HAL open science

L'insoutenable évanescence de l'être. Dislocation et éparpillement des restes humains en contexte d'exhumation au Pérou

Dorothée Delacroix

▶ **To cite this version:**

Dorothée Delacroix. L'insoutenable évanescence de l'être. Dislocation et éparpillement des restes humains en contexte d'exhumation au Pérou. Dorothée DELACROIX; Anne-Marie LOSONCZY. Le cadavre et ses avatars. Approches anthropologiques en contexte de sortie de violence, Pétra, pp.185-223, 2022, 978-2-847443-302-9. hal-04100797

HAL Id: hal-04100797

https://hal.science/hal-04100797v1

Submitted on 18 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

L'insoutenable évanescence de l'être.
Dislocation et éparpillement des restes humains en contexte d'exhumation au Pérou

Dorothée DELACROIX

Ce doigt n'est pas un déchet.
Ce n'est pas seulement un « reste » : la pièce de quelque chose de perdu ou de happé qu'il convient d'évoquer.
C'est quelque chose en soi, occupant un lieu : une chose morte, détruite, mais avec son entité propre.
Le détruit n'est pas un excédent : il est « complètement » quelque chose.

José Carlos AGÜERO, *Persona*[1]

L'idée que les morts sont mobiles ne va pas de soi. En contexte d'après-guerre, elle est pourtant fréquente. Qu'elle relève des manifestations d'âmes ou des processus d'exhumation, elle implique une (dé)territorialisation inédite des morts et une réactualisation de leur présence. Ces dernières années, les études dédiées aux phénomènes paranormaux, comme les apparitions de fantômes, ont connu un regain d'intérêt en anthropologie. Ces phénomènes ont notamment été abordés depuis l'expérience matérielle et sensorielle qu'ils impliquent, en partie débarrassés des questions liées à la croyance[2]. Ayant déjà traité spécifiquement de la question des apparitions des âmes[3], j'aborderai ici celle des restes humains produits par

1 AGÜERO J. C., *Persona*, Mexico, Fundo de Cultura Económica, 2018, p. 19. José Carlos Agüero, écrivain et historien péruvien, est le fils d'un couple de sentiéristes assassinés durant la guerre, dans des circonstances différentes. Toutes les traductions sont de l'auteur sauf mention contraire.

2 En la matière, les travaux réalisés en Asie du Sud-Est et septentrionale ont été particulièrement riches ces dix dernières années. Voir notamment : DELAPLACE G., *L'Invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes/École pratique des hautes études, 2009 ; KWON H., *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; SORRENTINO P., *À l'épreuve de la possession. Chronique d'une innovation rituelle dans le Vietnam contemporain*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2018. L'importance des travaux de Christophe Pons est aussi notable, et une actualité particulière a été donnée à ses objets de recherche dans les numéros des revues *Terrain* et *Géographie et cultures* publiés en 2018 ; voir PONS C., *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2002 ; *Géographie et cultures*, n° 106, « Géographie des fantômes », 2018 ; *Terrain*, n° 69, « Fantômes », 2018. En Amérique du Sud, et en particulier en Argentine, on doit en particulier à Diego Escolar et Mariana Tello Weiss le dynamisme des activités scientifiques qui portent sur l'irruption de l'extraordinaire au cours du travail de terrain. Voir notamment : TELLO WEISS M. dans ce volume et ESCOLAR D., « Boundaries of anthropology: Empirics and ontological relativism in a field experience with anomalous luminous entities in Argentina », *Anthropology and Humanism*, vol. 37/1, 2012, pp. 27-44.

3 Dans le sillage des travaux d'Arianna Cecconi sur le rôle social des rêves et des apparitions oniriques dans les communautés paysannes andines d'Ayacucho, je me suis intéressée aux diverses manifestations des âmes des morts dans les rêves et dans d'autres lieux et circonstances. Quatre grandes « familles » d'âmes – auxquelles faisaient référence mes interlocuteurs – ont été dégagées : celles des victimes de malemort qui souffrent et tourmentent d'autant leurs proches dans leur quête d'apaisement ; celles avec lesquelles est nouée une relation d'échange et de protection ; celles, anonymes et non domestiquées, qui errent autour des lieux de mémoire et des lieux d'enterrement clandestins, engendrant maladie et infortune ; celles enfin qui sont le fruit de la damnation posthume des assassins locaux. Voir CECCONI A., *I sogni vengonon da fuori. Esplorazioni della notte nelle Ande peruviane*, Florence, Ed.It, 2012 ; DELACROIX D., « Le bal des âmes. Postérité de la mort de masse en contexte péruvien », *Terrain* (en ligne), rubrique « Terrains », mis en ligne le 10 septembre 2018, DOI : 10.4000/terrain.16819 ; DELACROIX D., « La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú », *Íconos. Revista de ciencias sociales*, n° 67, « Desaparición de personas en el mundo globalizado », 2020, pp. 61-74.

deux décennies de violence meurtrière au Pérou[4]. En effet, les politiques publiques de réparation aux victimes organisent la mise au jour et les déplacements de cette matérialité morte. Or, pour les principaux concernés, à savoir les familles et les habitants des villages où ont eu lieu les exécutions, le prélèvement et le traitement de ces parties anatomiques ne sont pas seulement vécus d'un point de vue technique et légal. Mon objectif ici est de considérer les effets sociaux et culturels de la manipulation des restes humains en contexte post-conflit. J'entends pour cela me focaliser sur l'évolution des conceptions de la personne et du défunt induite par la circulation des restes humains aux mains de différents agents de l'État[5]. Nous verrons que les corps violentés sont requalifiés tout au long de leur prise en charge institutionnelle et que leur constitution en tant que personne ou chose, sujet ou objet, signification ou matière évolue selon différents critères et circonstances[6]. Du statut de personne à celui d'indice dans une enquête judiciaire, voire de surplus, de déchet ou de bien monnayable, j'analyserai les limites et les recompositions de tels contenus idéels. Jusqu'où est-on une personne ? Et, une fois mort, est-on pour toujours un défunt ? Qui de l'humain ou du reste prime dans la notion de « restes humains » ? En d'autres termes, comment qualifier cette « chose morte, détruite, mais avec son entité propre » ? Pour répondre à ces questions, l'attention sera portée sur les dispositifs de prise en charge des restes humains et les dispositions individuelles qui les accompagnent, c'est-à-dire les points de vue, les objectivations et les différentes émotions produites dans leur contexte d'énonciation.

Les exhumations forcées. Un terrain particulier

Mes observations se basent sur une séquence longue de trois ans, de l'exhumation à la restitution des restes de neuf personnes dans l'une des communautés paysannes où j'ai réalisé mes recherches doctorales sur les mémoires de la guerre au Pérou[7]. Au cours de ces trois années, les façons de qualifier ce qui subsiste du mort et d'envisager son existence sociale et symbolique ont considérablement évolué sous l'effet des représentations de corps disloqués, physiquement en miettes et géographiquement en situation d'errance. Les matériaux ethnographiques présentés ici documentent la manipulation de débris de corps par les experts, l'administration et les populations locales. Ils détaillent les modalités de levée des ossements, de circulation, de stockage et de restitution de ces restes humains, ainsi que les discours formulés à leur égard. Ces

4 Les Andes centrales et du Sud ont été l'épicentre des affrontements entre les forces de l'ordre et la guérilla du Sentier lumineux dans les années 1980 et 1990. Dans leur majorité, les fosses communes se situent donc dans cette zone. Selon la *Comisión de la verdad y reconciliación* (CVR, commission de la vérité et de la réconciliation), 79 % du total des victimes étaient d'origine rurale et 75 % locuteurs du quechua ou d'une autre langue indigène alors que ces locuteurs ne représentent que 16 % des citoyens péruviens. Au terme de trois années de recueil de données (2001-2003), cette commission a dressé le bilan de 70 000 morts et disparus et attribué 54 % des victimes au Parti communiste péruvien-Sentier lumineux (PCP-SL), les 46 % restants aux forces de l'ordre et aux milices d'autodéfense paysanne. Pour une analyse détaillée du conflit armé, voir notamment MANRIQUE N., *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2002.

5 Au Pérou, les exhumations peuvent également être réalisées par les ONG. La *Ley de Búsqueda de Personas Desaparecidas durante el período de violencia 1980-2000*, votée en juin 2016, met d'ailleurs l'accent sur le caractère humanitaire de la récupération des corps et leur identification afin de fournir des éléments de réponse aux proches des disparus. Le processus de recherche est coordonné par la Direction générale de recherche des personnes disparues en collaboration avec le ministère public mais, grâce à cette loi, il peut dépasser le cadre juridique.

6 Les résultats des travaux liés à la biographie des objets ont montré le caractère contextuel et changeant de ces identifications. Voir notamment KOPYTOFF I., « The cultural biography of things: Commoditization as process », *in* APPADURAI A. (dir.), *The Social Life of Things: Comodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambrige University Press, 1986, p. 64-94.

7 J'ai soutenu ma thèse de doctorat en anthropologie en décembre 2014. L'exhumation dont il est question dans ce texte a eu lieu quatre mois après. J'ai pu discuter de cet événement avec les familles et me rendre de nouveau, en août 2015, dans ce village où j'avais déjà réalisé plus d'un an d'enquête ethnographique. J'ai encore effectué deux autres terrains, en 2017 et 2018. Le dernier a eu lieu le mois de la restitution des restes aux familles. Les noms de lieux ainsi que ceux de mes interlocuteurs et interlocutrices ont été modifiés. Une résidence d'écriture à la Maison du Banquet et des générations de Lagrasse m'a permis de mettre à plat ce matériel et d'entamer la rédaction de ce texte en juin 2019. Je remercie toute l'équipe de la Maison du Banquet et des générations pour leur confiance et leur accueil, ainsi que Marlène Albert-Llorca et Sébastien Plutniak pour leurs commentaires sur ce texte.

situations enchevêtrées font exister ces restes de manière originale et instable, parfois difficilement caractérisable. À travers la notion de valence différentielle des restes humains, je décris les diverses qualifications, concomitantes ou successives, élaborées localement par les habitants et habitantes des communautés paysannes en réaction aux exhumations[8]. Ce jeu des valences confronte aussi à des considérations éthiques. Selon les formes qu'elles prennent, les manipulations des restes humains sont jugées immorales. Pour le comprendre, je m'appuie sur une analyse des constructions locales de la distinction entre les gestes légitimes et transgressifs à l'égard des morts-en-mouvement.

