filiation avec des figures culturelles exaltant le banditisme social ou le criminel honorable. Ils contrôlent des quartiers, des marchés, des business et des groupes politiques, en prenant violemment soin des conditions d'insécurité ou d'exploitation économique requises pour leurs affaires. Ces hommes – plus rarement des femmes – savent aussi laisser des traces dans les corps et

**L'obligation faite aux bandits
de s'engager dans l'illégalité
contre leur gré
mais pour la justice,
si présente dans leurs récits,
rappelle que l'acte
de violence ne saurait
être pathologique, immoral,
ou source de plaisir.**

les esprits en frappant l'imaginaire par des actes extraordinaires, flamboyants et effroyables. Sources de protection et de patronage contre la violence qu'ils déploient, ils donnent par leurs actes des gages de compétence à la population : ils tuent, ils intimident, ils font et font faire, et ils protègent. Leurs interventions personnelles dans les situations du quotidien, comme les joutes de pigeons sur les toits de Beyrouth au Liban – admirablement décrites par EMMA AUBIN-BOLTANSKI et illustrées par les photographies

de THIERRY MAGNIEZ –, requièrent, pour ceux qui les côtoient, des « transactions sociales [qui] demandent un travail constant » avec ces hommes forts et leur appétence pour l'humiliation.

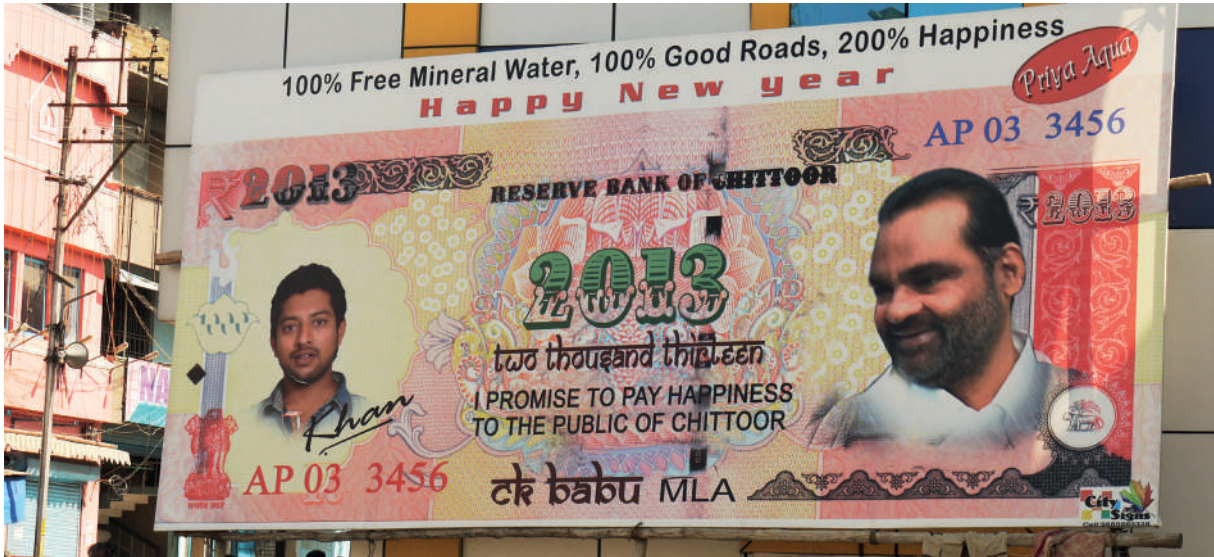
Les réalités fictionnelles dans lesquelles leur autorité est encadrée sont habitées de figures universelles et régionales, traditionnelles et honorables de la criminalité (*pehlwan* – lutteur en Inde et au Pakistan, *vory v zakone* – « voleurs dans la loi » en Russie). Celles-ci fournissent des imaginaires et des modèles de conduite aux hors-la-loi, mais constituent aussi une réplique aux attentes de justice et de moralité des groupes dont le bandit doit assumer la responsabilité. Ceux soumis à leur autorité n'hésitent pas à se saisir de ces références figuratives pour classer et hiérarchiser les formes morales de la criminalité et obliger leurs leaders. Après tout, l'illégalité du banditisme importe moins que les actions qui s'inscrivent au moins partiellement dans la « limite de l'ordre moral » (Blok 1972 : 494).

