

Revue européenne  
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

## Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

53-2 | 2015

Les symboles et les choses

---

### D'os, d'habits et de cendres

Corps exhumés et reconfiguration des dispositifs rituels et symboliques  
dans le Pérou post-conflit

*Of bones, clothes and ashes : exhumed bodies and the reconfiguration of ritual  
and symbolic devices in post-conflict Peru*

Valérie Robin Azevedo

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/3284>

DOI : 10.4000/ress.3284

ISBN : 1663-4446

ISSN : 1663-4446

#### Éditeur

Librairie Droz

#### Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2015

Pagination : 75-98

ISSN : 0048-8046

#### Référence électronique

Valérie Robin Azevedo, « D'os, d'habits et de cendres », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 53-2 | 2015, mis en ligne le 15 novembre 2018, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/3284> ; DOI : 10.4000/ress.3284

---

# D'OS, D'HABITS ET DE CENDRES

## CORPS EXHUMÉS ET RECONFIGURATION DES DISPOSITIFS RITUELS ET SYMBOLIQUES DANS LE PÉROU POST-CONFLIT

VALÉRIE ROBIN AZEVEDO

Université Paris Descartes, CANTHEL  
valerie.robin-azevedo@parisdescartes.fr

**Résumé:** Depuis une vingtaine d'années, les campagnes d'exhumations de charniers des épisodes de violence de masse se sont déployées à l'échelle internationale. C'est notamment le cas du Pérou où l'on décompte environ quinze mille personnes disparues et plus de six mille fosses communes relatives au conflit armé de la fin du xx<sup>e</sup> siècle. L'apparition *extraordinaire* de ces morts déterrés engage, pour les familles concernées, une gestion complexe de ces retrouvailles inespérées, tant sur le plan matériel que symbolique. On verra que les exhumations induisent une reconfiguration des modes d'action rituels et culturels et des réponses socioculturelles inédites en termes d'élaboration collective du deuil. C'est à la circulation de ces restes humains, aux dispositifs funéraires qui les encadrent et à la destinée *post-mortem* des morts retrouvés, ou de leurs substituts, que cet article propose d'apporter un éclairage à partir de l'exemple péruvien.

**Mots-clés:** conflit armé, corps, deuil, fosses communes, exhumations, Pérou, résilience, rites funéraires, substitut.

**Abstract:** For about twenty years, mass grave exhumation campaigns of mass violence episodes have been deployed internationally. This is particularly the case in Peru where we count about fifteen thousand missing persons and more than six thousand mass graves related to the late twentieth century armed conflict. For the families concerned, the *extraordinary* reappearance of these unearthed dead requires a complex management, both materially and symbolically, of these unforeseen reunions. I will see that the exhumations induce a reconfiguration of cultural and ritual modes of action and novel socio-cultural responses in terms of the collective elaboration of mourning. Drawing upon the Peruvian example, this paper proposes to shed light on the meanings of these human remains, the funerary devices surrounding them, and the *post-mortem* destiny of the found dead or their substitutes.

**Keywords:** armed conflict, body, exhumations, funeral rites, mass graves, mourning, Peru, resilience, substitute.

Depuis une vingtaine d'années, dans le cadre des procédures de justice transitionnelle qui se déploient à l'échelle planétaire dans les pays qualifiés de post-conflit (Lefranc, 2009), les campagnes d'exhumations de charniers se sont multipliées. C'est le cas notamment en Espagne (voir Ferrandiz, 2013), au Rwanda (voir Korman, 2013), au Cambodge (voir Guillou, 2012), au Guatemala (voir Sanford, 2003) ou encore au Pérou pour ne citer que quelques exemples. Conçues comme des politiques de « réparation » aux victimes de violence de masse, elles consistent à localiser, identifier et remettre aux familles des morts et disparus les restes humains récupérés. L'objectif des institutions internationales qui œuvrent à ces opérations est de « rendre leur dignité » aux défunts et de soulager les familles concernées afin que ces dernières puissent enfin ré-inhumer leurs défunts et entamer leur deuil. Le langage de la compassion mobilisé est révélateur de la place, aujourd'hui indiscutable, occupée par la condition de victime et par la nécessité impérieuse de soulager sa douleur (Fassin et Rechtman, 2007). Les exhumations se retrouvent ainsi au cœur de la « raison humanitaire », où le recours aux sentiments moraux est devenu un ressort essentiel et efficace des politiques contemporaines dont ils nourrissent les discours et légitiment les pratiques (Fassin, 2010).

Pour autant, la dévotion de restes humains, encadrée par des dispositifs législatifs, légaux et rituels normés, permet-elle de panser les blessures du passé ? Et selon quelles modalités ? En effet, si les cas de disparitions forcées peuvent être appréhendés comme des événements qui impliquent une rupture d'intelligibilité du rapport au monde<sup>1</sup>, l'ouverture des fosses communes et le « retour » de ces disparus implique, à son tour, un nouveau bouleversement du rapport à la mort, aux corps ou à leurs substituts, et à l'affliction des endeuillés. Cela fait des exhumations des événements complexes à appréhender, tant au niveau individuel que collectif. Au chaos ontologique provoqué par la figure du disparu, l'absence de corps et l'incertitude que celle-ci implique quant au décès présumé de l'individu, succède, à l'occasion des déterrements, une autre étape aussi difficile à gérer par les familles et le groupe auquel appartenaient les victimes.

1 Sur la notion d'événement en sciences sociales, voir Bensa et Fassin, 2002.

En effet, par-delà l'exigence de celles et ceux qui attendent, souvent depuis des années, de trouver la trace de leurs disparus ou de récupérer les corps de ceux qu'ils ont dû enterrer hâtivement dans des fosses, l'apparition *extraordinaire* de ces morts engage une gestion complexe de ces retrouvailles inespérées, tant au niveau matériel – dans le traitement des restes auquel il donne lieu – que symbolique – dans la gestion de leur nouvelle identité et de la place qui leur est dorénavant assignée. Les exhumations induisent, de fait, une reconfiguration des modes d'action rituels et cultuels – adaptés voire réinventés, souvent dans l'urgence des nouvelles circonstances – et des réponses socioculturelles inédites en termes d'élaboration collective du deuil. Il s'agit alors, sur un autre mode, de retisser du lien et de nouvelles relations avec ces êtres qui quittent définitivement leur statut liminal – ce *no man's land* du ni tout à fait vivant ni tout à fait décédé qui relève de la *malemort* – pour intégrer désormais la catégorie de défunt. C'est donc à la circulation des restes humains, aux dispositifs rituels qui les encadrent et à la destinée *post-mortem* des morts retrouvés – ou pas –, lors des campagnes d'exhumations de charniers, que cet article propose d'apporter un éclairage, à partir de l'exemple du Pérou.