Un premier paradoxe tient au fait que les exhumations qui se déroulent en contexte post-conflit ne consistent pas toujours en une recherche des disparus. Au Pérou, à l'initiative du ministère public, elles sont parfois pratiquées dans des cimetières et visent des sépultures bien identifiées où les familles ont pu enterrer les leurs et où elles ont l'habitude de se recueillir. Cela a été le cas des neuf corps qui ont été exhumés en avril 2015 du cimetière du village de Tacana, dans les Andes sud-péruviennes, où s'est déroulée l'enquête ethnographique. Les dépouilles des personnes assassinées avaient en effet pu être récupérées et enterrées par les familles au moment des massacres dans les années 1980 et 1990[9]. Ainsi, jusqu'à l'arrivée des légistes en avril 2015, les tombes visées par l'exhumation n'étaient absolument pas considérées comme un lieu d'enterrement clandestin. Les identités des défunts étaient inscrites sur les croix en bois surplombant les sépultures, et celles-ci étaient entourées de tous les hommages propres au calendrier chrétien depuis presque trente ans.

L'analyse des restes en laboratoire semblait donc superflue aux yeux des familles d'autant plus qu'elles disposaient des actes de décès. La justification institutionnelle elle-même était floue : il s'agissait de « connaître la vérité », de « vérifier la concordance des témoignages avec les faits » et de s'assurer que les personnes ayant reçu une indemnisation économique étaient « vraiment des victimes »[10]. En acceptant la contrainte de l'analyse en laboratoire du corps du délit, il s'agissait avant tout pour les familles de démontrer

---

8 J'emprunte la notion de valence à Thierry Bonnot. Elle lui permet de dépasser la diversité sémantique de la notion de valeur et, à travers elle, le fait qu'un objet aurait une propriété intrinsèque. La valence indique au contraire qu'un objet n'a de propriété que relationnelle et réversible ; voir BONNOT T., *L'Attachement aux choses*, Paris, CNRS Éditions, 2014. Sa présentation « S'encombrer des choses. Attachements et valence » et la discussion qui a suivie lors du séminaire d'anthropologie à Bruxelles (ABBA) du 6 novembre 2020 m'ont également inspirée. Je remercie en particulier Ksenia Pimenova pour ses commentaires sur les défis éthiques posés par la présence de restes humains dans les musées. À cet égard elle a évoqué avec acuité le statut de valence basse dans laquelle sont bloqués ces « objets » lorsque personne ne les réclame. Je remercie enfin Capucine Boidin de m'avoir mise sur la voie de la notion de « valence différentielle des corps ». Elle l'a utilisée dans un tout autre contexte : celui de l'épidémie de coronavirus et des choix pédagogiques fait par l'Institut des hautes études de l'Amérique latine ; voir son éditorial « Présences masquée, présences tenaces » publié le 25 septembre 2020 dans *La Lettre de l'IHEAL-CREDA* n° 46, octobre 2020.

9 Il est difficile d'apporter des éléments de contexte tout en maintenant l'anonymat des victimes et de leur famille. Les détails qui suivent sont volontairement elliptiques mais visent à donner un panorama des actions qui engendrèrent la mort de certains de ceux qui furent exhumés en 2015. Au milieu des années 1980, près d'une dizaine d'hommes ont été assassinés, le même jour mais dans des circonstances différentes, par une colonne du Sentier lumineux à Tacana. La majorité était des autorités locales, majoritairement membres de l'APRA (le parti du chef de l'État à cette époque). Fin 1980, un jeune homme originaire de Tacana a déserté la guérilla et il est revenu dans son village alors que sa famille avait déjà fui. Caché par des habitants, il fut néanmoins retrouvé par des membres du Sentier lumineux et fusillé. La famille d'un de ses parrains se chargea de l'enterrer. En juillet 1991, le Sentier lumineux fit exploser un pont dans la vallée avec l'objectif d'atteindre une troupe militaire en déplacement. La cible ratée, l'explosion tua les dix passagers d'une ambulance. Trois d'entre eux étaient originaires de Tacana, dont un père et sa fille de neuf ans. En décembre 1991, de nouvelles exécutions sommaires du Sentier lumineux dans le village tuèrent deux personnes. Si les cas mentionnés découlent des modalités d'actions meurtrières de la guérilla, ils ne doivent pas occulter les violations systématiques des droits humains dont sont responsables les militaires selon la CVR y compris au niveau local où a été menée l'enquête, à travers leur recours massif à la disparition forcée, à la torture et aux exécutions extrajudiciaires; voir COMISION DE LA VERDAD Y RECONCILIACION, *Informe final* (en ligne), http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php, dernière consultation le 22 octobre 2020.

10 Ces éléments de justification proviennent des entretiens téléphoniques que j'ai eus avec un membre de l'équipe technique chargée de cette exhumation que j'appellerai ici Lino.

leur statut de victimes et, par là même, leur droit à la réparation[11]. Cela, non sans tensions intrafamiliales, intravillageoises, et violences symboliques comme nous le verrons.

Les restes humains ont été restitués aux familles trois ans après l'exhumation alors qu'un délai de trois mois avait été initialement annoncé par les experts. À la rupture d'une longue temporalité pendant laquelle les corps furent présents au cimetière, succéda l'étirement d'une temporalité de l'attente du retour des restes, vécue de manière lancinante par les familles. À partir de ce terrain d'enquête, il est possible de réfléchir aux enjeux de la déterritorialisation des restes et à leur mise hors du temps social de la communauté. L'exhumation et la longue période d'analyse et de stockage des restes marquèrent en outre la fin d'une ritualité funéraire stable et ancrée dans un cimetière. Au cours de cette transformation radicale du statut des morts de la guerre, ainsi que des pratiques rituelles qui les entouraient depuis plusieurs décennies, les familles se sont vues confrontées à la fragmentation de l'identité de leurs défunts et à l'émergence de nouvelles corporéités oniriques[12]. Durant l'attente de la restitution des restes, et plus particulièrement au bout d'un an, émergèrent des rumeurs de trafic des ossements exhumés. Contre l'accumulation dépersonnalisante des restes humains dans les morgues et face à la crainte de leur mélange, voire de leur perte ou de leur recel, les familles ont engagé une bataille symbolique pour leur redonner un statut et une place dignes. Ce texte suit la chronologie des événements allant de la levée des ossements à leur restitution.

L'atroce présence matérielle des restes humains

Lorsque l'équipe technique intervient dans le cimetière, les restes humains connaissent une première série de manipulations, et leur mode de présence matérielle évolue. Entre les mains des experts, ils passent du statut de défunt, objet de pratiques rituelles, à celui d'objet de science, manipulé avec des instruments de l'archéologie du funéraire, encodé et « mis en boîte ». Ainsi objectivés, ces fragments de restes humains se muent en corps du délit. Au moment de l'exhumation, les restes sont bien présents matériellement. Ils sont, par ailleurs, donnés à voir dans une matérialité crue, difficilement soutenable pour les proches. « Trop » présents, ils n'ont encore rien en commun avec les restes absents des disparus, mais ils commencent déjà à basculer dans un étrange entre-deux.

La vue de certains éléments du corps mort peut s'avérer extrêmement troublante. Plus encore que les os d'un squelette, les cheveux incarnent la personne. Ils font l'objet d'un usage particulier lors des rites de passage à différents moments de la vie[13]. En somme, les cheveux participent à faire et défaire la personne sociale. Leur résurgence lors de l'exhumation n'a donc rien de banal. Plusieurs femmes se sont senties mal, et l'une a

---

11 Afin de suivre les recommandations du *Rapport final* de la CVR (2003), l'État péruvien a mis en place en 2005 un Plan intégral de réparations à travers la loi 28592. Cette loi crée deux institutions. D'une part, le Conseil de réparations, responsable de l'enregistrement des victimes de la violence à travers le registre unique de victimes. D'autre part, la Commission multisectorielle de haut niveau, chargée de mettre en place les compensations symboliques et économiques à l'attention des victimes. Concrètement, cette mesure se traduit par le versement d'une indemnité pouvant être individuelle ou collective, ou la prise en charge en matière de santé ou encore une bourse d'études. Le montant de la réparation individuelle s'élève à 10 000 soles, soit environ 3 000 euros pour l'assassinat d'un proche.

12 J'utilise la notion de corporéité *post mortem* au sens de représentations sociales du corps mort et de son destin *post mortem* afin de parvenir à lier, dans l'analyse, les conceptions de personne sociale et de personne cosmologique. La corporéité onirique est un des avatars des morts de la violence, comme le montre le travail d'Arianna Cecconi (CECCONI A., *I sogni vengonon da fuori*, *op. cit.*). Pour une analyse des visites des morts exhumés dans les rêves de leurs proches, voir notamment DELACROIX D., « Le bal des âmes. », *op. cit.*

13 Dans les Andes, ils sont par exemple coupés par la marraine de l'enfant et détressés, lorsqu'il s'agit d'une femme, ou rasés, lorsqu'il s'agit d'un homme, au moment de la mise en bière ; voir ROBIN AZEVEDO V., *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008. Pour une analyse de cette substance comme étant rattachée à l'intimité des personnes chez les Aranda et contribuant à la mise en place des liens d'intimité, voir MOISSEEFF M., « Relations, rites et cheveux chez les Aranda », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 6, « Poils et sang », 2010, pp. 131-147. Pour une analyse de l'usage symbolique des cheveux, voir LEACH E. R., *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980, chap. « Cheveux, poils, magie », pp. 321-361.

perdu connaissance à la vue des cheveux d'un mort exhumé. C'est aussi de ce détail en particulier dont se souvient le frère d'une jeune victime décédée à l'âge de neuf ans. Selon lui, les cheveux de sa sœur avaient continué à pousser. La confrontation à cet élément corporel contribue à une aberrante re-présentification du défunt. Chargé d'une forte valeur symbolique, il contribue en quelque sorte à vivifier les morts.