PAUL ROLLIER explicite de manière exemplaire comment se déploie à Lahore (Pakistan) la figure du « criminel honorable » (*sharif badmash*), ce hors-la-loi garant de l'ordre et de la justice sociale, dans le quotidien de ces hommes forts impliqués dans des activités criminelles incluant le meurtre :

« Ne me traitez pas de criminel (badma'ash), c'est une insulte [...]. Je ne suis pas un criminel : je suis digne (sharif) avec les gens aimables, et un voyou avec des voyous. Je ne me comporte jamais mal avec les gens pauvres, je ne porte jamais atteinte à leurs droits. Je ne m'en prends qu'à ceux qui vont au-delà de leurs droits. »

La traduction de ces idiomes culturels dans les vies criminelles a pour effet d'asseoir l'honnêteté et la droiture requises pour enfreindre la loi ou défendre des conventions sociales. L'obligation faite aux bandits de s'engager dans l'illégalité contre leur gré mais pour la justice, si présente dans leurs récits, rappelle que l'acte de violence ne saurait être pathologique, immoral, ou source de plaisir (Vidal *et al.* 1994) : le sacrifice de leur vie doit fonder en retour la croyance et la fidélité immédiate et *post-mortem* du public.





→ Le « tigre de Chittoor », Inde, Andhra Pradesh, Chittoor, 2013

Réputé pour ne jamais baisser les yeux face aux puissants, C.K. Babu a bâti sa carrière sur des actes de kidnapping, de racket et des tentatives de meurtres qui lui ont permis d'être élu cinq fois député.

PHOTO : DAVID PICHERIT

→ Devenir un modèle de conduite, Inde, Andhra Pradesh, Chittoor, 2013

La jeunesse reconnaissante rend hommage à l'autorité du politicien criminel en créant de larges affiches exposées au carrefour principal de cette ville moyenne.

PHOTO : DAVID PICHERIT

La perception de l'honneur n'est pas nécessairement liée au caractère moral du geste criminel. À Madagascar, DOMINIQUE SOMDA décrit comment le risque peut convertir la valeur de ce geste et le rendre honorable : « Dérober un œuf était honteux, mais cambrioler une banque prouvait la bravoure. » De la même manière, RAPHAËL VOIX montre, dans son article en ligne, que les pratiques ascétiques des yogis en Inde ne sont pas contradictoires avec leurs interventions violentes et illégales en politique et en affaires. Ces variations autour de l'honneur transforment des barons de la drogue en patrons vertueux et des économies criminelles en économies morales centrées sur la protection et le don. En Colombie, le narcotrafiquant Pablo Escobar a été défié comme un leader des opprimés.

La réputation de Dudus – un *don* célèbre en Jamaïque – fut longtemps nourrie par des récits et chansons populaires célébrant le « bandit social ». Comme le montrent RIVKE JAFFE et TRACIAN MEIKLE, « sa réussite en matière de gouvernance, dans les affaires et la politique – et conjointement, sa capacité à mener des activités criminelles sans être inquiété par l'État ni attaqué par ses rivaux –, n'était que renforcée par sa réputation de hors-la-loi vertueux, de protecteur des pauvres à la Robin des Bois plutôt que de baron de la drogue défendant ses propres intérêts ».

Le « travail social » est ainsi revendiqué dans de nombreux milieux mafieux à travers le monde, par exemple chez les *ndranghetisti* en Calabre (Italie) et les *vory v zakone* (« voleurs dans la loi ») kirghizes, en Russie. L'expression « voleurs dans la loi » désigne une caste de hors-la-loi née dans les goulags staliniens dans les années 1930 et organisée autour d'une « loi » stricte dictant un faisceau d'obligations et d'interdictions de nature presque ascétique. MAROUSSIA FERRY illustre parfaitement l'importance d'une telle référence figurative du criminel soviétique puis post-soviétique pour les cambrioleurs géorgiens immigrés en France : elle donne du sens au mode de vie du groupe de Beka et à leurs pratiques du cambriolage. Ferry décrit le terrible désarroi qui touche ces monte-en-l'air géorgiens dépossédés de toute transcendance possible à cause de la crise de légitimité et de reconnaissance qui frappe les *vory v zakone* en

Géorgie : comme mis à nu, ils deviennent de vulgaires voleurs. Ces références figuratives servent désormais à qualifier la décadence de la société.