Dans le sillage des recommandations de la Commission de la vérité et réconciliation (CVR, 2003), les exhumations menées depuis une dizaine d'années concernent des fosses communes de l'époque du conflit armé interne qui opposa, entre 1980 et 2000, la guérilla maoïste du Sentier lumineux à l'État péruvien<sup>2</sup>. Selon la CVR, environ 70 000 personnes seraient décédées, 46 % des décès sont attribués aux subversifs, le reste étant réparti entre les forces armées

- 2 À la différence de ses pays voisins du Cône sud (Chili, Argentine, Uruguay ou Brésil), le conflit armé péruvien s'est produit dans un contexte de régime démocratique, pas dans le cadre d'une dictature militaire. Pour autant, les droits constitutionnels dans les régions déclarées en état d'urgence y ont été suspendus et les forces armées qui y ont été dépêchées ont alors assumé seules le pouvoir politico-militaire. Cette situation a donné lieu à un nombre considérable d'exactions (exécution sommaires, massacres, viols, etc.) perpétrées par les agents de l'État et qui ont été considérées par la CVR comme le fruit d'une politique systématique de violations des droits de l'Homme à l'encontre des populations civiles. C'est aussi la continuité de l'État péruvien, entre le moment du conflit armé interne et aujourd'hui, qui explique, pour partie au moins, les réticences à assumer ses crimes passés et appliquer les politiques publiques de réparation.

régulières, celles de la police et des groupes paramilitaires. Les dernières estimations dénombrent, à ce jour, plus de 15 500 disparus et 6 000 charniers, dont 4 000 pour le seul département andin d'Ayacucho, épice de du conflit armé. À ce titre, Ayacucho, où j'ai mené mes enquêtes ethnographiques, et les départements limitrophes qui comptent parmi les régions les plus rurales, les plus pauvres et les plus « indigènes » du Pérou<sup>3</sup>, concentrent près de 85 % du total des morts et disparus. Ainsi, les secteurs historiquement les plus démunis et les plus marginalisés de la société nationale sont donc aussi les principaux concernés par la mise en œuvre concrète des exhumations<sup>4</sup>.

## I. OUVRIR LA TERRE, EXHUMER LES CORPS

### I.1. LA FOSSE DE CCERAOCRO

De l'indifférence à la réactivation des morts exhumés

Le 4 février 1984 une expédition punitive du Sentier lumineux, armée de machettes et de couteaux, entra dans la communauté paysanne de Cceraocro (Huamanga, Ayacucho). Le massacre perpétré contre les villageois désarmés fit dix-sept morts. Une courte veillée nocturne des cadavres mutilés eut lieu. Puis, les villageois enterrèrent leurs morts dans une fosse improvisée, creusée quelques mètres au-dessus de la place où ils avaient été assassinés. Les habitants se réfugièrent ensuite dans le village d'Ocros, situé en contrebas<sup>5</sup>. Après plusieurs mois d'affrontements féroces entre l'armée régulière et la guérilla, les paysans qui n'avaient pas émigré se réinstallèrent dans le hameau. La fosse fut laissée en l'état, de même que

3 Selon la CVR, 79% étaient d'origine rurale, 75% locuteurs quechua ou d'une autre langue indigène – tels les Ashaninka d'Amazonie – alors même que la population ayant une autre langue maternelle que le castillan ne représente que 16% de l'ensemble des Péruviens.

4 Au Pérou, les exhumations sont coordonnées par le Ministère public, via l'équipe légiste spécialisée (EFE), unité de l'Institut médico-légal créée en 2003 pour se consacrer à l'excavation des charniers du conflit armé interne et à l'analyse de leur contenu. Seul son personnel, ou les ONG spécialisées que l'État autorise, est habilité à réaliser ce type d'investigations, sous la direction d'un Substitut du Procureur de la République (*fiscal*) chargé d'ouvrir, en parallèle, une enquête judiciaire. L'examen des restes déterrés doit ainsi fournir les éléments de preuve scientifiques nécessaires à la poursuite pénale des responsables des exécutions extrajudiciaires.

5 Pour plus d'informations sur ce massacre et sur ses mises en scène mémorielles, voir Robin Azevedo, 2013.

les morts qui s'y trouvaient. Toutefois, les enfants de deux des victimes du massacre y firent ériger une dalle de ciment surmontée d'une croix indiquant le nom du couple. D'autres y déposaient des bougies ou des fleurs à la Toussaint, sans qu'il s'agisse pour autant de rituels structurés ou pérennes. Avec la reprise des activités agricoles, les paysans, sans empiéter sur la fosse, s'en rapprochèrent de telle sorte qu'elle était parfois occultée par les plants de fèves cultivés aux alentours. En 2002, lorsque le personnel mandaté par la CVR se rendit à Cceraacro, elle fut enregistrée sur la liste des milliers de fosses communes du conflit armé péruvien. Le Ministère public ordonna finalement son exhumation en 2011<sup>6</sup>.

Près de trente ans se sont donc écoulés entre l'ensevelissement des corps dans la fosse et la réapparition de leurs restes. La mise entre parenthèses de ces morts – voire leur oubli relatif, eux dont la présence physique sur le territoire du hameau rappelait pourtant en permanence le sort malheureux –, s'était avérée nécessaire à la poursuite de l'existence au quotidien. À titre comparatif, au Cambodge, Anne Guillou (2012, p. 216) relève que les paysans se mirent à planter les rizières au-dessus des fosses qui jonchaient le territoire, signe d'une reprise du cycle de la vie après la fin du régime khmer rouge. Dans son analyse de l'alternance entre les phases d'oubli et de remémoration des morts de cette période, Guillou suggère l'idée d'un dispositif mémoriel local du génocide, dont elle explique qu'il est tantôt « branché » tantôt « débranché » (*switched on/switched off*). Dans les phases de reconstruction qui suivent la destruction massive, l'oubli des morts est de mise. Mais cela n'empêche pas ces derniers de resurgir parfois à travers les manifestations oniriques. Le plus souvent, un autel est érigé après l'apparition en rêve et un culte dédié à ces âmes errantes se met en place, pour une durée variable<sup>7</sup>. A Cceraacro, les morts de la fosse étaient restés ense-

6 L'arrivée des experts légistes eut lieu sans que tous les habitants, y compris des familles de personnes enterrées dans la fosse, aient été tenus au courant de leur venue. On procéda à l'exhumation en raison de la demande adressée depuis Lima par une fratrie qui souhaitait récupérer les corps de ses parents pour les ré-inhumer. Il faut préciser que, si une personne sollicite l'exhumation d'un proche enterré dans un charnier, et que l'État accède à sa requête, l'intégralité de la fosse est exhumée, sans nécessité de consulter les autres familles. Sur la violence symbolique et les mauvais traitements à l'égard des familles durant les exhumations, voir Robin Azevedo, 2016.

7 Le thème de l'apparition onirique des morts au cours des exhumations dans les Andes doit

velis, comme le passé de violence que l'on voulait oublier et laisser derrière soi, me disait-on fréquemment. Ne pas remuer la terre, ne pas réveiller le passé. Paul Ricoeur (2000) a, quant à lui, évoqué l'intérêt, voire la dimension thérapeutique de la figure de l'oubli lorsqu'il ne s'agit pas d'un « oubli commandé » qui équivaldrait alors à un « abus d'oubli ».