Cette confrontation des vivants à certaines victimes de la guerre est d'autant plus improbable qu'il ne s'agit pas de morts récents que les familles savent prendre en charge lors de funérailles ordinaires. Cette situation inédite n'a pas d'équivalent. C'est là un fait proprement extraordinaire qui confronte à des morts eux-mêmes d'une nature non définie. Une exhumation près de trente ans après les décès ne dévoile pas des cadavres, mais ce qu'il en reste. Elle contraint les familles à voir et à prendre en charge rituellement une matérialité hors norme : non pas un corps à laver et à veiller, mais un squelette, quelques cheveux et des morceaux de vêtements. Soit des entités désarticulées qui sont le produit d'une mort usée. Alors que les victimes de la violence étaient déjà du côté de la malemort, leurs restes exhumés les placent dans une situation d'étrangeté radicale : celle d'un cadavre qui a vieilli.

Dans les Andes comme ailleurs, différentes étapes rituelles permettent de fabriquer socialement les défunts[14], mais l'effet du temps sur les dépouilles bouleverse ce processus ordinaire. D'ailleurs, si les émanations des morts récents sont connues et maîtrisables[15], les risques pathogènes liés à l'exposition aux squelettes exhumés font l'objet d'incertitudes et de craintes. Il n'est pas anodin qu'un guérisseur local (*curandero*) ait accepté de prêter main-forte à l'équipe technique chargée de l'exhumation. Fonctionnant en effectif réduit, il est d'usage que celle-ci rémunère les services des habitants pour creuser la terre et prélever les restes sous sa houlette. À Tacana, Juan a accepté cette relation contractuelle informelle. Aux yeux de nombreux villageois, il était l'un des rares à pouvoir l'assumer dans la mesure où il « savait se protéger ». Ces discours demeurent cachés des professionnels des exhumations. J'ai pu y avoir accès car, lors d'un précédent terrain de six mois lorsque j'étais en thèse, Juan avait été sollicité par ma logeuse pour contrer les attaques de sorcellerie dont elle estimait, avec d'autres habitants, que j'avais été victime[16]. Les odeurs supposées ou réelles des morts donnent également un support matériel aux craintes de contamination.

Les proches qui assistent à la scène aperçoivent ce qui reste de leurs morts. Ils le respirent aussi. Selon les conditions de conservation des corps, les odeurs diffèrent radicalement. Parmi les neuf corps récupérés dans le cimetière de Tacana, un seul était pestilentiel car enterré à proximité d'une source. L'odeur insoutenable dégagée par des chairs qui avaient longtemps été maintenues en état de décomposition confronte à une difficulté supplémentaire au cours de l'expérience déjà éprouvante que représente l'ouverture de la sépulture d'un proche. Trois des filles de ce défunt étaient présentes et, encore aujourd'hui, le souvenir de ce moment semble condensé et réduit à l'odeur des restes de leur père.

Cette odeur pestilentielle fut associée à une représentation chrétienne du péché. Il s'agissait en l'occurrence d'un mari adultère qui avait eu, simultanément, plusieurs enfants avec différentes femmes. Une de ses filles m'expliqua qu'il était une personne de « mauvaise vie » et qu'il « brûlait certainement en enfer ». Cette jeune femme rapprocha cet élément de l'odeur infecte qu'exhalait la dépouille, alors que les autres restes humains exhumés, eux, « ne sentaient rien »[17]. Pour cette convertie à une église évangélique locale, « aucune

---

14 ROBIN AZEVEDO V., *Miroirs de l'autre vie*, *op. cit*.

15 Dans la nosographie andine, le mauvais vent (*mal viento*), aussi dénommé vent du mort (*qhayqa*), est une pathologie provoquée par le contact avec les morts récents. Il se manifeste sous la forme d'un tourbillon qui peut rendre gravement malade celui qui le rencontre. C'est pourquoi, dans les heures voire les jours suivant un enterrement, les gens prennent garde aux bourrasques qui se forment dans le cimetière et s'en vont vers le royaume des morts. Pourtant, ce phénomène est aussi vécu avec soulagement par les proches qui l'interprètent comme le commencement du voyage posthume du défunt (*ibid*., p. 87).

16 Localement, le registre de la sorcellerie et des attaques des morts dévoile une autre intelligibilité de la postérité des violences. Sur ce sujet, voir notamment DELACROIX D. : « Le bal des âmes… », *op. cit.*, et *De pierres et de larmes. Mémorialisation et discours victimaires dans le Pérou d'après-guerre*, Paris, Institut universitaire Varenne, 2016, chap. « Pouvoir local et sorcellerie : enjeux autour des fosses communes », pp. 271-292.

17 Les approches cognitivistes ont aussi montré le chevauchement des expériences sensorielles et des jugements moraux ; voir CANDAU J., « Le cadavre en substance : perte d'odeurs et principe vital », *Techniques & Culture*, vol. 60, n° 1, 2013, pp. 110-125.

prière, ni aucune messe ne pouvait le sauver ». Cette perspective d'un salut impossible s'inscrit dans le sillage des *exempla* médiévaux relatifs à l'odeur des cadavres. En contexte post-conflit, la mise au jour des restes et l'état dans lequel ils sont trouvés apportent de nouveaux éléments permettant de nourrir l'idée d'un rapport symétrique entre les parcours biographiques des victimes et leur destin *post mortem*. Père d'au moins trois enfants hors mariage qu'il a reconnus, Mario était un grand propriétaire terrien, et sa famille possédait les plus grands troupeaux de bétail du district de Tacana à la fin des années 1970.

Sur une photo en noir et blanc, prise au début des années 1980, il chevauche, en costume et cravate, un pur-sang sur la place du village. Son élégance et celle de son cheval, visiblement dressé, dénotent dans la scène. L'assemblée est essentiellement composée de paysans aux habits usés qui utilisaient dans leur quotidien des bêtes de somme. À la vue de cette photo, ses filles évoquent de manière diamétralement opposée la figure de leur père. Celles issues de son mariage vantent l'autorité politique qu'il était, tandis que ses enfants « illégitimes » insistent sur l'oppression qu'il exerçait sur les paysans les plus humbles[18].

Concrètement, cette continuité entre l'existence sociale des vivants et l'existence symbolique des morts implique aussi des divergences familiales sur la façon d'envisager l'événement tripartite exhumation-latence-ré-enterrement. L'ouverture de la sépulture de Mario provoqua la rupture du *statu quo* familial. Par le passé, les relations familiales avaient été explosives et de nombreuses histoires de violences verbales et physiques entre les mères de ses enfants et entre ses enfants eux-mêmes circulaient encore au sein du village. En outre, l'inégalité de traitement entre ces derniers était flagrante. Les filles légitimes avaient davantage bénéficié du capital économique et social de leur père. Elles ont quitté le village pour aller faire des études en ville et occupent aujourd'hui des postes à responsabilités, contrairement aux enfants illégitimes qui résident toujours dans la communauté et y travaillent la terre. L'exhumation de cet homme et les décisions liées aux modalités de son ré-enterrement provoquèrent d'importantes tensions intrafamiliales. Ses filles qui résident en ville souhaitaient préparer un « bel enterrement », tandis que les enfants restés au village, tous évangéliques et jugeant sévèrement les choix de vie de leur père, ne souhaitaient pas (s')investir dans l'organisation de la sépulture.

Au-delà des conflits latents et des rancœurs sourdes qui resurgissent au moment des exhumations[19], cette situation montre les manières antagonistes de considérer ce qui persiste du mort. Qu'il soit envisagé comme coupable de péché ou victime, voire martyr du conflit armé, sa qualité de défunt sera différente. De même, les soins rituels et mémoriels varient en fonction de la valeur différentielle accordée, dans la sphère familiale, à ce que fut sa vie. Et ce, dans une temporalité longue et discontinue. Selon leur état, les restes exhumés peuvent « conserver » la personnalité du défunt. En ce sens, la perception d'une odeur nauséabonde est assez similaire à ce qu'implique la vue des vêtements et des cheveux, également étroitement associés à la personne, donc *a priori* plus éloignés de la catégorie de chose.

Des cadavres en excès aux « cadavres-déchets »[20]

18 L'avarice est aussi source de damnation posthume. « La mauvaise herbe ne meurt jamais. » Cette expression scanda en diverses occasions mon travail de terrain. Toujours, elle se référait aux grands propriétaires terriens locaux abusifs et spoliateurs des terres communales. Je l'entendis la première fois après que l'un d'eux, octogénaire, rentra au village après s'être rétabli d'un séjour à l'hôpital. La deuxième fois, elle clôtura une discussion survenue quelques jours après le décès d'une femme âgée qui était une grande propriétaire, connue pour son avarice notamment au moment de payer les journaliers qu'elle employait. Plusieurs manifestations nocturnes avaient été interprétées par les habitants par le fait que son âme souffrait. Le braiment d'un âne en pleine nuit, plusieurs nuits consécutives, fut interprété comme la manifestation de l'âme en souffrance de la défunte. Des voisins dirent aussi qu'ils entendaient du bruit près de sa maison vide, probablement car l'âme tentait de récupérer ce qui avait appartenu à sa propriétaire, notamment l'argent qu'elle avait caché.

19 Ces tensions sont liées aux divisions idéologiques héritées de la guerre et aux non-dits qui lui succèdent (fosses encore closes et enrôlements volontaires dans la guérilla notamment), aux hiérarchies du quotidien entre les grands propriétaires et les paysans les plus pauvres, ou encore aux réparations économiques individuelles (que ce soit en raison des différents montants reçus ou à cause de l'absence de réparation).

20 Cette sous-partie et la suivante sont une version augmentée de DELACROIX D., « L'État cannibale. Rumeurs de trafic

Les prélèvements réalisés dans le cimetière ont entamé le basculement du statut de personne vers celui de bien aliénable. Les restes ont été emmenés par l'équipe légiste dans des boîtes à gâteaux en carton portant la marque de la firme agroalimentaire BIMBO qui, au Pérou et dans une grande partie de l'Amérique latine, commercialise des pains de mie et autres pâtisseries industrielles. Cette ingénierie de la gestion des corps n'est pas le résultat d'un bricolage de dernière minute. Elle résulte d'un accord entre l'institut médico-légal et l'entreprise alimentaire qui fournit les boîtes en carton. En 2018, une légiste, basée à Lima et n'ayant pas assisté à l'exhumation de Tacana, m'expliqua que cette pratique « avait, malheureusement, été courante ». Mais que, « désormais, le nom de la firme industrielle ne figurait plus sur les boîtes en carton ».