En Guinée-Bissau, la légitimité politique du parti PAIGC – lié au mouvement d'indépendance – doit beaucoup au discours et à l'imagerie populaire proche du banditisme social. Dans son

La gestion de l'honorabilité représente un travail intense et essentiel, tant les méthodes et les étiquettes de bandit, gangster, mafieux s'entrecroisent au cours de leurs trajectoires de vie et *post-mortem*.

article en ligne, HENRIK VIGH décrypte le déclin de la noblesse de cette autorité, aujourd'hui perdue dans une zone grise entre (il)légalité et (il)licite. *Banditos* désigne dès lors en créole des figures prédatrices axées sur le gain individuel plutôt que sur le bien-être collectif.

La gestion de l'honorabilité et des économies morales représente un travail intense et essentiel, tant les méthodes et les étiquettes de bandit, gangster, mafieux ou encore politicien criminel s'entrecroisent au cours de leurs trajectoires de vie et *post-mortem*. En Indonésie, une nouvelle forme d'activisme au sein d'organisations sociales explicitement distinctes des ONG combine ainsi des stratégies de bandits communautaires « sociaux » et démocratiques et d'autres émanant d'hommes forts pour défendre droits des indigènes et droits fonciers des pauvres. Ces nouveaux « bandits sociaux » se sentent plus proches de la figure du *jago* que de celle du *preman* (truand). « Un *jago* peut être une personne intelligente, dotée de sens moral, qui utilise son cerveau et observe consciencieusement sa religion. Il a des muscles et un sens de responsabilité, mais il sait aussi prévoir, développer une stratégie et être diplomate », nous dit LAURENS BAKKER.

TRAJECTOIRES ANTE- ET POST-MORTEM

Le travail « mythologique » nécessaire à l'établissement de souverainetés personnelles s'appuie sur des cultures visuelles souvent prépondérantes dans le pouvoir figuratif du bandit social (Jaffe & Oosterbaan 2019). C'est d'autant plus vrai pour des personnages dont l'activité criminelle requiert, à certaines étapes de leurs carrières, la clandestinité dans des espaces dits sauvages ou dans des forêts – à tel point que certains doutent même de l'existence réelle du bandit. Les bribes de vies offrent alors une foule de scripts susceptibles d'être oubliés, revitalisés, assemblés indéfiniment et propagés à grande vitesse à travers le monde. D'autres politiciens criminels s'exposent eux-mêmes sur les réseaux sociaux et sur Internet, conscients ou non du pouvoir séducteur de leurs armes, de leurs tatouages et de leurs œuvres patronales auprès des populations démunies. En Italie, dans le sud de l'Inde et ailleurs, la crise de la Covid-19 procure par exemple une opportunité inestimable pour les mafias d'exhiber en images leur capacité à protéger, en distribuant publiquement masques et nourriture.

La place de l'art visuel et de la fiction dans l'écriture scénarisée des mythes de gangsters ne constitue pas une nouveauté. Le terme « mafia » y puiserait même ses origines. Selon Diego Gambetta, le terme *mafiusu* – « arrogant, prétentieux et audacieux » dans le dialecte local (2009 : 10) – fut popularisé par une pièce de théâtre, *I Mafusi della Vicaria*, jouée à Palerme en 1863. La relation entre la mafia, les patrons et l'art est par exemple particulièrement intense à Mumbai, longtemps décrite comme la capitale de la mafia en Asie du Sud. C'est dans cette ville où les premiers gangs sont apparus dans les années 1960 et 1970 que des liens solides furent établis avec Bollywood. Les dons de parrains permettaient de blanchir l'argent, mais aussi de participer à l'écriture des scénarios de films et de financer des carrières cinématographiques puis politiques.