Toujours est-il que, dans ce village andin, l'ouverture de la fosse par l'équipe légiste bouleversa le paysage physique et mémoriel local de même que le rapport à ces morts qui resurgissaient physiquement au sein de la vie collective. À cette occasion en effet surgit la question des émanations nocives des corps déterrés, et ce d'autant que les habitants furent mobilisés pour les premières pelletées de terre jusqu'à l'apparition des corps. Les enfants en bas âge furent éloignés des fosses pour les protéger du « vent des morts » (*alma wayra*) et les plus grands réprimandés s'ils s'approchaient trop de l'excavation. D'ordinaire, le contact avec les cadavres et les effluves censés émaner de la dépouille durant les funérailles peuvent provoquer le « mauvais vent » (*malviento*). Ils sont une source potentielle d'« effroi » (*susto*), catégorie nosologique qui provoque la sortie indue de l'âme du corps des vivants et qu'il faut réintégrer sous peine de maladie (Robin Azevedo, 2008). Pourtant, dans le cas qui nous occupe, aucun « mort récent » ou cadavre en décomposition n'était à l'origine de la pollution, comme cela se produit dans le contexte liminaire des rites funéraires. De plus, durant des années, le contact avec la fosse et le fait de côtoyer ces morts n'avaient visiblement pas posé de problème majeur aux habitants.

L'exhumation est venue en quelque sorte « rebrancher » le dispositif mémoriel local de ces morts. Leur apparition réactiva le discours sur l'infortune relative aux malemorts et le potentiel pathogène des restes déterrés<sup>8</sup>. Pollués et polluants, ces malemorts extraits du sol venaient contaminer les vivants (Baptandier, 2001). La crainte qu'ils suscitent est liée, entre autre, au fait que ces morts n'ont pas reçu les rituels funéraires appropriés, qu'ils ont été jetés à

être mentionné même s'il ne pourra pas être traité dans le cadre de cet article. Sur cette question, je renvoie au travail novateur d'Arianna Cecconi (2016).

8 Dans le département voisin d'Apurimac, Dorothée Delacroix (2014) relève des récits similaires sur les dangers liés aux fosses communes du conflit armé d'où émaneraient des vapeurs susceptibles de provoquer divers maux alors même qu'elles n'ont pas été ouvertes, ce qui suggère aussi que le rapport à ces lieux peut différer selon les régions.

la hâte dans les fosses avec leurs vêtements maculés. Or, durant les funérailles, vêtir le défunt d'habits propres, voire neufs, est crucial. Cela empêche notamment son âme d'errer en raison des « traces » (sang, sueur, cheveux, ongles par exemple) qu'il laisse sur son corps et ses vêtements qui ne lui permettent pas de partir « complet » vers l'« Autre vie ». C'est pourquoi les vêtements portés lors du décès sont lavés ou brûlés au cours de rituels spécifiques. Même s'il relève dans une large mesure d'un idéal-type de la « bonne mort », le processus de « fabrication » rituelle du défunt a ici été tronqué. L'ouverture de la fosse a fait remonter à la surface des squelettes et des vêtements qui manifestaient au grand jour leur situation d'incomplétude et leur condition de victimes de *malemort*.

Les personnes dont les corps ont subi des lésions *ante* ou *post-mortem*, voire celles qui n'ont pu être enterrées convenablement, sont susceptibles de se transformer en morts affligés, dont l'âme en peine peut revenir hanter ses proches. Les massacres perpétrés durant la guerre ont rarement permis la réalisation, habituellement très codifiée, des funérailles. Et ce, d'autant que le Sentier lumineux interdisait d'enterrer les personnes « anéanties » (*aniquilados*) lors de ses fameux « procès populaires » qui consistaient en des jugements expéditifs accompagnés d'exécutions publiques à visée exemplaire. Cela n'empêcha pas les personnes d'enterrer leurs proches assassinés dès qu'ils en avaient l'occasion bien que dans des circonstances peu propices au recueillement. Les militaires, quant à eux, se sont appliqués à faire « disparaître » les cadavres pour occulter les preuves de leurs délits. Dans tous ces cas de figure, le malheur attribuée à ces âmes en peine doit être envisagé comme la manifestation d'un deuil empêché, resté en suspens (Robin Azevedo, 2008), car les funérailles constituent un rituel d'adieu qui permet la codification du chagrin (Thomas, 1980, p. 10).

Par ailleurs, la pollution inhérente à la fosse ne fut pas le seul motif de discussion entre les habitants. Certains prêtaient à la terre des attributs jusque-là inexistantes. En effet, plusieurs personnes m'ont assuré qu'après l'ouverture de la fosse de Ccerocro, certains avaient récupéré, de nuit et en cachette, un peu de cette terre « forte » (*con fuerza*) pour la réalisation ultérieure de rites prophylactiques, propitiatoires, voire de sorcellerie. Les informations recueillies à ce sujet sont encore lacunaires mais il apparaît que l'ambivalence vis-à-vis des fosses

exhumées tient aussi au fait qu'il s'agit non seulement de lieux contaminés par l'imprégnation de ces corps violentés et donc dangereux mais qu'ils constituent aussi des lieux dotés d'une forme de sacralité et donc porteurs d'une puissance qu'il s'agit de s'appropriier et de canaliser au mieux.

Une fois l'excavation achevée, les ossements furent envoyés à l'Institut médico-légal de la ville d'Ayacucho avant leur dévolution aux familles un an plus tard, en mai 2012. L'identification des corps exhumés ne posa pas de difficulté sur le plan technique lors des autopsies. À Cceraacro, la fosse avait été creusée par les villageois qui y avaient enfoui eux-mêmes les victimes du massacre. Les habits avec lesquels les morts furent ensevelis permirent d'identifier facilement les restes récupérés. Mais, comme la plupart des fosses sont clandestines, elles contiennent des personnes, souvent exécutées extrajudiciairement par les forces armées de l'État péruvien, dont les corps ont été dissimulés et l'identité demeure méconnue. Contrairement à la situation de Cceraacro, identifier ces corps exhumés pose ici problème. C'est là tout l'enjeu du passage à l'Institut médico-légal qui repose sur une série d'examens d'identification des restes déterrés, à partir des fiches *ante-mortem*<sup>9</sup>, de la reconnaissance visuelle par les familles voire des tests ADN.

## 2. LA MORGUE, LIEU DE RECONSTITUTION ET D'IDENTIFICATION DES « CORPS »

La remise des corps a lieu à la morgue en présence du Substitut du Procureur, une fois pratiqués les derniers examens légistes. Toutefois, la dévolution des restes exhumés implique au préalable leur « identification » ultime par les familles. Celle-ci a parfois lieu au cours de l'exhumation de la fosse si l'un des membres de la famille y assiste mais la remise des corps à la morgue est forcément précédée de cette procédure obligatoire de « reconnaissance ».

9 Les fiches *ante-mortem* contiennent de nombreuses informations, recueillies auprès des familles, sur les personnes au moment de leur mort ou disparition. Ces fiches répertorient tout élément permettant l'identification posthume. Cela va des habits, chaussures et bijoux portés le jour de la disparition jusqu'aux détails d'ordre biophysiologicals (plombages ou fausses dents, malformations physiques, etc.). L'ensemble de ces éléments sert à dresser un portrait personnalisé des victimes qui sera utilisé pour identifier les restes exhumés. Sur les techniques des procédures d'identification, voir Tacohen, 2012.