Les métaphores utilisées par les familles attestent du traitement impropre des restes de leurs proches. Les gens du village qui ont assisté à l'exhumation disent que les corps ont été « transportés comme des sacs à patates » (*« llevados como costal de papa »*) et qu'ils ont ensuite très certainement été stockés dans une pièce, « empilés comme du maïs » (*« amontonados como maíz »*). Derrière ses lunettes épaisses, Pablo a eu recours à cette métaphore tout en me montrant du doigt le tas d'épis de maïs qui séchaient, produit de sa récolte des derniers jours. À l'instar d'autres habitants, il juge déshumanisant le traitement qui a été réservé aux restes prélevés dans le cimetière du village. Transportés et stockés comme une marchandise, les restes exhumés changent de statut. Ils deviennent, ni plus ni moins, similaires aux produits agricoles que cultivent et commercialisent les paysans.

Les changements qui affectent les restes à partir de leur exhumation et jusqu'à leur restitution remettent en cause le lien dépouille/personne. En induisant une fragmentation et une dispersion des restes, l'exhumation bouleverse la singularité de l'identité personnelle[21] et conduit à une réunion improbable des morts dans un lieu profane. Des morceaux de corps sont en effet mis en circulation et réunis dans les locaux institutionnels. Aucunement parents, sauf pour deux d'entre eux, les neuf individus tués dans des circonstances et à des moments différents de la guerre ont pourtant fait l'objet d'une même procédure technique et administrative, relativement arbitraire. En conséquence, ils ont été collectivement stockés, *a priori* dans une même morgue où se trouvaient d'autres restes humains, produits d'autres histoires de vie et de mort. Aux yeux des proches, cette situation fait courir le risque d'une commutation de la personne morte en fatras indistinct. La qualité d'artefact rituel sacré propre au cadavre fait ainsi l'objet de formes successives de profanation[22].

Les travaux de sciences sociales sur la culture matérielle et la vie biographique des objets ont montré « qu'il existe des gradations sur l'échelle des états »[23]. On pense notamment aux reliques, aux fétiches ou aux œuvres d'art qui, selon leur nature et selon les circonstances, ont la capacité « d'être ou d'agir comme des personnes »[24]. Dans le cas qui nous occupe, la gradation se fait par le bas, entraînant les restes humains dans un régime extrêmement dévalorisant : surplus, déchet, objet de commerce interlope ou nourriture interdite. Avec le cas de l'esclavage, Kopytoff nous aide à penser le potentiel de marchandisation des êtres humains, mais aussi la réversibilité de ce passage de la personne à la chose dépersonnalisée et aliénable à travers les possibilités biographiques de la « chose » échangée[25]. Ces modalités d'(in)aliénabilité relèvent en effet de constructions sociales et culturelles que les « politiques de la valeur » dégagées par Kopytoff permettent de

---

d'os exhumés au Pérou », *Cultures & conflits*, n° 121, 2021/1, pp. 183-207. Je remercie Marika Moisseff pour avoir souligner dans mon travail l'aspect excédentaire des restes humains et la nécessité, pour les proches, de clore cette vertigineuse mise en circulation.

21 Sur le fait que l'unité fasse partie de l'« ontologie de base » de la personne, voir LENCLUD G., « Être une personne », *Terrain*, n° 52, 2009, pp. 4-17.

22 En insistant sur la matérialité paradoxale et la charge émotionnelle qu'un cadavre est susceptible de générer en Occident, Marika Moisseeff montre qu'il est « l'objet le plus sacré de cette religion laïque » qu'est l'institution médicale (p. 273). Par conséquent le droit a progressivement défini la nature sacrilège de l'atteinte au corps mort. Dans le titre de section précédente, j'emprunte la qualification du cadavre comme « être atrocement matériel » à l'exergue choisie par Moisseeff et tirée de KUNDERA M. (1987[1978]) ; MOISSEEFF M., « Cadavres et churinga. Des objets cultuels exemplaires ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 174, 2016, pp. 255-278.

23 HEINICH N., « Les objets-personnes : Fétiches, reliques et œuvres d'art », *Sociologie de l'art,* n° 6, 1993, p. 49, citée par BONNOT T., « La biographie d'objets : une proposition de synthèse », *Culture et musées*, n° 25, 2015, p. 170.

24 BONNOT T., *ibid*.

25 KOPYTOFF I., « The cultural biography of things... », *op. cit*.

mieux comprendre. De façon similaire, les rumeurs de trafic d'ossements exhumés rendent explicite la construction sociale et communautaire des réactions aux exhumations et à la gestion bureaucratique des corps. Or cette gradation de sens est proportionnelle au continuum de violences infligées par l'État qui traduit symboliquement ce que « vaut » un être humain, en l'occurrence originaire des Andes rurales, à ses yeux. Aux imaginaires sociaux nés de la destruction de masse succèdent ainsi les perceptions locales des programmes de réparation aux victimes. Elles sont visiblement imprégnées d'un potentiel de « prédation » de l'État, y compris dans son action en apparence « réparatrice ».

Alors que le délai de trois mois pour la restitution des restes fut initialement annoncé, les années passant, l'incrédulité et la colère des familles augmentèrent. Les proches durent attendre trois ans avant de les récupérer. Trois années durant lesquelles le statut des victimes exhumées évolua vers une configuration inédite de « disparus forcés ». La qualification juridique et sociale de la disparition forcée fut un processus long, et l'expression admet aujourd'hui de nombreux cas de figure. Si l'on considère les dictatures des années 1960 et 1970 dans le cône sud de l'Amérique latine, le détenu-disparu était emmené vivant. Que ses proches aient été ou non témoins de l'arrestation, ils ignoraient ce qu'il était devenu. Tout au plus savaient-ils parfois qu'il avait transité par un centre de détention clandestine[26]. Telle fut également la situation durant le conflit armé interne au Pérou. Les détenus étaient souvent conduits dans des bases militaires ou des locaux clandestins liés aux services de renseignements afin d'être soumis à des interrogatoires au cours desquels ils étaient torturés[27]. D'une certaine manière, pour les détenus-disparus pendant la guerre comme pour les restes humains exhumés, au fur et à mesure que les années s'écoulèrent, leur localisation, leur sort institutionnel et l'hypothèse de leur retour devinrent de plus en plus incertains. Lorsque les familles se rendirent dans les administrations concernées et qu'elles réclamèrent la restitution des restes ou, du moins, des informations à leur sujet, elles n'obtinrent pas de réponses fiables et essuyèrent parfois un mépris institutionnel[28]. En ce sens, il n'est pas excessif de dire que les agents de l'État ont fait disparaître les morts.

Si l'on écoute attentivement les gens s'exprimer au sujet de cette exhumation, on comprend d'ailleurs que la situation des corps conservés pendant trois ans en dehors de leurs sépultures est similaire, en plusieurs points, avec celle des disparus. Ils partagent, aux yeux des familles, une même localisation imprécise, se trouvent dans des lieux inappropriés, et sont entourés de représentations déshumanisantes. Le vocabulaire employé par les familles exprime cette analogie. Lorsque Soledad me fait part des questions qui la tourmentent au sujet de la localisation et du devenir des corps de son mari et de sa fille exhumés en avril 2015, elle utilise le terme « *botado* »[29] que l'on peut traduire par envoyé, jeté ou balancé[30]. Ce terme soutient l'idée qu'ils ont été égarés et traités sans respect. La prise en charge des corps par l'administration est en effet jugée peu soigneuse. Elle est plutôt assimilée à une entreprise de gros œuvre, sorte d'opération de déblayage. Tombés en disgrâce, ces corps semblent presque encombrants pour les services du ministère public, à l'instar des choses de peu de valeur ou désormais inutiles dont il faut se débarrasser en les mettant au rebut. L'usage du terme « *botado* » est significatif de l'angoisse, pour les familles, d'imaginer le corps abandonné dans une morgue dont on ignore jusqu'à sa localisation. Ce verbe est aussi celui qui était utilisé

---

26 Suivant la proposition de Scatizza, je caractérise volontairement la détention de « clandestine » et non le centre lui-même, dont l'existence était connue de la population. Cet usage me semble plus adapté que la notion de « centre clandestin de détention ». Voir SCATIZZA P., « La detención clandestina más allá de los "campos de concentración". Aportes analíticos a una clave explicativa canónica de la Argentina dictatorial », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en ligne), mis en ligne le 11 juin 2019, consulté le 10 décembre 2020, http://journals.openedition.org/nuevomundo/75993.

27 Voir notamment UCEDA R., *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del ejército peruano*, Lima, Norma Editores, 2004.

28 La relation aux agents administratifs de l'État est documentée dans un autre travail : DELACROIX D., « L'État cannibale... », *op. cit*.

29 En espagnol, Soledad a dit : « *¿En dónde estarán botados? ¿En qué parte?* ». Nous pouvons le traduire par « Où ont-ils bien pu être jetés ? À quel endroit ? ».

30 Le dictionnaire de la Real Academia española indique que « *botar* » signifie « jeter, lancer, balancer [au loin] quelque chose ou quelqu'un » (« a*rrojar, tirar, echar fuera a alguien o algo* »). Il mentionne aussi qu'à Cuba, en Honduras, en République dominicaine et au Venezuela, « *botar* » signifie « perdre ou égarer quelque chose » (« *perder o extraviar algo* »).

durant la guerre pour évoquer les disparus « balancés dans les ravins » (« *botados en las quebradas* ») qui jalonnent les Andes.

Ce langage exprime également le basculement vers un statut de cadavre-déchet. Les fragments de corps découverts au cours d'une fouille peuvent soit être recueillis et traités par des techniques médico-légales en tant qu'éléments constitutifs du corps du délit, et donc indices d'un crime, soit être réduits à une chose insignifiante, exclue du domaine scientifique et mise au rebut. Les restes corporels transitent ainsi d'une catégorie socialement reconnue à une autre qui l'est beaucoup moins[31]. La relégation de certains éléments exhumés en dehors du champ d'intérêt de l'expertise et le fait qu'ils puissent être assimilés à des matières excédentaires heurtent vivement la sensibilité des proches. Ces successifs déclassements conduisent aussi à un redoublement de la malemort dont ils ont été victimes au moment de leur décès prématuré et de leur mort violente. Au temps des exhumations, leurs restes semblent traités avec violence et injustice.