Les films et les séries télévisées constituent à l'évidence des éléments puissants de scripts à l'échelle régionale – comme pour Veerappan – ou globale

comme c'est le cas pour Joaquín Guzmán dans la série *El Chapo* ou Pablo Escobar dans *Narcos*. Ils contribuent à fabriquer des modèles héroïques populaires – tel le héros criminel panjabi décrit par Rollier – ou à contrer des récits officiels. Ces séries télévisées n'offrent pas seulement une consécration à des gangsters soucieux de leur place au panthéon historique des hors-la-loi : elles nourrissent les réalités fictionnelles dans lesquelles ces hommes sont plongés. Il n'est pas anodin qu'El Chapo, chef d'un cartel de drogue mexicain, fût arrêté par la police alors qu'il prenait contact avec des producteurs de films, ni qu'il lût dans sa cachette l'ouvrage *Zero Zero Zero* de Roberto Saviano sur le commerce de cocaïne, ni qu'il réclamat des droits sur la série Netflix inspirée de sa vie.

En Jamaïque, comme le montrent Rivke Jaffe et Tracian Meikle, ces figurations du bandit social s'exposent dans l'espace public par le biais de peintures murales commémoratives de gangsters. La représentation des *dons* – dont on peine parfois à

Les dons de parrains permettaient de blanchir l'argent, mais aussi de financer des carrières cinématographiques puis politiques.

trouver des photos de bonne qualité – légitime des modèles de masculinité et plus largement le système de *donmanship* tout en produisant un savoir collectif populaire. La fragilité de ces figurations est marquée par l'ambiguïté de l'image : « Quels sont les liens entre le pouvoir exercé sur les images et le pouvoir qui s'exerce à travers ces images ? Quelles relations existe-t-il entre le bannissement ou au contraire la diffusion intentionnelle de certaines images bien spécifiques, et les modèles de masculinité à l'œuvre dans les processus de légitimation et de délégitimation des *dons* ? » Meikle et Jaffe décryptent alors la chute de Dudus en retraçant l'histoire de la visibilité et de l'invisibilité de son autorité. En point d'orgue, la diffusion par les autorités gouvernementales de photos

du *don* dans des postures féminisées et humiliantes. En Géorgie aussi, le gouvernement chercha longtemps l'image ultime, celle qui briserait les fondements supposés de la croyance dans les *vory v zakone*. Le succès fut au rendez-vous. En s'appuyant sur des images de caméras cachées dans les cellules de prison, le gouvernement diffusa publiquement les agissements de ces malfrats entrant en contradiction totale avec les règles de loyauté et d'honneur dont ils se revendiquent pour légitimer leurs activités criminelles.

L'incertitude qui pèse sur les carrières *post-mortem* des bandits, quelle que soit leur participation à la production de leur légende, est marquée par l'agentivité propre des scripts confectionnés. L'inventivité des scénaristes et la gamme infinie d'interprétations des fragments de vies débordent toute possibilité d'édification d'un mythe unifié ou de contrôle sur ces pratiques. Les carrières, les corps et les âmes des gangsters sont décortiqués et offerts au public comme des reliques ou des objets de sciences – à l'instar du crâne de Cartouche dont MARC RENNEVILLE retrace la trajectoire. Ailleurs, la mairie de Badiraguato fait volontiers visiter les lieux parcourus par El Chapo comme le décrit dans son récit ADÈLE BLAZQUEZ, et des tour-opérateurs proposent d'arpenter la forêt de Veerappan.

À partir du cas des Ñetas, un gang portoricain, à New York, MARTIN LAMOTTE illustre ces processus d'écriture *post-mortem* des mythes. Le 30 mars 1981, l'assassinat de Carlos La Sombra dans une prison à Porto Rico déclencha une lutte de pouvoir donnant naissance aux Ñetas, un gang spécialisé dans le commerce de drogue à New York au début des années 1990. Un de ses lieutenants, Bebo, entreprit alors d'écrire l'histoire du fondateur des Ñetas, un mythe soigneusement édifié et codifié dans un livre, le *Liderato*. L'ouvrage édité consacre alors l'autorité de Bebo sur le gang en tant que garant du modèle de conduite supposément prescrit par Carlos. Au-delà des enjeux internes de pouvoir, l'écriture scénarisée du mythe d'un Carlos pénitent et politiquement radical, puis sa circulation dans le monde des Ñetas, a profondément modifié la structuration autoritaire du gang et ses activités criminelles, en pénétrant l'intimité mystique des membres. La rigidité et la fixité du mythe consigné dans un livre quasi religieux

ne parviennent toutefois pas à contenir l'émergence en Espagne d'un autre scripteur.