Les familles redoutent la violence de la situation, décrite par nos interlocuteurs comme aussi insupportable que l'excavation elle-même. Évocation de la douleur ressentie au moment de plonger le regard dans ces restes désincarnés ; scène de vertige en scrutant les os exposés dans la chambre froide ; nausée au moment d'attester la fracture de l'os de l'avant-bras, due à un accident d'enfance... Un certain consensus existe pour reconnaître l'épreuve émotionnelle qu'induit la mise en œuvre des procédures d'exhumation pour les familles concernées. En revanche, l'impact socioculturel qu'implique cette réapparition des disparus, en termes de désorganisation/réorganisation ontologique, rituelle et symbolique, a été assez peu traité jusqu'à maintenant. Or la violence de ce contact nouvellement établi tient aussi au fait que les personnes confrontées aux exhumations sont démunies en termes de référents socioculturels et doivent bricoler de nouveaux outils pour affronter ce type d'expérience.

Au cours de l'ouverture des charniers puis lors de l'identification par les familles des restes exhumés à la morgue, le rapport physique des vivants aux dépouilles est bouleversé, *extraordinaire*, eu égard au déroulement habituel des rites funéraires. L'économie générale de l'administration de la mort et le rapport au corps et aux restes humains sont modifiés. D'abord, les défunts sortis de terre sont des squelettes. Ce ne sont plus des corps de chair et d'os, comme ceux que l'on ensevelit normalement. Or, dans les Andes, il n'existe pas de rituels de doubles funérailles (Hertz, 1970) ni de manipulation funéraire des ossements, comme c'est le cas par exemple à Madagascar avec les rituels de « retournement des morts »<sup>10</sup>. Par ailleurs, dans le contexte des exhumations, les corps sont rarement complets. De plus, les squelettes exhibent les stigmates de la violence à l'origine du décès. Ce sont donc des corps fragmentés qui sont déterrés, que l'intégrité des os ait été mise à mal par l'action de charognards venus creuser la fosse ou qu'ils aient été mutilés au moment de la mise à mort – orifices crâniens par arme à feu, traces de coups de machette, os brisés, etc. Enfin, ces dépouilles sont souvent vêtues des lambeaux d'habits portés lors de la mort violente, c'est-à-dire

10 Dans la société Merina, le « retournement des morts » donne lieu, quelques années après le décès, à la réouverture des tombeaux et à l'extraction des os qui sont ensuite ré-ensevelis ; ce rite scelle le passage du statut de mort à celui d'ancêtre (Bloch, 1971).

porteurs des lésions subies par l'individu au moment du décès : tissus ensanglantés, déchirés par les coups de couteaux ou troués par les balles.

Une fois retrouvés, ces restes humains sont d'abord manipulés par les anthropologues légistes<sup>11</sup>, lors de l'exhumation du charnier, puis par le personnel médico-légal, dans les locaux de la morgue. De leur extraction puis de leur analyse en laboratoire émergent des informations sur les modalités de mise à mort et sur l'identification de leurs propriétaires. On peut donc dire que les experts légistes travaillent littéralement ces corps qu'ils cherchent progressivement à remettre en ordre. Cette remise en ordre obéit au moins à deux modalités. Elle commence par le don officiel d'une identité enfin retrouvée dans le cas des disparus. Ces derniers (re)trouvent une place dans la société puisqu'ils (re)deviennent des êtres individualisés. Or, la caractéristique de ces morts violentes collectives est précisément de briser les individualités (Guillou et Vignato, 2012, p. 170). Les experts légistes (re)nomment donc. Cet acte de nomination n'est pas seulement formel, il exerce un véritable pouvoir performatif sur la nature même des restes exhumés auxquels l'existence est restituée. Il fait revivre ou plutôt il permet de laisser mourir le disparu qui, dorénavant, n'en est plus un mais devient un mort à part entière, c'est-à-dire qu'il n'échappe plus aux catégories de classification usuelles qui distinguent le vif de l'occis. Cela permet ainsi de redessiner la frontière, jusque-là floue, entre la vie et la mort.

L'autre agencement est d'ordre matériel. Durant leur examen, les légistes reconstituent à proprement parler le squelette, notamment lorsque les os ont été amalgamés dans des fosses collectives où les corps ensevelis se chevauchaient. Les ossements épars sont alors regroupés minutieusement pour leur donner à nouveau une forme anatomique humaine reconnaissable, celle d'un squelette le plus complet possible. Dans le meilleur des cas, chaque os est remis en place avant d'être déposé dans un cercueil. Le squelette est donc ré-agencé par le personnel médico-légal. C'est à lui qu'incombe la gestion des premières étapes de l'administration de la mort alors qu'il ne s'agit pas de la personne

11 Au Pérou, l'anthropologie légiste (*antropología forense* ou *forensic anthropology*) est une sous-discipline de l'anthropologie physique, formée surtout par des archéologues et des anthropobiologistes.

censée s'occuper du traitement réservé au corps lors des funérailles<sup>12</sup>. De plus, les ossements sont parfois rendus aux familles dans des cercueils d'enfants. Les légistes ont beau affirmer que l'intégralité des os récupérés tient effectivement dans ces petits cercueils, cette situation, difficilement admise, est ressentie par les familles comme une violence qui nie, à nouveau, l'identité de la personne décédée, cette fois comme adulte. Dans le contexte d'exhumation des fosses de la junta militaire en Argentine, Laura Panizo (2012) relève le même trouble chez ceux qui récupèrent les restes de leurs disparus adultes dans des urnes funéraires d'enfants. Dans le pire des cas, si aucun financement n'a été prévu pour l'achat d'un cercueil ou d'une urne funéraire et que les familles modestes ne peuvent en acquérir, il est arrivé que les os soient remis aux familles dans des sacs plastiques ou dans des boîtes de conserve (Robin Azevedo, 2016). Sans reconnaissance sociale et « frappés d'insignifiance », ces restes humains sont traités comme des « déchets négligeables » (Thomas, 1980, p. 100), rendant un peu plus difficile et douloureuse leur association avec la personne dont on a retrouvé la trace et qui doit être ré-inhumée.

Par ailleurs, la récupération de matières osseuses ne produit pas une coïncidence évidente ni immédiate entre la matérialité de ces restes et ce qu'était la personne en vie (Panizo, 2012). Il faut donc réaliser une opération cognitive qui redonne du sens à ces os pour qu'ils ne soient pas juste considérés officiellement comme ceux du mort, ce qu'affirment les experts légistes, mais qu'ils deviennent le mort lui-même et soient constitutifs de sa nouvelle identité. Il s'agit de synchroniser ces restes avec l'image de la personne au moment de sa disparition. La performativité de l'action rituelle est rendue possible à partir du moment où ces éléments sont reconnus comme tels par l'entourage. Les reliquats du défunt (débris osseux, habits, cendres, objets retrouvés) doivent être re-signifiés afin de pouvoir figurer le mort. Cette étape est indispensable à la réalisation ultérieure de son inhumation avec ses innovations rituelles qui permettra de rendre un culte adéquat au défunt car le cycle de l'attente et de l'incertitude est clos. La temporalité se referme en quelque sorte.