Plusieurs personnes ayant assisté à l'exhumation ont insisté sur le fait que des morceaux de vêtements, mais aussi des cheveux appartenant aux défunts exhumés avaient été abandonnés dans le cimetière par l'équipe technique. Les victimes ayant été enterrées par les familles en 1986 et 1991, on peut supposer que le travail d'identification n'était pas l'objectif primordial de cette ouverture des sépultures. Reste que l'abandon à même le sol du cimetière de certains vêtements et de certaines substances corporelles est vécu comme un double manque de respect : à l'égard du mort mais aussi de sa famille. Le premier, déjà dérangé dans son repos posthume, se voit dépossédé de ses vêtements qui sont constitutifs de son unité en tant que défunt. Or ces vêtements, loin d'être soigneusement conservés aux côtés des restes humains, sont dits « entassés » (« *amontonados* ») comme de vulgaires guenilles. Leur assimilation à des détritus constitue un des aspects les plus saillants du choc des familles après le départ des légistes.

Les frontières entre ce qui fait partie du mort et ce qui n'en fait pas partie sont également devenues poreuses. Le vêtement revêt un rôle central dans l'établissement du statut de personne en contexte de ré-enterrement suite à une exhumation[32]. Dans le cas qui nous occupe ici, la séparation physique du vêtement et des os ainsi que le peu de valeur visiblement accordée au premier par les professionnels des exhumations ont confronté les familles à une aberration ontologique. Elles ont soudainement dû affronter toute la difficulté de traiter ces « tas » qui, quelques heures auparavant, se trouvaient dans un lieu approprié et participaient de la complétude du défunt. Comment préserver l'intégrité d'une personne par-delà la mort lorsque certains des éléments qui la constituent sont réduits à des déchets jonchant les environs d'une sépulture forcée à coups de masse ?

« Le détruit n'est pas un excédent : il est "complètement" quelque chose », exprime José Carlos Agüero lorsqu'il interroge ce qui reste de la personne après son anéantissement dans un contexte de violence armée[33]. Qualifier ce « quelque chose » est un enjeu tout aussi sensible que crucial. Le traitement des restes exhumés du cimetière de Tacana montre précisément un rapport différentiel à la chose détruite qui n'est pas sans être problématique. Certains restes sont au centre de l'intérêt scientifique, alors que des « restes de restes » peuvent basculer dans la catégorie de surplus. Fragments d'humain ou déchets, personne ou substance corporelle excédentaire, et pour autant insignifiante, l'ambivalence est d'autant plus intolérable pour les familles qu'elle s'avère le résultat d'une prétendue opération de « réparation ». Or, loin de résoudre

31 Pour une analyse de la présence de restes humains dans les espaces détritiques du paléolithique à nos jours et des enjeux du traitement des individus sur le mode du déchet, voir le numéro « Corpses in rubbish dumps » de *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal* (2019, vol. 5, n° 1), dirigé par Aurore Schmitt et Élisabeth Anstett.

32 Voir, notamment : DELACROIX D., « Ouvrir les fosses communes au Pérou. "Envoyer au ciel" les objets trouvés ou les commercialiser ? », *in* S. BABY. et F.-X. NERARD (dir.), *Les Cahiers Sirice*, vol. 19, n° 2, « Material Traces of Mass Death: the Exhumed Object/Traces matérielles de la mort de masse : l'objet exhumé », 2017, pp. 105-122 ; DUTERME C., « Honorer, commémorer, dédommager. État et société civile face aux victimes du conflit armé interne dans la région Ixil (Guatemala) », *in* A.-M. LOSONCZY et V. ROBIN AZEVEDO (dir.), *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanique*, Paris, Pétra, 2016, pp. 101-125 ; ROBIN AZEVEDO V., « D'os, d'habits et de cendres. Corps exhumés et reconfiguration des dispositifs rituels et symboliques dans le Pérou post-conflit », *Revue européenne des sciences sociales,* nº 53 (2), « Le symbole et les choses », 2015, pp. 75-98.

33 AGÜERO J. C., *Persona*, *op.cit*.

une situation dramatique, elle l'engendre. Pointant le caractère scandaleux de l'abandon dans le cimetière du poncho et du pantalon de leur cousin, assassiné en 1986, un couple de quadragénaires m'a raconté comment l'équipe technique avait entassé ce qui ne l'intéressait pas et avait quitté les lieux, laissant la gestion de ce « surplus » aux habitants. Des entités qui étaient enterrées ensemble ces trente dernières années sont ainsi désarticulées, et leur localisation en différents endroits remet en question l'unicité de la personne défunte et son ancrage dans un espace dédié. À l'encontre du respect dû à la dépouille, l'émiettement du corps et sa disparition temporaire du lieu rituel engendrent en quelque sorte un phénomène de sur-mort. Ainsi s'opère le passage du statut de personne vers un statut d'objet mal défini.

La manipulation technique des restes humains n'a rien de fortuit. Elle crée une réalité et construit un sens. En l'occurrence, les relations centre-périphérie imbriquées dans des rapports de savoir-pouvoir ont été renforcées à travers le prisme du rebut. Une position de subalternité des paysans andins a en effet été puissamment créée, réactualisant d'autant les discriminations qui les visent d'ordinaire. Ontologiquement, le déchet « produit deux formes de comportements face à lui : ceux qui le jettent (les propres) et ceux qui le traitent (les sales, les dégoûtants) » indique Rocío Silva Santisteban dans son étude sur la « déchétisation » symbolique (*basurización*) de l'Autre appliquée, au Pérou, aux ennemis politiques, aux féministes et aux pauvres[34]. Le déroulement de l'exhumation à Tacana a pareillement produit des relations de subalternité humiliantes et une accentuation de l'asymétrie entre les paysans et les experts. D'une part, la création de déchets à partir de restes humains a été vécue comme une offense par les habitants. D'autre part, ce qui a été laissé dans le cimetière a dû être traité par des éboueurs improvisés, des hommes et des femmes contraints de prendre en charge un résidu inédit, mélange de substances corporelles et de vêtements. Cette manipulation profane peu ordinaire ouvre une brèche symbolique et pratique. Les restes de restes ainsi « déclassés » désobéissent aux règles de la classification propre au système symbolique. Supposément traités avec mépris par l'équipe technique, ils en deviennent répugnants et, dans la pratique, presque encombrants pour les villageois eux-mêmes.

Définitivement, un tel mode opératoire des politiques d'exhumation ne répare pas mais disloque[35]. Il ne pacifie ni les relations familiales, ni celles des citoyens à l'État, mais accroît les tensions, les frustrations et la douleur. C'est au terme de la première année d'« errance » des restes qu'émergèrent localement des rumeurs de trafic d'ossements exhumés.

L'impensable recel des morts

La mise en circulation des restes humains engendre une ubiquité troublante. Des restes humains sont considérés comme n'étant pas à leur place et déclassés. L'indétermination potentielle entre les catégories de substances corporelles, d'objets susceptibles d'être jetés ou vendus, et de personnes conduit à une instabilité ontologique, source de danger. Elle est exprimée par le langage et condensée dans la rumeur de commercialisation des ossements exhumés.

Environ un an après l'exhumation, certains habitants de Tacana ont en effet commencé à raconter que les

34 SILVA SANTISTEBAN R., *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2008, p. 60.

35 Pour plusieurs membres de l'*Equipo peruano de antropología forense* (EPAF, équipe péruvienne d'anthropologie légiste) avec qui j'ai discuté, le cas de Tacana est loin d'être un cas isolé. Constituée en ONG, l'EPAF maintient un objectif humanitaire dans sa pratique d'exhumation. Dans cette perspective, elle a connu quelques heurts avec l'*Equipo forense especializado* (EFE, équipe médico-légale spécialisée) qui, elle, dépend directement du ministère public. L'EPAF l'accuse parfois de perdre l'objectif de recherche des disparus en s'en tenant à simplement légaliser les décès de personnes assassinées durant la guerre mais dont les lieux d'enterrement et les identités sont parfaitement connues des habitants. Entre 2002 et juillet 2015, 3 267 corps ont été exhumés, dont un peu plus de la moitié (1 802) a été identifiée ; 1 639 ont été remis aux familles (source : Ivan Rivas Caballero [EFE], entretien, août 2015). Il faut par ailleurs savoir que les corps exhumés qui sont encore non identifiés le sont, bien souvent, en raison d'un manque criant de moyens quant à la constitution d'une base de données ADN, voire – comme l'allèguent certains membres de l'EPAF – d'un « manque de volonté de l'État ». Les témoignages récurrents sur le stockage lamentable des ossements dans les locaux institutionnels abondent dans ce sens.

restes avaient été vendus à des écoles de médecine ou qu'ils avaient été envoyés à l'étranger à l'attention des bailleurs de fonds de l'aide internationale qui ont participé au financement du programme de réparations aux victimes et qui souhaitaient désormais s'enquérir du caractère justifié de leur dépense. Il était aussi raconté que les os avaient été mélangés et que c'était un véritable casse-tête pour y mettre de l'ordre ; ou encore, qu'ils avaient été utilisés dans la fabrication d'exhausteurs de goût (Aji-No-Moto). Que les restes aient été extorqués, perdus, mélangés, vendus, ou transformés industriellement… ces rumeurs disaient toutes une même chose : à cause d'une action étrangère, ils n'étaient pas là où ils devraient être et leur intégrité a été bafouée. Ces rumeurs circulaient entre les habitants et alimentaient les angoisses les plus terribles de cannibalisme à leur insu. Certains souhaitaient « ne pas y croire », mais tous évoquaient le caractère anormal du départ et de la longue absence des corps qui étaient présents et honorés depuis trente ans dans le cimetière du village. Comment un mort pouvait-il ainsi disparaître et tomber en disgrâce au point de se voir réduit, par ses proches effarés, à une substance alimentaire ? Cette rumeur est loin d'être anecdotique. Elle cristallise la contradiction entre intéressement et désintéressement des politiques publiques à visée « humanitaire » en contexte post-conflit. Elle est un discours politique et moral sur l'État qui pointe son inhumanité. Ces dimensions ayant été analysées ailleurs[36], je me concentrerai ici sur ce que ces rumeurs éclairent en termes de valence différentielle des restes exhumés.