À défaut de garanties sur sa vie *post-mortem*, El Chapo, narcotrafiquant aux deux séries Netflix, part avec quelques longueurs d'avance sur ses prédécesseurs dont il a dépassé la notoriété. Dans la région de Sinaloa (Mexique), il n'existe aucune

El Chapo parvient à capturer toutes les attentions médiatiques œuvrant à dépolitiser la violence et le caractère prédateur du trafic de stupéfiants.

trace d'un enrichissement de la population locale ou d'une exploitation moindre dans les champs de production de la drogue. Pourtant El Chapo parvient à capturer toutes les attentions médiatiques œuvrant à dépolitiser la violence et le caractère prédateur du trafic de stupéfiants. Adèle Blazquez illustre avec brio comment un anodin « panier de petits pains » préparé par la mère d'El Chapo et offert en cadeau au maire de la ville devient un élément des scripts qui humanisent ces personnages et les rendent ordinaires. Les pressions des médias subies par les agents municipaux locaux les transforment alors en scripteurs professionnels du mythe :

« Chaque événement judiciaire et ses à-côtés ramènent l'attention des médias nationaux sur la commune de Badiraguato. Rafael Caro Quintero est relâché puis recherché ? Le maire est interviewé. El Chapo s'est évadé ? Un journal titre : "Badiraguato célèbre l'évasion d'El Chapo". Il est extradé ? Le maire est interviewé. Il est condamné ? "Badiraguato pleure et prie pour El Chapo". »

Le caractère anodin et ordinaire de ces interviews contribue, par la proximité qu'elles décrivent entre El Chapo et les habitants de la commune, à la mythification de ces narcotrafiquants.

DIVINISATIONS

L'ordinaire supposé de ces hommes n'est en rien antinomique avec la convocation de répertoires religieux dans la scénarisation de leur autorité. Le mythe de Babu Fahari, s'il brille par son envergure exclusivement locale, paraît aussi caractéristique de ces mondes où les frontières entre le divin et l'humain sont fluides. TOMMASO SBRICCOLI, dans son récit en ligne, retrace astucieusement cette histoire légendaire en interrogeant plusieurs générations de villageois, dont les plus anciens auraient entraperçu le fameux brigand. Il apparaît vite que « Babu n'est plus un simple voleur, il est maintenant représenté comme un homme divin. Sa force, sa taille, son envergure et son appétit ressemblent à ceux de Bhim, le héros géant du Mahabharata. Ses actes de protection du village contre les prédateurs extérieurs font écho à ceux du dieu-héros bien-aimé de l'Inde du Nord, le *jhunjhar*. Sa faim insatiable reflète celle des paysans pauvres. » Les *jhunjhars* sont des guerriers héroïques qui sont morts décapités sur le champ de bataille tout en protégeant la communauté locale, souvent du vol de bétail.

Là où chaque être humain est potentiellement divin, les complexes religieux comme les *akhara* et les *dera* (arènes de lutte) ou encore les sectes de yogis deviennent aussi des espaces où l'on peut modeler

Le pouvoir particulier de cette terre recueillie dans les cimetières de héros est mobilisé dans les logiques de divinisation du banditisme.

l'éthique des hommes de main et des « criminels honorables », voire masquer le trafic d'armes comme le décrit Raphaël Voix. Plus qu'un sportif, la figure charismatique du lutteur incarne par exemple en Asie du Sud un mode de vie et une tradition, une rencontre entre les muscles et la morale (Michelutti *et al.* 2018). Cet idiome socioculturel régional et les traditions religieuses jouent alors un rôle clé dans la

transformation des patrons en héros et, après leur mort, en figures divines. Appréhender cette parenté divine permet de comprendre la puissance des liens intimes entre des leaders extraordinaires, des hommes forts et leur communauté. Malgré l'interdiction de tout sanctuaire ou mémorial, un tel processus de divinisation se déroule aujourd'hui concernant Veerappan, à travers un rituel qui consiste à transmettre des valeurs de courage par l'ingestion de la terre de la sépulture du bandit par les enfants. Ce rituel semble s'inspirer de celui pratiqué sur la tombe de Kattabomman (Ramaswamy 1994), héros anti-colonial de l'Inde du Sud lui-même popularisé par un film de 1959 sur sa vie, *Veerapandiya Kattabomman*.