12 Voir Robin Azevedo, 2008, sur le traitement du corps lors des rites funéraires dans les Andes rurales du Pérou.

### 3. MACABRE FRIPERIE OU « LES HABITS QUI PARLENT »

Nombre de fosses communes contiennent des corps dont on ne sait, au moment de l'excavation, à qui ils appartiennent. Il en est ainsi du cas emblématique de la Hoyada, zone située à proximité de la base militaire « antisubversive » Cabitos, qui fut le principal centre d'opérations de la lutte contre le Sentier lumineux de la ville d'Ayacucho. Des centaines de prisonniers accusés d'appartenir à la subversion y ont été détenus et torturés. Un nombre considérable d'entre eux – que l'on estime à environ cinq cents – y a été exécuté extrajudiciairement, entre 1983 et la fin des années 1980. Leurs corps ont d'abord été ensevelis dans les soubassements de la base. Puis, de crainte que les nombreux cadavres ne soient découverts à la fin de la guerre, les militaires les exhumèrent en cachette. Ils les déplacèrent de nuit pour les enterrer à l'extérieur de Cabitos, sur le site de la Hoyada, faisant de ce lieu le plus important « producteur » de disparus au niveau national. Pour mieux éliminer les preuves, certains corps furent brûlés (Uceda, 2003). On reviendra sur ce point. L'exhumation de la Hoyada se déroula entre 2005 et 2009. Elle permit de récupérer cent-six squelettes, dont cinquante-quatre complets, les autres sous forme de fragments. Jusqu'en 2014, seuls deux de ces corps avaient pu être identifiés et rendus à leurs familles.

Afin d'aider au travail de reconnaissance des morts de la Hoyada, la participation et le rôle des familles de disparus s'avéra essentiel. En effet, avant que les examens génétiques soient entrepris pour attester de l'identité de la personne exhumée, les personnes disparues doivent être réclamées. La première étape consiste donc à reconnaître les habits retrouvés sur ces corps anonymes. Au lendemain des premières excavations de la Hoyada, il fallut affronter les difficultés rencontrées face aux corps non identifiés et souvent non identifiables en raison des dégradations subies dans la terre. C'est ainsi que, dans un premier temps, des expositions itinérantes de photos-montages avec des habits exhumés furent mises en place par des ONG de défense des Droits de l'Homme (Aprodeh et EPAF<sup>13</sup>) dans divers villages de la région. L'objectif était de retrouver leurs propriétaires en

13 L'Équipe péruvienne d'anthropologie légiste (EPAF), spécialisée dans la quête des disparus et les exhumations de charniers, est une ONG qui participa à l'excavation du complexe Cabitos-La Hoyada avec l'équipe médico-légale du Ministère public.

allant à la recherche de leurs familles puisque la base militaire de Cabitos avait reçu des prisonniers de tout le département d'Ayacucho. Sur la silhouette dessinée d'un individu sans détails morphologiques précis, étaient posés les habits exhumés, voire les éléments retrouvés auprès du corps (peigne, bijou, chaussure, etc.) de la personne. Le résultat de ces déplacements fut somme toute peu probant.

Dans la continuité de ces activités, une « exhibition de vêtements » fut organisée à partir de septembre 2014 avec les habits récupérés sur cinquante-trois des corps exhumés à La Hoyada. L'équipe légiste du Ministère public et l'EPAF médiatisèrent cet événement pour tâcher d'accélérer le processus d'identification et attirer le public concerné. L'exposition débuta à Lima dans les locaux de la *Defensoría del Pueblo* (équivalent de l'Ombudsman) puis se déplaça à Ayacucho sur le site même de la Hoyada. Les personnes qui étaient certaines, ou qui supposaient, que leurs proches avaient été emmenés à Cabitos furent conviées à visiter l'exposition d'habits qui s'apparentait à une véritable friperie macabre. À Lima, trois familles ont ainsi reconnu les vêtements que portaient leurs disparus au moment de leur détention. C'est le cas de Rosa López Cuevas qui reconnut le pantalon porté par son époux Ricardo Baldeón au moment de sa disparition en 1984 et qui attend que les tests ADN confirment son identité pour pouvoir récupérer ses restes (Castillo, 2014). Ces dispositifs d'identification visuelle, alternatifs à l'expertise légiste des corps, donnent lieu à un véritable processus d'anthropomorphisation des restes déterrés. Décrits comme « orphelins », ces habits sont dotés du don de parole puisqu'ils « parlent », sous-entendu sur l'identité du défunt exhumé.

#### **4. NOUVELLE CARTOGRAPHIE DE L'ÉCONOMIE FUNÈBRE ET BROUILLAGE TEMPOREL**

Les exhumations réalisées depuis quelques années au Pérou suivent un déroulement séquentiel ritualisé et stéréotypé qui donne lieu à une « spectacularisation » de la circulation des morts exhumés dans l'espace public. Une fois les dépouilles récupérées à la morgue, une procession funèbre se met en place dans le centre de la ville. La marche est ponctuée de commémorations civiles, sur la place principale voire à la mairie, en présence d'autorités politiques, et de célébrations religieuses

en l'honneur des défunts<sup>14</sup>. Les restes sont ensuite emportés dans les villages d'origine où les derniers rites funéraires sont réalisés avant leur ré-enterrément.

Lors de la dévolution des corps de la fosse de Cceraocro, la marche funèbre réalisée à Ayacucho s'arrêta d'abord au cœur du centre historique avant la célébration d'une messe dans l'église de la Compagnie de Jésus. Les dix-sept cercueils furent ensuite dépêchés vers le hameau dans un camion loué à cet effet, grâce au financement de l'État (CMAN) et du CICR. Arrivés à destination, les corps furent enterrés dans le nouveau cimetière, la décision collective ayant été prise d'abandonner l'ancien à la fin du conflit armé. Les familles purent enfin placer leurs morts dans des tombes individualisées ou en couple. Les familles émigrées à Lima étaient revenues à cette occasion pour gérer l'inhumation de leurs défunts. La géographie des morts s'est progressivement et définitivement recomposée à Cceraocro puisque la fosse disparaissait du paysage local et que les restes humains qu'elle contenait rejoignaient collectivement le cimetière et le reste de l'ensemble des morts récents du hameau.

Cette nouvelle cartographie de l'économie funèbre s'est aussi matérialisée dans l'expérience singulière du temps mis au jour durant le ré-enterrément des morts exhumés. Alban Bensa (1997) a souligné que la temporalité ne saurait être «vécue» qu'à travers les pratiques des individus qui construisent le temps. L'appréhension d'une temporalité, en quelque sorte dérégulée, s'est cristallisée avec l'inscription des dates figurant sur les pierres tombales. D'ordinaire, deux dates de la biographie du défunt sont précisées : celle de la naissance et celle du décès. Ce n'est pas le cas des sépultures des personnes ré-enterrées à Cceraocro, ce qui consolide le brouillage temporel relatif à la rupture biographique et au bouleversement des rites posthumes de ces villageois assassinés dans les années 1980 et dont les funérailles sont célébrées presque trois décennies après leur massacre. Ainsi, la tombe d'une des victimes, qui fut érigée par ses frères, seuls survivants de la famille, est surmontée d'une plaque de béton sur laquelle a été inscrit à la main : «CATALINA FARFAN, RECUERDO DE SUS HERMANOS RUBEN Y ESMAEL». Aucune date n'est précisée, renforçant le sentiment d'incomplétude qui caractérise déjà ces morts.