Dans un contexte de réparations économiques, collectives et individuelles, le corps exhumé est non seulement devenu un lieu de production de la vérité sur la victime de la guerre[37], mais aussi un bien matériel doté d'une certaine valeur marchande au sein d'une vaste économie du post-conflit organisée aux niveaux national et international. En 2010, un atelier de réflexion intitulé « Comment quantifier la douleur ? Contributions aux réparations économiques individuelles pour les victimes du conflit armé » a réuni à Lima plusieurs organismes de la société civile. À cette occasion, Pilar Coll, membre du Conseil de réparations, avait mis en garde contre des formes d'humiliation susceptibles d'émerger lors du dédommagement financier. Cet écueil, disait-elle, avait déjà été rencontré au Chili et en Argentine où certaines familles avaient eu l'impression de vendre le corps de leur proche en recevant une compensation financière. Or, l'extrême pauvreté d'une large frange de la paysannerie andine alimente d'autant les fortes attentes en termes de réparations économiques, soulignait-elle. Au Pérou, le montant de la compensation financière pour le décès d'un proche a été fixé à moins de 3 000 euros, non sans susciter un tollé au sein des associations en faveur des droits humains qui ont critiqué le caractère dérisoire de cette somme. Au sein des communautés paysannes andines touchées par la violence, ce montant a néanmoins suscité rapidement des expectatives. La mise en place pratique des politiques de réparation et d'exhumation continue néanmoins de soulever des défis éthiques majeurs. La dignité des familles de victimes et leur intégration nationale semblent, dans certains cas, reléguées au second plan, voire un horizon délaissé au cours des procédures administratives et techniques[38]. Cela est d'autant plus vrai lorsque l'exhumation s'accompagne d'un discours suspicieux sur la véracité des témoignages et le bien-fondé des réparations perçues, comme ce fut le cas à Tacana.

Du début de la démilitarisation du pays à aujourd'hui, les paysans andins se sont habitués à composer avec les exigences de l'État. Témoigner, fournir des preuves et des documents administratifs, monter des programmes d'aide pour les orphelins, reconstruire les maisons avec les quelques matériaux fournis par l'État, organiser des activités commémoratives, établir le registre des victimes locales avec l'aide de la municipalité, ériger des lieux de mémoire, ou encore accueillir les travailleurs des ONG et les agents de

36 DELACROIX D., « L'État cannibale… », *op. cit.* Dans les Andes, les dangers liés au fait de recevoir une aide de l'État ont pu être exprimés sur le registre d'un argent du Diable qu'il convient de refuser ; voir PICCOLI E., « "*Dicen que los cien soles son del Diablo*". L'interprétation apocalyptique et mythique du Programa Juntos dans les communautés andines de Cajamarca (Pérou) et la critique populaire des programmes sociaux », *Social Compass*, vol. 61, n° 3, 2014, pp. 328-347. Dans le cas étudié, la rumeur insiste sur la qualité bien plus prédatrice et menaçante de l'État que « réparatrice » et « dignificatrice ».

37 Voir notamment : DELACROIX D. et NOUS C., « Politiques du doute et régimes de vérité à "l'ère de l'os". ADN et adoptions symboliques des corps récupérés dans les charniers au Pérou et en Espagne », *Ethnologie française*, vol. 50, 2020/2, pp. 327-344, DOI: 10.3917/ethn.202.0327.

38 Voir notamment : ROBIN AZEVEDO V., « Rendre leur dignité aux disparus de la guerre ? Exhumations, justice réparatrice et politiques de la compassion au Pérou », *in* A.-M. LOSONCZY et V. ROBIN AZEVEDO (dir.), *Retour des corps...*, *op. cit.*, pp. 75-99.

l'État, furent des engagements personnels et collectifs assumés localement. Le fait d'accepter l'exhumation s'inscrit dans ce long processus de démonstration de la souffrance vécue et de demande de reconnaissance. Les victimes andines y ont joué un rôle proactif pour ne pas être oubliées une seconde fois[39]. Des premiers témoignages aux exhumations, un effort est réalisé pour prouver son statut de victime de la guerre et justifier les réparations économiques dans le cadre de référence des institutions. Mais, cette fois, la violence symbolique de l'État a atteint des sommets. Que l'État veuille vérifier le crime ne suffit pas à expliquer son accaparement sauvage des corps de la violence. La majorité des familles visées par l'exhumation est pourtant rompue aux normes et au vocabulaire des droits humains. Elle est aussi accoutumée de longue date à l'intervention des agents administratifs dans la vie personnelle et familiale. Reste que, cette fois, la maltraitance institutionnelle a dépassé l'entendement. Ce qui était interprété jusque-là comme des maladresses a été perçu comme une offense préméditée.

Aux yeux d'une frange de la paysannerie andine, le programme de réparations s'insère dans une économie de marché au sein de laquelle les restes humains détiennent une valeur économique intrinsèque. Ce cadre interprétatif explique l'injonction à l'exhumation des morts et le flou qui a entouré leur destin ultérieur. La justification de leur mobilité incongrue puiserait ainsi son fondement dans une opération financière fondamentalement immorale. La transformation des restes humains en un bien aliénable réinvesti dans l'industrie agroalimentaire porte au paroxysme le potentiel de prédation de l'État. Capable de recycler les produits matériels de la violence armée que sont les restes humains en exhausteurs de goût, l'État apparaît comme une figure cannibale et un avatar du capitalisme sauvage. Derrière un discours qui défend la recherche de la vérité, il aurait trouvé une productivité à l'excès de corps qui résulte de la violence de masse. Son appât du gain ne se suffirait plus des restes anonymes, récupérés dans les fosses communes. Faisant feu de tout bois, l'État pénètre les cimetières où les morts ont été enterrés par leurs familles pour les utiliser dans un circuit marchand. Cette mainmise cynique sur les restes humains achève de rompre une confiance déjà détériorée entre l'élite politique et ses administrés. Finalement, la rumeur dit un sentiment profond des paysans : que leur vie ne compte définitivement pas.

Colmater les brèches. Honorer malgré tout

L'exhumation et la période d'analyse des restes en laboratoire longue de trois ans qui lui succéda marquèrent la fin d'une ritualité funéraire stable et ancrée dans un cimetière. Elles conduisirent les proches à un bricolage inconfortable, amenant notamment Celia, jeune mère de deux enfants, à s'interroger sur l'intérêt de mettre un cierge devant une sépulture vide.

> *Avant, pour l'anniversaire du décès de mon père ou pour la Toussaint, j'allumais un cierge devant la tombe vide. Mais puisqu'il n'est plus là, je me dis que ça n'en vaut pas la peine. Tu ne crois pas ? D'autres personnes à qui on a pris les morts* [lors de l'exhumation d'avril 2015] *continuent de mettre un cierge. Mais moi j'ai arrêté*. (Conversation avec Celia, Tacana, juillet 2016)

L'hyperaccessibilité au corps du délit dans un contexte institutionnellement propice aux exhumations et l'hypermobilité des restes humains renvoient ces derniers en dehors du cimetière (extraterritorialité) et du rythme de la vie sociale et rituelle du village (extratemporalité). Celia a accepté l'exhumation de son père en partie par crainte d'un procès, en partie aussi pour que sa famille obtienne une réparation économique. Elle se dit avoir été « presque forcée » d'accepter cette exhumation devant le discours suspicieux de l'équipe technique qui souhaitait faire la vérité sur les faits de violence et déceler les fausses déclarations de victimes[40]. Celia est la seule de la fratrie à vivre encore dans le village où son père a été assassiné par arme à feu en décembre 1991. Elle avait 10 ans lors de cet événement tragique. Le corps n'avait pas pu être lavé, mais il avait été disposé dans un cercueil, et la sépulture avait eu lieu de nuit par peur des représailles du

39 Le bilan des morts et disparus établi par la CVR en 2003 était trois fois plus lourd que les chiffres les plus pessimistes avancés jusqu'au début des années 2000. Ce décalage implique qu'une frange de la société péruvienne, essentiellement liménienne, n'a pas vu disparaître le reste de ses concitoyens. La CVR a estimé à 70 000 le nombre de morts et disparus entre 1980 et 2000.

40 DELACROIX D., « L'État cannibale… », *op. cit*.

Sentier lumineux, responsable de l'assassinat. Des messes furent également organisées pour faciliter le passage de cette victime de malemort vers « l'autre vie ». Lorsqu'il a été exhumé, Celia avait 34 ans. Pour cette mère de famille catholique, le principal lieu de recueillement était la tombe, et le calendrier chrétien rythmait ses visites au cimetière. Quelque six mois après l'exhumation, en novembre puis en décembre 2015, elle se rendit devant la tombe vide où elle alluma un cierge pour la Toussaint puis, le mois suivant, pour l'anniversaire de décès de son père. Néanmoins, le nom inscrit sur la sépulture cassée ne suffisait pas à incarner la figure paternelle. Son corps absent, il ne pouvait pas « sentir » l'hommage rendu, me commenta-t-elle. « Hors lieu » et désinscrit de la temporalité rituelle ordinaire, la situation du mort exhumé est à la fois absurde, car le corps était là auparavant, et angoissante pour les familles qui s'interrogent sur la bonne manière de lui rendre hommage tout en culpabilisant d'avoir accepté cette exhumation qui se traduit par une errance institutionnelle indigne.

Les funérailles entérinent que ce qui a été a été, que tel individu a vécu. Son inverse, l'absence de funérailles ou, dans le cas étudié, la privation temporaire des restes, revient à nier ce qui a été. Les modalités habituelles du souvenir et les supports rituels ordinaires perdent tout ancrage. Dans un contexte de disparition forcée, l'absence du corps entraîne un vide de sens et une catastrophe pour l'identité[41]. Dans le cas étudié, le déplacement des corps contribue à vider physiquement les tombes, ces « supports de mémoire personnalisables »[42]. L'identité des morts en situation d'errance institutionnelle est devenue floue, presque évanescente. Les incertitudes quant à leur destinée et à leurs conditions de conservation provoquent une difficulté de cadrage cognitif et rituel de la relation au défunt. Devenu « hors lieu », le mort serait ainsi hors d'atteinte de l'efficacité rituelle. Inutile alors de lui allumer un cierge.