Le pouvoir particulier de cette terre recueillie dans les cimetières de héros est également mobilisé dans les logiques de divinisation du banditisme ailleurs dans le monde. C'est le cas de la sépulture du narcotrafiquant Pablo Escobar, célèbre aussi pour son implication dans les rites afro-cubains. Comme le décrivent KATERINA KERESTETZI et LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ, dans le palo monte, les pratiquants accomplissent leurs rituels en s'assurant le concours des esprits des morts, les *nfumbis*. Ces morts sont choisis avec beaucoup de soin car leur capacité à protéger est proportionnelle au succès qu'ils ont eu de leur vivant. De ce point de vue, pour certains adeptes, Pablo Escobar réunit les qualités qui font de lui le *nfumbi* ultime, à savoir la puissance, la ténacité, l'audace, la virilité, la réussite et la polyvalence. Selon la croyance des *paleros*, les esprits qui ont subi une mort violente restent attachés à leur corps et continuent à vivre autour de leur tombe : un rituel peut les ramener à la vie. La popularité de ces religions afro-cubaines auprès des trafiquants de drogue est bien connue, tout comme ce lien en Colombie entre religion et trafic de drogue. Une culture narco singulière a en effet émergé, combinant des codes moraux propres à chaque cartel, des principes religieux, mais aussi une esthétique particulière qui va de pair avec la sanctification de certains hors-la-loi. L'hindouisme et les cultes afro-cubains ne sont évidemment pas structurellement liés aux groupes criminels. Pourtant, ils présentent des particularités susceptibles d'expliquer leur dynamisme actuel au sein de milieux sociaux et



→ *Romantisation de la violence*, Camille Le Monies de Sagazan, 2020
© PENNINGHEN 2020



de populations très hétérogènes : leur extrême adaptabilité et surtout leur plasticité éthique et esthétique. Celles-ci constituent des « cosmologies en devenir », comme le soulignent Kerestetzi et Ramirez. En tant que telles, elles sont hautement ajustables pour produire de l'autorité à l'époque contemporaine⁵.

SÉDUCTION COLLABORATIVE

La capacité des hommes forts à faire agir autrui repose sur un travail inlassable visant à produire et à entretenir la séduction potentielle d'une terreur révérencielle aujourd'hui indispensable pour forger des souverainetés personnelles et des autorités charismatiques. La fabrique de cette séduction est au centre de la mythification qui façonne des environnements favorables à la circulation de la peur, de l'amour, de l'admiration et du respect entre les gangsters et les populations. Ces environnements

Elle plonge le spectateur dans un désir frénétique et volontaire d'être séduit et enchanté par la force esthétique d'une promesse de violence efficace.

s'apparentent à une forme de spectacle qui, comme le rappellent Ravinder Kaur et Thomas Blom Hansen (2016), est proche de ce que Jacques Rancière (1995) nomme « le théâtre sans spectateur » : « [...] un espace performatif où le fossé entre les acteurs, les spectateurs et la scène est flou, de sorte que les spectateurs deviennent des acteurs dans un théâtre qui peut être joué sans spectateurs » (Kaur & Hansen 2016 : 269). L'autorité séduisante de Lady Dabang est intimement ressentie à travers le culte de Phoolan Devi, les films comme *Dabang* et les vidéos exaltant ces héroïnes. Cette dimension participative renforce cette fusion entre art et politique, entre fiction et réalité. Elle plonge le spectateur dans un désir frénétique et volontaire d'être séduit et enchanté par la force esthétique

d'une promesse de violence efficace. Comme signalé avec justesse dans Mazzarella *et al.*, « nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre, entraînés dans le travail liturgique qui anime cet espace et soutient ainsi les effets de la souveraineté dans ses nouvelles formes et configurations » (2019). La circulation frénétique et incontrôlable de ces réalités fictionnelles – compte tenu de la fascination qu'elles exercent et du plaisir qu'elles procurent – rend les dispositifs de séduction du charisme violent, façonnés collectivement, décisifs dans le recrutement du public.