14 Pour une analyse de cette spectacularisation des exhumations, voir Robin Azevedo, 2016.

Plusieurs tombes mentionnent seulement la date du décès. Ainsi, la croix en fer forgé, placée sur la fosse commune avec les noms d'Emilio Alacote et Cecilia Vilcatoma et sur laquelle est précisé le jour de leur mort, a-t-elle été déplacée et rapatriée sur la nouvelle tombe du couple. Une autre plaque, réalisée par leurs enfants et petits-enfants à l'occasion de leur enterrement au cimetière, est aussi venue s'ajouter à cet ensemble mortuaire. À nouveau, y figure simplement la date de leur trépas : « *fallecieron 03-02-1984* ». Cette unique mention marque l'idée d'une temporalité qui s'est figée sur l'événement terrible du massacre : la mort violente et prématurée peut être considérée comme une « mort avant terme, comme l'on naît avant-terme » (Baptandier, 2001). Le temps semble donc comme à l'arrêt, bloqué sur la date fatidique qu'il est difficile d'accepter, ce qu'indique le message suivant dans lequel l'usage du passé, présent et futur se combine et renforce la confusion des cadres temporels : « *cerraron los ojos, de manera tan inesperadamente y difícil fue ver la realidad, por eso tus hijos que te aman, los recordaremos por siempre. RECUERDO DE SUS HIJOS Y NIETOS* ».

D'autres tombes présentent une particularité qui me semble encore plus emblématique de la distorsion du temps attachée à ces morts. La première fois que je me suis rendue au cimetière, j'ai d'ailleurs mis un certain temps à cerner ce marquage spatial d'une temporalité aléatoire. En effet, des pierres tombales mentionnent la date de la mort et une autre date qui n'est pas celle de la naissance mais celle de la récupération de la dépouille ou plus exactement celle du ré-enterrement. On se trouve par exemple avec ces deux informations concomitantes sur la pierre tombale d'une autre victime : « *Lucia Anyosa Limaco, F : 03-02-84 [date du décès] Rdo de su hija Fecha: 31-05-2012 [date du ré-enterrement]* ». La difficulté à déterminer clairement le choix de la date à apposer sur la pierre tombale est certainement le point d'orgue d'une temporalité véritablement sens dessus dessous qui accompagne les processus d'exhumations. Habituellement, le « temps pétrifié du rite » (Bensa, 1997) se manifeste par le souci de faire respecter strictement – quoique sans toujours y réussir – l'aménagement chronologique des multiples étapes des rites funéraires. La temporalité indiquée sur la tombe ne renvoie pas au temps biographique de la personne décédée mais à celle d'un cycle, d'entre-deux, de durée d'attente, d'un temps suspendu depuis le moment

du décès et dont le terme est scellé par l'enterrement définitif dans le cimetière. On observe donc un étirement du temps qui s'échelonne entre le décès réel et sa ritualisation postérieure où la mort est pleinement reconnue socialement.

Réfléchissant aux processus d'exhumation des disparus de la dictature militaire argentine, Pamela Colombo parle du « temps qui s'ouvre » pour évoquer ces corps exhumés qui relèvent simultanément de deux temporalités distinctes : d'une part, le moment de leur disparition, de l'autre, celui de leur « apparition » dans un présent où ils sont toujours quelque chose de différent (du point de vue de leur signification). Lorsque les disparus – mais on peut étendre l'idée aux morts exhumés qui ont été enterrés sans rites funéraires dans des fosses par leurs proches – réapparaissent, ce retour est nécessairement tronqué. Il s'agit d'un mode « d'être-sans-être » (*ser-no-siendo*) car ce qui est extrait de la terre ne constitue qu'une présence partielle du disparu. C'est pourquoi ces réapparitions de restes humains perturbent le temps linéaire, chronologique.

Enfin, on notera un phénomène de brouillage des temporalités similaire à celui évoqué sur les pierres tombales avec la fabrication urbaine du *recordatorio* (littéralement le « rappel ») funéraire. Ces petits objets commémoratifs, où figurent le nom du défunt, quelques éléments biographiques et ses dates de naissance et de mort, sont distribués aux personnes venues assister à la veillée funèbre qui les emporteront en souvenir du mort. Lors de la cérémonie de restitution des restes exhumés du massacre de Soras qui eut lieu à Ayacucho en 2011, j'ai accompagné la fille d'un leader de sa communauté, assassiné par le Sentier lumineux en 1983. Lorsque le cercueil de son père fut déposé dans les locaux de la mairie pour la veillée nocturne qui y avait été organisée, elle distribua ses *recordatorios* au public tout en précisant les doutes ressentis par rapport à la date à inscrire. Aurait-elle dû consigner la date de son assassinat ou celle de ce jour-là qui correspondait à la veillée funèbre ? La date du décès fut finalement choisie compte tenu de l'incertitude sur l'enterrement à venir de son père. Le décalage entre des faits très anciens (1983) et la célébration actuelle des funérailles (2011) explique sans doute la difficulté à s'approprier la nouvelle temporalité des funérailles.

## 5. QUAND LES CORPS NE SERONT JAMAIS RENDUS OU LA MISE EN PLACE DE SUBSTITUTS

Si l'excauation des restes humains donne lieu à des modalités inédites de leur prise en charge rituelle, la récupération des corps n'est pourtant pas toujours possible. En effet, certaines exhumations ne permettent pas de déterminer l'identité de tous les individus enfouis dans les charniers. Parfois, les éléments retrouvés ne peuvent pas être identifiés du fait de leur dégradation extrême, due à l'acidité des sols ou à l'effet du temps. Cela signifie que des familles ne récupèrent aucun élément matériel de leurs défunts, ne serait-ce que sous forme de fragments. Ainsi, certaines exhumations effectuées sur le site de La Hoyada ont établi que des centaines de disparus resteront à jamais non identifiés et non identifiables. Ayant été brûlés dans le four crématoire construit à cet effet par les militaires, ils ne seront pas rendus à leurs proches. Ce vide auquel ont été confrontées les familles en quête de leurs disparus depuis des années est d'autant plus terrible qu'il semble les vouer au doute perpétuel. Gabriel Gatti (2014) a analysé la figure du disparu comme sémantique du vide qui renvoie à une présence invisible et constitue une catastrophe pour l'identité et le langage. Face à ce vide inéluctable avec lequel les familles doivent composer, comment surmonter l'absence de supports matériels auxquels se raccrocher pour élaborer ce deuil suspendu dont l'exhumation laissait enfin entrevoir l'achèvement ?

Isaías Rojas-Perez (2013) a précisément étudié les alternatives mises en œuvre par le collectif de mères de disparus d'Ayacucho, Anfasep, dont les fils ont été détenus et ne sont plus ressortis de la base militaire Cabitos. Face à l'impossibilité de récupérer leurs restes calcinés, elles cherchent à patrimonialiser le site de La Hoyada pour en faire un « sanctuaire pour la mémoire » qu'elles ont inauguré en 2011. Leur objectif est de convertir ce lieu de meurtre de masse en un « site sacré ». Ces mères ont décidé d'y enterrer les restes exhumés qui n'avaient pu être identifiés et d'y ériger une croix auprès de laquelle se recueillir. La Hoyada offre en effet un espace où « il se pourrait que » ces derniers soient enfouis : ces disparus pourraient (*might be*) être morts et pourraient être là. Rojas-Pérez précise que l'usage du subjonctif et la possibilité d'une localisation (*whereness*), si imparfaite et douteuse soit-elle, fissure la temporalité sans fin des disparitions forcées.