Pour remédier à cette situation inconfortable à bien des égards, il s'agit pour les familles de clore la mise en mouvement des restes humains produite par des décisions institutionnelles vécues comme irrationnelles. Confrontés au vide des tombes trois années durant, les habitants ont investi d'autres lieux et d'autres supports rituels. La déterritorialisation des corps et les représentations liées à leur émiettement ont conduit les familles à enrichir des lieux de rituels dédiés aux défunts comme ceux situés au bord des routes, là où ils perdirent la vie. Un usage particulier des photographies s'est également développé. Ces éléments participent d'une recomposition de l'image du mort et de sa réincorporation dans une intimité familiale et sociale. Ainsi se livre une bataille symbolique pour maintenir les liens affectifs sans le corps.

Durant la pénible période d'entre-deux, entre l'exhumation et la restitution des restes, Soledad continua à mettre un cierge devant les tombes vides. Doutant cependant de l'efficacité de cette pratique, comme elle me le confia une fois que les restes lui furent restitués, elle décupla ses efforts en investissant particulièrement le lieu du décès et en faisant reproduire des photographies. Cette nouvelle territorialisation de la mémoire permet d'ancrer le mort en errance et d'actualiser son souvenir en dépit de l'absence de corps.

Deux ans avant l'exhumation, pour la Toussaint de l'année 2013, la famille s'était déjà concertée et organisée afin de construire un petit autel au pied des deux hautes croix qui marquaient, en bordure de route, le lieu où Fernando et sa fille Miriam perdirent la vie à la suite de l'explosion d'un pont qui atteignit par erreur l'ambulance dans laquelle ils se trouvaient. À l'instar des morts de la route, des croix furent érigées sur le bas-côté. Le 1er novembre 2013, elles furent enrichies d'un petit abri où disposer les cierges et servant d'oratoire.

Après l'exhumation, et alors que le cimetière ne contenait plus que leurs tombes vides, ce lieu situé à une quarantaine de kilomètres du village fut davantage investi par la famille soucieuse d'apaiser « les défunts dérangés dans leur repos ». Cet émiettement des lieux rituels dédiés aux morts répond, en positif, au sentiment d'émiettement des corps eux-mêmes dont on a perdu la trace puisque l'État, garant de leur conservation, donne l'impression de lui-même ne plus savoir où ils sont. Perdus, égarés, introuvables dans des délais raisonnables, ces restes semblent s'être volatilisés.

---

41 GATTI G, *Surviving Forced Disappearance in Argentina and Uruguay. Identity and Meaning*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

42 DELAPLACE D., *L'Invention des morts…*, *op. cit.*

Contre ce processus d'effacement, les proches tentent de recadrer leur relation aux défunts. Ils se chargent de leur signifier (et de signifier à leur entourage) qu'ils ne les ont pas oubliés. Ainsi, au-dessus du banc qui longe la table à manger, Soledad a encadré, individuellement, le portrait de chacun de ses quatre fils et de sa fille défunte. Les garçons sont en costume (comme cela est d'usage pour les photos de classe), tandis que Miriam arbore la tenue de fête revêtue pour son anniversaire : robe en satin beige et petit chapeau en carton. Sur le mur opposé, le fils aîné de la famille a affiché un poster géant de son père tenant dans ses bras un cochon de lait. Il a fait agrandir cette photographie, quasiment grandeur nature, sur une toile plastifiée environ un an après l'exhumation. La même année, il baptisa sa fille du prénom de sa sœur.

Détenant un puissant pouvoir d'évocation, les noms et les photographies des défunts entretiennent leur souvenir mais ils encadrent aussi, aux sens propre et figuré, une relation que l'exhumation et l'attente des corps ont bouleversée et malmenée. La privation des dépouilles – consentie pour une durée de trois mois – a alimenté un rapport hors norme au défunt que ce type de bricolages a tenté de combler. Il en va de même de la reterritorialisation des lieux rituels. Ceux-ci comblent un vide dans un contexte où le cimetière, vide de corps, devient vide de sens. Contre ce néant, le lieu du décès matérialise une relation aux défunts devenue évanescente. Ce lieu ancre que ce qui a été a été. Que cette vie a été vécue, et perdue en ce lieu précis.

Dé-nommer les morts, mortifier les vivants

Plus de 1 000 jours après leur exhumation, les restes du mari de Soledad furent restitués à la famille. Mais ils le furent avec une erreur de nom. Après avoir été en possession des restes pendant trois ans, et après les avoir prétendument identifiés, l'équipe péruvienne d'anthropologie médico-légale avait fait du père et de sa fille aînée un frère et une sœur. Le père, Fernando Vasquez Huamani, était devenu Fernando Vasquez Cava[43]. En espagnol, le patronyme de la mère suit celui du père. Or le patronyme maternel fut copié sur celui de la fille décédée, Miriam Vasquez Cava. Cette erreur signait l'échec d'une opération censée établir l'identité du mort sur une base scientifique, l'ADN. Au contraire, le passage par les locaux du ministère public a dé-nommé cet homme. Symboliquement, l'erreur scellait un hommage raté. Certes, les restes étaient bien là, dans un petit cercueil blanc, certes les autorités locales avaient prévu un parcours dans la ville jusqu'à l'église, mais le nom affiché sur une feuille A4 avec le logo du ministère public compromettait sérieusement et de façon aberrante le processus de « dignification ». Même lorsqu'il redevenait matériellement présent, le père n'était pas correctement rétabli dans son état civil. Le pouvoir de nomination avortait ainsi au seuil du dénouement de l'errance institutionnelle des restes humains.

« Qu'est-ce qu'une sépulture sinon d'abord l'inscription d'un nom ? »[44] Cette inscription marque la survie du signifiant au-delà de la vie. Au cimetière, face aux tombes, chacun sait qu'avec le temps, il n'y a plus de corps, en revanche, le nom demeure. Il est la cristallisation totale de l'être. L'être est lié au nom. Il est assigné à ce signifiant fort qui prime sur lui. Le père dé-nommé, son existence était, d'une certaine façon, niée. La transgression ultime est de refuser la pérennité du nom inscrit sur une tombe. Dans *Antigone*, Créon ne veut plus du nom de Polynice qui a fait trembler Thèbes. L'impossibilité d'enterrer est pire qu'un crime car l'effacement des traces annule l'existence même de l'individu. Dans le cas étudié, la privation temporaire du corps suivie d'une erreur de nom contribue également à annihiler ce qui reste de cette personne. Dans un autre registre théâtral tout aussi parlant, le personnage de Nawal autorise ses enfants, dans une lettre posthume, à inscrire son nom sur la tombe une fois sa véritable biographie connue d'eux, au terme d'une quête qui les fera plonger dans les horreurs de la guerre civile[45]. Ce récit de vie reconstruit, le nom peut être inscrit. D'une certaine manière, le nom apposé sur la tombe vient clore une existence ouverte par la reconnaissance administrative des noms des parents figurant sur l'acte de naissance, explique Mbembe[46]. Or,

43 Les noms ont été changés.

44 J'emprunte cette formule et certains éléments de l'analyse qui suit à Paul Audi (séminaire de philosophie « Lecture(s) de l'Antigone de Sophocle », 19 et 20 octobre 2019, Maison du Banquet et des générations).

45 MOUAWAD W., *Incendies*, Arles, Actes Sud, 2003.

46 Au-delà des dispositifs d'identification étatiques, Achille Mbembe estime que l'on devrait véritablement parler d'identité avec un minimum de certitude « lorsque les lampions ont été éteints ». La vie achevée, dans un grand geste de récapitulation, les autres peuvent en effet « dire précisément qui nous avons été […], armés des preuves que

si la restitution des restes met fin à d'inconfortables tribulations posthumes, elle échoue à fixer et clôturer l'état civil de la personne. À la longue absence du corps du père à l'endroit précis de la sépulture où est inscrit son nom succéda ainsi la neutralisation de son identité première. Ainsi, pas même la connotation officielle et administrative du nom n'a été préservée. Participant du redoublement de la violence à l'encontre du mort et de sa famille, la situation confronte à l'extrême difficulté de sauvegarder l'être visé par cette procédure médico-légale.

L'erreur de nom sur le cercueil du père fit d'ailleurs douter la famille qu'il s'agissait bien de lui. En ce sens, la présence des vêtements dans le cercueil la rassura sur l'identité du squelette qui leur était présenté. Plus douloureusement encore, la maladresse bureaucratique contribua à mortifier un vivant puisque Fernando Vasquez Cava est le nom du benjamin de la famille qui avait trois mois lorsque son père est mort. Dans un univers scientifique jusque-là méconnu, et dont le sérieux avait été altéré par le caractère peu fiable des informations divulguées, la famille fut décontenancée par l'erreur commise. Comme si gisait-là le jeune Fernando âgé de vingt-sept ans, cette mise en abîme involontaire lançait un symbole macabre et potentiellement de mauvais augure. Dans un contexte émotionnellement tendu, cette « farce » macabre prenait des allures d'insolence ultime.

Dans les locaux du ministère public, la veuve fut pour une troisième fois confrontée aux restes de son mari et de sa fille décédés dans l'explosion d'une bombe. En 1991, après l'attentat, elle avait récupéré leurs cadavres, ramenés de la morgue par son frère. Elle les avait veillés et enterrés. En 2015, au moment de l'exhumation, elle constata le passage du temps sur leurs dépouilles qui reposaient dans le cimetière du village. En 2018, lors de la restitution des restes, elle les découvrit présentés dans deux petits cercueils blancs. Cette nouvelle confrontation à ce qui subsistait de ses êtres chers était déroutante. Dans le cercueil, les os étaient disposés sur une sorte de mousse blanche qui venait combler la reconstitution fragmentaire des squelettes. Comme pour rendre moins crue l'absence de certaines parties anatomiques, cette mousse synthétique semblait avoir pour fonction d'éluder le morcellement dans un effet de nuage gazeux. Cet effet vaporeux rendait moins absent ce qu'on ne voyait pas. Comme s'il s'agissait sciemment de ne pas trop en dévoiler, mais de suggérer. On ne distinguait par exemple quasiment rien du crâne de Miriam. En lieu et place de celui-ci, seule une touffe de cheveux était déposée sur cette mousse synthétique. L'impensable absence d'éléments anatomiques était englobée dans une épaisseur moelleuse. Ce que cette mousse absorbait aussi était le choc de la confrontation. Dans un environnement inhabituel, et après les avoir tant attendus, gisaient là, dans un local carrelé de blanc, les restes du père de ses quatre enfants et ceux de l'aînée de la fratrie, devant le regard abasourdi du cadet de la famille qui avait trois ans au moment des décès.