L'anthropologue est lui aussi sensible à cet art du bossisme et aux quêtes de souveraineté personnelle des multiples acteurs qui habitent les économies politiques criminelles. La confrontation quotidienne avec les réalités fictionnelles est incontournable dans ces mondes d'une extrême vitalité, submergés par les rumeurs, les accusations, les mensonges, les silences, les avertissements, les peurs, et investis de récits violents, héroïques et honorables de ces personnages. Il n'est pas question de fuir la séduction, mais d'ethnographier les dispositifs sur lesquels s'appuient les hommes forts et de les examiner en tant qu'éléments essentiels du pouvoir. En saisissant les scripts collaboratifs des mythes de gangsters en train d'être produits, nous pouvons documenter empiriquement et au plus près la fascination pour des figures violentes, et les modes de production et de gestion de la terreur révérencielle.

Cette perspective offre de nouvelles pistes pour explorer avec Weber, outre les conditions sociales qui autorisent la soumission, l'éveil du droit à dominer, ou l'émergence du charisme personnel des hommes forts. C'est bien le travail mythologique investi dans cet éveil, dans l'attribution de propriétés surhumaines et dans les processus précaires de la reconnaissance publique du charisme personnel que l'étude ethnographique des scripts collaboratifs permet de décrypter. Il n'est pas rare que certains politiciens-criminels, une fois élus démocratiquement, perpétuent les méthodes violentes et illégales et les scripts qui ont éveillé ce charisme : ils

5. Hugo Chavez, adepte de ces cultes, y est lui-même désormais incorporé comme un demi-dieu et un héros (Michelutti 2013).

ne peuvent se résigner ni à la bureaucratisation de leur charisme, ni à quitter ces mondes criminels, sous peine d'être répudiés. Les approches idéalistes d'une souveraineté légale inhérente aux États peinent à saisir les systèmes fragmentés de souverainetés soutenus par des délégations formelles et informelles de pouvoir aux autorités locales dans les sociétés postcoloniales. Comme le rappellent Thomas Blom Hansen et Finn Stepputat (2005), des souverainetés informelles émergent en permanence par la violence, s'expriment *de fait* dans la capacité de tuer, de punir et de discipliner en toute impunité et se concentrent dans le corps de la personne. Les réalités fictionnelles ne sont pas l'apanage de l'État (Aretxaga 2003) ; ce sont bien ces souverainetés personnelles, processuelles et en construction, façonnées par une production collaborative du potentiel envoûtant du charisme violent qui nous occupent pour saisir les reconfigurations contemporaines du pouvoir.

Cette fabrique de l'émerveillement teinté d'épouvante, indispensable aux autorités charismatiques, dépasse le cas des bandits et des économies politiques criminelles : elle s'impose également aux pratiques politiques des leaders de nombreux États autoritaires et démocratiques. Dans un monde où l'adoration, la figure cinématographique et le plaisir divertissant peuvent être systématiquement *managées*, des hommes forts démocratiquement élus, comme Recep Tayyip Erdoğan, Narendra Modi, Donald Trump ou Vladimir Poutine s'emparent aujourd'hui de la puissance des dispositifs de séduction sur lesquels s'appuient les gangsters pour modeler des styles de leadership autoritaires et charismatiques. Les scripts collaboratifs bâtissant les réalités fictionnelles apparaissent alors comme un outil ethnographique et analytique exceptionnel pour comprendre la nature des souverainetés personnelles au-delà des gangsters, des bandits et des politiciens criminels ; ils permettent également d'approcher des formes d'autorité ultracontemporaines implantées au cœur des démocraties et du capitalisme mondial.

Nul doute que le déploiement de nouvelles technologies, comme le *deep fake* et la 5G, promet la démultiplication de cette écriture collective de mythes sur laquelle ce numéro offre un éclairage inédit.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGAMBEN GIORGIO, 1997.
Homo sacer, t. I *Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil.

ARETXAGA BEGOÑA, 2002.
« Terror as Thrill. First Thoughts on the "War on Terrorism" », *Anthropological Quarterly* n° 75/1, p. 139-150.

—, 2003.
« Maddening States », *Annual Review of Anthropology* n° 32/1, p. 393-410.

ARIAS ENRIQUE DESMOND, 2016.
Criminal Enterprises and Governance in Latin America and the Caribbean, Cambridge, Cambridge University Press.