Malgré l'absence des corps, la possibilité d'entamer le deuil par le biais des pratiques culturelles régulièrement organisées est enfin ouverte. Dans un cadre différent, Jérôme Truc (2011) a interrogé la façon dont les familles des victimes du 11 septembre 2001 ont été confrontées au problème des corps manquants, pulvérisés avec l'écroulement des tours de New-York. Il revient ainsi sur les polémiques suscitées autour de la reconstruction du site de Ground Zero. Pour les proches des disparus qui y sont farouchement opposés, ce lieu est avant tout un charnier qui fait office de sépulture pour leurs morts. Il doit donc être considéré comme une « terre sacrée », dans le sens de terre consacrée par les morts eux-mêmes, puisque Ground Zero contient les restes de centaines de personnes dont on ne pourra jamais récupérer les dépouilles réduites en poussière. Dans les deux exemples évoqués, de nouveaux bricolages rituels et symboliques sont mis en place pour gérer l'incapacité de récupérer les restes des disparus.

Comme l'a indiqué Louis-Vincent Thomas (1980, p. 46), la présence du cadavre angoisse en tant que symbole de perte et de précarité de la vie humaine. Mais elle rassure aussi : le défunt est là et reconnu par les siens. Il en va de même, pourrait-on ajouter, des restes exhumés. Bien que leur contact dérange et qu'il soit laborieux de s'en accommoder, on l'a vu, c'est toutefois autour de ces éléments que se réorganisent les nouveaux rites funéraires. Les humains ont besoin d'un support physique pour organiser le travail du deuil nous dit Thomas. Si rien n'est plus tragique que l'absence du cadavre, doublement absent car mort et non là, il importe d'y remédier : d'où la pratique des *substitutus* que prolongent les *funérailles fictives* (*ibid.*, p. 46-49. Les italiques sont de l'auteur). La question des substituts dans le cas des exhumations où le corps ne sera jamais rendu aux familles est également à l'œuvre avec les funérailles symboliques qui ont récemment été organisées dans les Andes.

Ainsi, dans le cas du massacre des habitants de Parcco et Pomatambo (Vilcashuaman, Ayacucho) perpétré par les forces de l'ordre en 1986 seulement quatre des douze victimes exhumées purent être identifiées et restituées à leurs proches en octobre 2013. Pour pallier l'absence de restes humains, des substituts

permirent aux huit autres familles d'organiser des « funérailles symboliques »<sup>15</sup>. Une photo du disparu, parfois agrémentée d'habits, fut déposée au fond du cercueil avant la levée du corps. Selon Galinier et Jamous (1997), les substituts du corps permettent de « penser et agir par délégation ». Ils établissent un pont et une continuité entre le corps manquant et le monde qui renoue notamment les relations entre morts et vivants. Le substitut n'intervient pas uniquement pour marquer l'absence du corps. Il le remplace et devient alors l'instrument qui permet de figurer le mort et d'agir indirectement sur lui. Le dispositif par lequel s'effectuent les transferts de propriété entre le corps et son substitut implique un processus d'anthropomorphisation du/des objets de façon à leur conférer un statut d'humain. On peut aussi établir un parallèle avec les pratiques cultuelles des images saintes dans le christianisme latin. Marlène Albert-Llorca (2013) a montré que dans le cas des substituts d'images miraculeuses la continuité du culte exige que la copie qui remplace l'original soit investie de la même sacralité que celui-ci, par l'établissement d'un lien à la fois métaphorique et métonymique. Il semble que ce soit précisément ce lien métaphorique et métonymique de la photo et des vêtements déposés dans le cercueil qui « font » substitut. C'est ce qui va rendre possible la réalisation du rite funéraire *in absentia* et l'expression de la douleur des endeuillés. Ainsi, la scénographie du cercueil ouvert où ont été déposés les substituts du corps fournit aux familles un support matériel et un cadre ritualisé au sein duquel pleurer leur mort. Enfin, c'est par le biais de ces substituts que les disparus ont pu intégrer ensuite la procession collective des cercueils dans les rues de la ville avant d'être enterrés dans les cimetières des villages.

## CONCLUSION

Compte tenu du caractère sensible des exhumations lié aux terribles expériences humaines auxquelles renvoient les charniers, nombre de chercheurs en sciences sociales ont opté pour une approche militante de l'objet étudié, aisément justifiée et justifiable sur le plan éthique et moral. Toutefois, certains

15 Voir *Homenaje a las víctimas Parcco Pomatambo 5 - Colocación de fotos y prendas em los osarios, local de la CMAN* : <<https://www.youtube.com/watch?v=ZzjNyStxlrY>> (consulté le 10 août 2015).

écrits se contentent de reproduire le discours normatif des institutions internationales et des ONG sur ces « politiques de réparation » conçues comme indispensables à la « dignification » des morts et au travail du deuil des survivants. Si la nécessité de leur mise en œuvre pour permettre le travail de deuil semble faire consensus, elle mérite d'être mieux interrogée. En effet, l'appellation *fosses communes* recouvre des réalités très différentes. Certaines sont connues et l'on sait qui y est enfoui. Ainsi, certaines familles préfèrent-elles ne pas exhumer leurs morts. D'autres ne sont pas encore démarquées ou leur contenu est anonyme et les familles attendent avec impatience les exhumations dans l'espoir de retrouver leur disparu. Le décès établi pour le premier type de fosse ne l'est pas pour le second. Une différence fondamentale quant à l'incertitude de la mort de leurs proches. C'est la raison pour laquelle il importe de procéder à une typologie des fosses communes dont l'exhumation ne relève incontestablement pas de la même urgence pour les personnes concernées. Toutefois, une proximité sémantique relie ces fosses dans le sens où les morts qui s'y trouvent n'ont pas été socialisés ni apaisés par les rituels posthumes usuels.

Les victimes exhumées du conflit armé au Pérou relèvent, pourrait-on dire, presque doublement de la catégorie de la *malemort*. D'une part, elles ont été assassinées et leurs corps violentés. D'autre part, ces morts ont subi un « rituel-cide<sup>16</sup> ». Ils n'ont pas reçu les rites funéraires appropriés, soit qu'on les ait fait disparaître et jetés dans des fosses clandestines dont les proches ignoraient la localisation, soit que leurs familles les aient elles-mêmes enterrés dans des fosses improvisées près du lieu du décès, dans l'urgence de la guerre et avant le retour des belligérants. De manière générale, les exhumations suscitent chez les vivants la projection sur les morts d'un sentiment d'incomplétude car ces victimes de *malemort* apparaissent comme amputés d'eux-mêmes (Baptandier, 2001). L'incomplétude et l'ambivalence de ces morts est le maître-mot d'un malaise indicible et de la difficulté ressentie par nombre de familles au moment de récupérer leurs restes à la morgue et de se les réapproprier. Produire rituellement un mort *ordinaire* avec ces éléments exhumés ne relève

16 L'expression « rituel-cide » (*ritualcide*) désigne la suspension d'une pratique rituelle qui a été imposée de façon soudaine (Levine, 2010, cité in Guillou et Vignato, 2012, p. 170).

pas de l'ordre de l'évidence ni ne permet un soulagement facile et immédiat des endeuillés. En effet, ces os brisés, ces vêtements souillés et maculés de sang, bref ces corps meurtris qui sont restitués, n'ont, *a priori*, pas la même destinée ni n'ont fait l'objet des mêmes rituels que les morts habituels.