Conclusion

Les exhumations sont susceptibles de décliner un large éventail de mésusages des corps de la violence. De l'endommagement de l'être et du nom à la plus-value tirée des ossements, un enchevêtrement de récits met en mots l'inhumanité de l'humanitaire. À travers ces récits, on comprend la dimension contraignante des réparations économiques pour les familles de victimes et la relation instable avec les morts qu'elles impliquent. À l'inverse des défunts correctement socialisés comme tels et ainsi « domestiqués » par les vivants, la présence lourde de la matérialité des restes exhumés confronte les familles à une non-familiarité troublante dès leur mise au jour dans le cimetière. L'image d'un amoncellement peu soigneux des os dans les locaux institutionnels alimente en outre la représentation d'un excès de morts-en-mouvement.

Les modalités de l'appropriation étatique des corps de la violence, plusieurs décennies après les décès, témoignent de l'expérience renouvelée de vulnérabilité et de détresse que vivent les populations andines qui ont été particulièrement touchées par le confit armé. À rebours de l'idéal de restitution d'une dignité aux morts de la guerre – défendu dans les recommandations de la Commission de la vérité et de la réconciliation et partiellement poursuivi par le ministère public –, les récits qui entourent ces corporéités *post mortem* composites, et les font exister en tant que déchets ou fragments d'os broyés et commercialisés, indiquent une

---

nous avons laissés derrière nous, le long du chemin » ; voir MBEMBE A., « Leçon inaugurale » du Forum philo *Le Monde*, Le Mans, 2019, https://www.youtube.com/watch?v=NwwEA7taqLo.

tout autre intelligibilité de ce que vaut un défunt aux yeux de l'État dans les zones rurales du pays. En effet, l'accès aux restes humains et leur mobilité sont, dans les représentations des populations locales, synonymes d'usurpation, de déterritorialisation, de mise hors du temps social de la communauté, de dislocation, de mélange, d'anonymat et d'hétérogénéité dérangeante. Et ce, alors même que le statut et la place attribués à ces cadavres étaient auparavant stables et ritualisés. S'ouvre ainsi la possibilité d'une totale destruction du peu de traces qu'il restait déjà de la violence destructrice.

L'analyse des formes d'action, de ritualité et de langage déployées au cours du déplacement des restes humains de leur sépulture initiale au laboratoire, et jusqu'à leur ré-enterrement, documente la polysémie des restes humains dans de multiples contextes. Si le corps est capital pour les familles, serait-il devenu un capital pour l'État ? Au souci d'établir une correcte ritualité à l'égard des victimes de mort violente et prématurée, l'État aurait opposé un objectif de rentabilité financière de cette matérialité morte résultant de la guerre. Selon les rumeurs, les restes humains des personnes anéanties par les massacres sont dits « recyclés » par l'industrie agroalimentaire, perçue comme l'alliée de l'élite politique. Les puissants de ce monde organiseraient donc leur seconde (male)mort.

Les transformations successives des cadavres de la violence armée questionnent les limites de la condition de personne défunte. Ni présents pendant trois ans, ni totalement absents car dotés d'une existence physique réelle et vérifiée par les familles, les restes exhumés à Tacana ont été plongés dans un étrange « entre-deux » quant à leur localisation, à la temporalité de leur vie sociale et à leur ontologie même. Si les morts n'ont pas réellement disparu aux mains des légistes, comme les hommes et les femmes l'ont été par l'action des acteurs armés durant la guerre, les énigmes et les offenses se sont en revanche multipliées. De successifs nivellements par le bas des qualités de la personne défunte ont rendu possible l'impossible. Le mort a subi un déclassement ultime : partiellement devenu déchet, la dégradation symbolique de son statut s'est achevée dans son assimilation à un aliment industriel. Ce basculement ontologique implique la négation absolue de la qualité de personne et du respect qui lui est dû. S'il est nourriture, alors il n'est plus un être humain. S'entrouvre ainsi une évidence : si la disparition forcée représente une catastrophe pour l'identité, le déracinement incongru des corps s'avère une catastrophe pour l'être.

Bibliographie

AGÜERO J. C., *Persona*, Mexico, Fundo de Cultura Económica, 2018.

BONNOT T., *L'Attachement aux choses*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

—, « La biographie d'objets : une proposition de synthèse », *Culture et musées*, n° 25, 2015, pp. 165-183.

BUTLER J., *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2010.

CANDAU J., « Le cadavre en substance : perte d'odeurs et principe vital », *Techniques & Culture*, vol. 60, n° 1, 2013, pp. 110-125.

COMISION DE LA VERDAD Y RECONCILIACION, *Informe final* (en ligne), 2003, http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php (dernière consultation le 22 octobre 2020).

CECCONI A., *I sogni vengonon da fuori. Esplorazioni della notte nelle Ande peruviane*, Florence, Ed.It, 2012.

DEGREGORI C. I., *Qué difícil es ser Dios. El partido comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*, Lima, IEP, 2011.

DELACROIX D., *De pierres et de larmes. Mémorialisation et discours victimaires dans le Pérou d'après-guerre*, Paris, Institut universitaire Varenne, 2016.

—, « Ouvrir les fosses communes au Pérou. "Envoyer au ciel" les objets trouvés ou les commercialiser ? », *Les Cahiers Sirice*, vol. 19, n° 2, 2017, pp. 105-122.

—, « Le bal des âmes. Postérité de la mort de masse en contexte péruvien », *Terrain* (en ligne), rubrique « Terrains », mis en ligne le 10 septembre 2018, consulté le 10 décembre 2020, DOI : 10.4000/terrain.16819.

—, « La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú », *Íconos. Revista de ciencias sociales*, n° 67, 2020, pp. 61-74.

—, « L'État cannibale. Rumeurs de trafic d'ossements exhumés au Pérou », *Cultures & conflits*, n° 121, 2021/1, pp. 183-207.

— et NOUS C., « Politiques du doute et régimes de vérité à "l'ère de l'os". ADN et adoptions symboliques des corps récupérés dans les charniers au Pérou et en Espagne », *Ethnologie française*, vol. 50, 2020/2, pp. 327-344, DOI : 10.3917/ethn.202.0327.

DELAPLACE G., *L'Invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes/École pratique des hautes études, 2009.

DUTERME C., « Honorer, commémorer, dédommager. État et société civile face aux victimes du conflit armé interne dans la région Ixil (Guatemala) », *in* A.-M. LOSONCZY et V. ROBIN AZEVEDO (dir.), *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuils collectifs dans le monde hispanique*, Paris, Pétra, 2016, pp. 101-125.

ESCOLAR D., « Boundaries of anthropology: Empirics and ontological relativism in a field experience with anomalous luminous entities in Argentina », *Anthropology and Humanism*, vol. 37/1, 2012, pp. 27-44.

GATTI G., *Surviving Forced Disappearance in Argentina and Uruguay. Identity and Meaning*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

INTERNATIONAL CENTER FOR TRANSITIONAL JUSTICE et INSTITUTO DE DEFENSA LEGAL, *¿Cómo cuantificar el dolor? Aportes para reparaciones económicas individuales para las víctimas del conflicto armado*, Lima, ICTJ/IDL, 2010.

KOPYTOFF I., « The cultural biography of things: commoditization as process », *in* A. APPARADURAI (dir.), *The Social Life of Things: Comodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambrige University Press, 1986, pp. 64-94.

KWON H., *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

LEACH E. R., *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980, chap. « Cheveux, poils, magie », pp. 321-361.

LENCLUD Gérard, « Être une personne », *Terrain*, n° 52, 2009, pp. 4-17.

MANRIQUE N., *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2002.

MBEMBE A., « Leçon inaugurale » du Forum philo *Le Monde*, Le Mans, 2019, https://www.youtube.com/watch?v=NwwEA7taqLo.

MOISSEEFF M., « Relations, rites et cheveux chez les Aranda », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 6, « Poils et sang », 2010, pp. 131-147.

—, « Cadavres et churinga. Des objets cultuels exemplaires ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 174, 2016, pp. 255-278.

MOUAWAD W., *Incendies*, Arles, Actes Sud, 2003.

PICCOLI E., « "*Dicen que los cien soles son del Diablo*". L'interprétation apocalyptique et mythique du *Programa Juntos* dans les communautés andines de Cajamarca (Pérou) et la critique populaire des programmes sociaux », *Social Compass*, vol. 61, n° 3, 2014, pp. 328-347.

PONS C., *Le Spectre et le Voyant. Les échanges entre morts et vivants en Islande*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2002.

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

—, « D'os, d'habits et de cendres. Corps exhumés et reconfiguration des dispositifs rituels et symboliques dans le Pérou post-conflit », *Revue européenne des sciences sociales,* nº 53 (2), « Le symbole et les choses », 2015, pp. 75-98.

—, « Rendre leur dignité aux disparus de la guerre ? Exhumations, justice réparatrice et politiques de la compassion au Pérou », *in* A.-M. LOSONCZY et V. ROBIN AZEVEDO (dir.), *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuil collectif dans le monde hispanique,* Paris, Pétra, 2016, pp. 75-99.

SILVA SANTISTEBAN R., *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2008.

SCATIZZA P., « La detención clandestina más allá de los "campos de concentración". Aportes analíticos a una clave explicativa canónica de la Argentina dictatorial », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (en ligne), mis en ligne le 11 juin 2019, consulté le 10 décembre 2020, http://journals.openedition.org/nuevomundo/75993.

SORRENTINO P., *À l'épreuve de la possession. Chronique d'une innovation rituelle dans le Vietnam contemporain*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2018.

UCEDA R., *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del ejército peruano*, Lima, Norma Editores, 2004.