BAYART JEAN-FRANÇOIS, STEPHEN **ELLIS** & BÉATRICE **HIBOU**, 1997.
La criminalisation de l'État en Afrique, Bruxelles, Éditions Complexe.

BLOK ANTON, 1972.
« The Peasant and the Brigand. Social Banditry Reconsidered », *Comparative Studies in Society and History* n° 14/4, p. 494-503.

—, 1974.

The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs, Oxford, Basil Blackwell.

CAÏRA OLIVIER, 2011.

Définir la fiction. Du roman au jeu d'échecs, Paris, Éditions de l'EHESS.

GAMBETTA DIEGO, 2009.

Codes of the Underworld. How Criminals Communicate, Princeton, Princeton University Press.

HANSEN THOMAS BLOM & FINN STEPPUTAT (dir.), 2005.

Sovereign Bodies. Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World, Princeton, Princeton University Press.

HOBBSAWM ERIC J., 2018 [1969].

Les bandits, trad. Jean-Pierre Rospars & Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte.

JAFFE RIVKE, 2013.

« The Hybrid State. Crime and Citizenship in Urban Jamaica », *American Ethnologist* n° 40/4, p. 734-748.

JAFFE RIVKE & MARTJIN

OOSTERBAAN, 2019.
Most Wanted. The Popular Culture of Illegality, Amsterdam, Amsterdam University Press.

KAUR RAVINDER & THOMAS BLOM HANSEN, 2016.

« Aesthetics of Arrival. Spectacle, Capital, Novelty in Post-reform India », *Identities. Global Studies in Culture and Power* n° 23/3, p. 265-275.

LUCA NATHALIE, MARIE-ANNE

POLO DE BEAULIEU, CHARLOTTE BIGG, STEFANIA CAPONE & NADINE WANONO, 2019.

« Introduction. Les techniques du croire et du faire croire », *Archives de sciences sociales des religions* n° 187/3, p. 11-25.

MAZZARELLA WILLIAM, ERIC L. SANTNER & AARON SCHUSTER, 2019.

Sovereignty, Inc. Three Inquiries in Politics and Enjoyment, Chicago, University of Chicago Press.

MICHELUTTI LUCIA, 2013.

« Sons of Krishna and Sons of Bolivar. Charismatic Kinship and Leadership Across India and Venezuela », *Focaal. Journal of Historical and Global Anthropology* n° 67, p. 19-31.

MICHELUTTI LUCIA, ASHRAF HOQUE, NICOLAS MARTIN, DAVID PICHERIT,

PAUL ROLLIER, ARILD RUUD & CLARINDA STILL, 2018.
Mafia Raj. The Rule of Bosses in South Asia, Stanford, Stanford University Press.

PICHERIT DAVID, 2019.

« Red Sanders Mafia in South India. Violence, Electoral Democracy and Labour », in Barbara Harriss-White & Lucia Michelutti (dir.), *The Wild East. Criminal Political Economies in South Asia*, Londres, UCL Press, p. 194-214.

PINE JASON, 2012.

The Art of Making Do in Naples, Minneapolis, University of Minnesota Press.

RAMASWAMY SUMATHI, 1994.

« The Nation, the Region, and the Adventures of a Tamil "Hero" », *Contributions to Indian Sociology* n° 28/2, p. 295-322.

RANCIÈRE JACQUES, 1995.

La mésentente. Politique et philosophie, Paris, Galilée.

VAN SCHENDEL WILLEM & ABRAHAM ITTY (dir.), 1999.

Illicit Flows and Criminal Things. States, Borders and the Other Side of Globalization, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

VIDAL DENIS, GILLES TARABOUT & ÉRIC MEYER (dir.), 1994.

Violences et non-violences en Inde, Paris, Éditions de l'EHESS.

WAGNER KIM A., 2007.

« Thuggee and Social Banditry Reconsidered », *The Historical Journal* n° 50/2, p. 353-376.

WAGNER ROY, 1986.

Symbols That Stand for Themselves, Chicago, University of Chicago Press.

WINDLE JAMES & ANDREW SILKE, 2019.

« Is Drawing from the State "State of the Art"? A Review of Organised Crime Research Data Collection and Analysis, 2004-2018 », *Trends in Organized Crime* n° 22/4, p. 394-413.