Les exemples évoqués dans cet article sur la séquence exhumation-identification-dévolution-ré-enterrement des restes humains au Pérou dévoilent pourtant l'incroyable capacité humaine à bricoler des dispositifs collectifs de résilience, comme opération psychologique et socioculturelle d'accompagnement des endeuillés. Des anthropologues travaillant dans d'autres régions sur des sociétés confrontées à des expériences extrêmes, marquées par l'irruption massive de morts et de disparus, ont abouti à des conclusions similaires sur l'inventivité mobilisée pour recréer des liens et donner à nouveau du sens à l'existence passée, présente et future. Ainsi, Anne Guillou et Silvia Vignato (2012) ont-elles cherché à éclairer les processus mis en œuvre en Asie du Sud-Est pour surmonter les désastres naturels et les génocides. Face à la destruction à grande échelle de leur environnement, soulignent-elles, les personnes confrontées à l'inimaginable et à l'imprévisible considèrent l'écroulement de leur monde comme définitif et sans alternative. En même temps, les auteures rappellent que de multiples tentatives de restauration des ordres sociaux, symboliques et psychologiques sont déployées par le biais de dispositifs de résilience localement situés et pertinents. L'une de ces tentatives concerne précisément la recherche des morts et le souci de leur sort que l'aménagement de rituels alternatifs cherche à encadrer du mieux possible.

À ce titre, la recherche anthropologique sur les exhumations doit accorder toute son attention aux mécanismes d'élaboration rituelle et symbolique du retour des morts par des enquêtes ethnographiques de longue durée, en amont, pendant et après la réalisation des exhumations. Immense chantier à peine entrouvert.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT-LLORCA Marlène, 2013, «Les “vraies” statues et leurs substituts», *Archives de Sciences sociales des religions*, 161, p.251-269.
- BAPTANDIER Brigitte, 2001, «Introduction» in Id. *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala, p.7-22.
- BENSA Alban, 1997, «Images et usages du temps», *Terrain*, 29, p.5-18.  
– et FASSIN Eric, 2002, «Les sciences sociales face à l'événement», *Terrain*, 38, p.5-20.
- BLOCH Maurice, 1971, *Placing the Dead: Tomb, ancestral village and kinship organization in Madagascar*, London/New-York, Seminar Press.
- CECCONI Arianna, 2016, «Quand les disparus réapparaissent en rêve: un regard comparé entre Pérou et Espagne», in *Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanophone*, Anne-Marie Losonczy et Valérie Robin Azevedo (dir.), Paris, Petra éditions.
- CASTILLO María Elena, 2014, «Familiares de tres desaparecidos reconocen prendas exhumadas en fosas junto al cuartel Los Cabitos», *La República (Perú)*, 13 de septiembre [en ligne, consulté le 2 juillet 2015]: <<http://archivo.larepublica.pe/13-09-2014/familiares-de-tres-desaparecidos-reconocen-prendas-exhumadas-en-fosas-junto-al-cuartel-los-cabitos>>.
- COLOMBO Pamela, 2010, «Exhumaciones: (des)aparecidos o cuando la tierra se abre», in *Claves actuales de pensamiento*, M. Navarro, B. Estévez, A. Cuervo (dir.), Madrid-México, Plaza y Valdés editores, p.63-72.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, *Informe final*, 9 T., Lima, 2013: <<http://cverdad.org.pe/ifinal/>>.
- DELACROIX Dorothée, 2014, *Ethnographie des mémoires de la guerre au Pérou. Vivants, morts et souffrants dans les communautés paysannes andines*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique, Université Toulouse II – Le Mirail.
- FASSIN Didier, 2010, *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Gallimard/Seuil.  
– et RECHTMAN Richard, 2007, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.

- FERRANDIZ Francisco, 2013, «Exhuming the Defeated: Civil War Mass Graves in 21<sup>st</sup> Century Spain», *American Ethnologist*, 40-1, p.38-54.
- GALINIER Jacques et JAMOUS Raymond, 1997, «Penser et agir par substituts. Le corps en perspective», *Atelier*, 18, p.5-10.
- GATTI Gabriel, 2014, *Surviving Forced Disappearance in Argentina and Uruguay*, New-York, Palgrave Macmillan.
- GUILLOU Anne, 2012, «An alternative memory of the Khmer Rouge genocide: the dead of the mass graves and the land guardian spirits», *South East Asia Research*, Special Issue «Life after collective Death in South East Asia: Part I. The (re)Fabrication of Social Bonds», 20-2, p.207-226.
- et VIGNATO Silvia, 2012, «Introduction», *South East Asia Research*, Special Issue «Life after collective Death in South East Asia: Part I. The (re)Fabrication of Social Bonds», 20-2, p.161-174.
- HERTZ Robert, 1907, «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», *L'Année sociologique*, première série, T. X. p.48-137. Repris in Id., 1970 (1928), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, p.1-83.
- KORMAN Rémi, 2013, «La politique de mémoire du génocide des Tutsi au Rwanda: enjeux et évolutions», *Droit et culture*, 66-2, p.87-101.
- LEFRANC Sandrine, 2009, «La professionnalisation d'un militantisme réformateur du droit: l'invention de la justice transitionnelle », *Droit et Société*, 73-3, p.561-589.
- PANIZO Laura Marina, 2012, «Ausencia y desaparición: el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina», *Argos*, 29-57, p.94-125.
- RICOEUR Paul, 2000, *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*, Paris, Seuil.
- ROBIN AZEVEDO Valérie, 2016, «Rendre leur dignité aux disparus de la guerre? Exhumations de charniers, justice réparatrice et politiques de la compassion au Pérou», in *Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanophone*, Anne-Marie Losonczy et Valérie Robin Azevedo (dir.), Paris, Petra éditions.
- , 2013, «Rejouer la guerre, revivre le massacre. Performance carnavalesque et processus mémoriels dans les Andes d'Ayacucho (Pérou)», *Droit et Culture*, 66-2, p.103-128.

–, 2008, *Miroirs de l'Autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

ROJAS-PEREZ Isaias, 2013, «Inhabiting Unfinished Past: Law, Transitional Justice, and Mourning in Postwar Peru», *Humanity*, p. 149-170.

SANFORD Victoria, 2003, *Buried Secrets. Truth and Human Rights in Guatemala*, New-York, Palgrave Macmillan.

TACOHEN Marc, 2012, «Corps et violence de masse: les informations que peuvent fournir les praticiens de médecine légale», in *Cadavres impensés, cadavres impensables. Approches méthodologiques du traitement des corps dans les violences de masse et les génocides*, Elisabeth Anstett et Jean-Marc Dreyfus (dir.) Paris, Petra éditions, p.57-66.

THOMAS Louis-Vincent, 1980, *Le Cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Paris, éditions Complexe.

TRUC Gérôme, 2011, «Ground Zero entre chantier et charnier. Sur les rapports entre pulvérisation de corps humains, mémoire et lieux», *Raisons Politiques*, 41, p.33-49.

UCEDA Ricardo, 2003, *Muerte en el Pentagonito*, Bogotá, Planeta.