



**HAL**  
open science

## Le bal des âmes. Postérité de la mort de masse en contexte péruvien

Dorothee Delacroix

► **To cite this version:**

Dorothee Delacroix. Le bal des âmes. Postérité de la mort de masse en contexte péruvien. Terrain. Anthropologie et sciences humaines, 2018, 10.4000/terrain.16819 . hal-04783235

**HAL Id: hal-04783235**

**<https://hal.science/hal-04783235v1>**

Submitted on 15 Nov 2024

**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 - NoDerivatives 4.0  
International License

# Terrain

Anthropologie & sciences humaines

Terrains

2018

---

## Le bal des âmes

Postérité de la mort de masse en contexte péruvien

DOROTHÉE DELACROIX

<https://doi.org/10.4000/terrain.16819>

---

### Résumés

Français English

Dans le Pérou d'après-guerre, les récits de revenants constituent un registre discursif permettant de comprendre comment le sens du drame vécu est reconstruit et des responsabilités sont attribuées tout en évitant les dangers du langage politique explicite. L'ethnographie du souvenir des morts et des disparus, menée au sein des sphères familiale et personnelle, permet de mettre en lumière les relations intimes tissées avec les défunts. L'enjeu de leur analyse est de comprendre la manière dont les populations andines ont réagi aux circonstances historiques particulières de la mort de masse et dans quelle mesure elles ont puisé dans les modèles cognitifs préexistants, liés à la conception métaphysique du salut et de l'au-delà. S'appuyant sur les représentations de la malemort, du destin posthume de l'âme et de la damnation des assassins, l'article analyse les différentes catégories d'âmes errantes des morts de la guerre. Il montre quels mécanismes de communication indirecte offre l'existence sociale de ces entités dans un contexte où prédominent silences et secrets collectifs à l'égard du conflit armé et de ses zones grises.

In post-war Peru, revenant stories constitute a discursive register making it possible to understand how the meaning of the drama undergone is reconstructed and how responsibilities are assigned, while avoiding the dangers of explicitly political language. An ethnography of the dead and vanished, conducted within family and personal spheres, sheds light on the intimate relationships established with the dead. Their analysis is aimed at understanding how Andean populations reacted to the special historical circumstances of mass-death, and to what extent they drew from pre-existing cognitive models linked to the metaphysical conception of salvation and the beyond. Based on representations of tragic death, of the posthumous fate of the soul and of the damnation of killers, the article analyses the various categories of wandering souls among the war dead. It shows the indirect communication mechanisms offered by the social existence of these entities in a context where collective silences and secrets predominate with regard to the armed conflict and its grey areas.



## Entrées d'index

**Mot-clé :** Pérou, conflit armé, âmes, malemort, damnation, christianisme andin, justice divine, fantômes

**Keyword:** Peru, armed conflict, souls, violent death, damnation, Andean christianity, divine justice, ghosts

## Texte intégral



Afficher l'image

Crédits : Mei-ling Girault © Penninghen 2017

- 1 Les récits de visites nocturnes d'âmes en peine (*almas*), aussi qualifiées d'apparitions de fantômes (*fantasmas*), sont fréquentes dans le Pérou d'après-guerre, notamment dans les communautés paysannes andines, la zone la plus touchée par le conflit armé qui opposa durant les deux dernières décennies du *xxe* siècle la guérilla maoïste du Sentier lumineux aux forces armées de l'État. Lorsque la Commission de la Vérité et Réconciliation (2001-2003) a recueilli des témoignages afin de permettre la compréhension des violences passées et de dresser un bilan des responsabilités, elle a elle-même été confrontée à plus de six cents récits de ce type, mais les a systématiquement relégués au rang de séquelles psychologiques de la guerre (Cecconi 2012). Au-delà d'une lecture pathologique, comment appréhender la présence de ces morts dans la vie des individus durant et au lendemain de ce conflit fratricide ? Que disent ces récits de la relation au passé de violence, des conflits laissés en suspens et de l'état des relations sociales après vingt ans de guerre et presque vingt ans de politique de réparation envers les victimes ? Dans un contexte national et international dominé par des dispositifs de justice transitionnelle visant à la réconciliation, les vivants ne cherchent-ils pas, en narrant de telles expériences, à signifier de manière détournée les difficultés inhérentes à leur quotidien, voire à émettre un discours en décalage avec la mémoire officielle locale ?
- 2 Dans les campagnes andines où a été menée l'enquête ethnographique<sup>1</sup>, l'expérience de la guerre est évoquée de manière assez stéréotypée face aux acteurs extérieurs, principalement des représentants de l'État et des Organisations non gouvernementales (ONG) en faveur des droits humains. À partir de la chute du régime autocratique de Fujimori en l'an 2000, ces derniers ont diffusé une terminologie propre à la justice transitionnelle dans les campagnes andines. À travers les ateliers de « sensibilisation aux droits humains » promus de manière massive, les travailleurs des ONG ont désigné, en espagnol, des types de violence d'une manière spécifique et les paysans ont intégré rapidement ces termes afin de prouver leur capacité à s'inscrire dans la sphère politico-juridique<sup>2</sup>. Comprendre et utiliser ce langage normalisé est une manière pour eux d'acquérir un capital culturel indispensable pour exprimer des revendications sur la



scène publique qui soient compatibles avec la figure de victime andine dépolitisée et innocente (Delacroix 2017a), en aucun cas vindicative et ne pouvant être soupçonnée de collusion avec la guérilla. Comme en Afrique du Sud (Lefranc 2013), on peut observer, à l'égard du passé de violence, la prédominance d'un registre compassionnel qui bannit la colère et toute forme de repolitisation du conflit. À l'inverse, les récits de revenants dont il est question dans ce texte ne s'accordent pas bien avec l'idée de réconciliation et de guérison que prônent les ONG. En effet, le retour des morts est un motif culturel considéré comme pathologique par les acteurs de la paix lorsqu'il ne demeure pas ignoré (Cecconi 2012). Qu'on les accuse d'entretenir la mémoire du conflit ou d'aller dans le sens d'un ressassement préjudiciable à l'équilibre psychologique, on estime toujours que les histoires de damnés n'œuvrent pas à la pacification.

- 3 Par l'analyse des discours sur les âmes errantes des morts de la guerre et leur mise en perspective avec les silences collectifs et les secrets sociaux au sujet du conflit armé et de ses zones grises, cet article<sup>3</sup> montre quels mécanismes de communication indirecte ils offrent. L'ethnographie du souvenir des morts et des disparus, menée au sein des sphères familiale et personnelle, permet de mettre en lumière les relations intimes tissées avec les défunts et la manière dont, en réaction à la mort de masse, celles-ci se sont ajustées aux modèles cognitifs préexistants liés à la conception métaphysique du salut et de l'au-delà. S'appuyant sur les représentations de la malemort, du destin posthume de l'âme et de la damnation des assassins, l'article analyse les différentes catégories d'âmes errantes dans le Pérou d'après-guerre. Sur cette base, l'objectif est de comprendre de quelle façon, au sortir de la guerre, le sens du drame vécu est reconstruit et des responsabilités sont attribuées tout en évitant les dangers du langage politique explicite.

## Des morts en mouvement

- 4 Si dès ses débuts l'anthropologie a su voir dans la mort un moment culturel et social clé (Fabre-Vassas 1993) qu'elle a essentiellement étudié à travers les rituels funéraires ordinaires, les décès en grand nombre, consécutifs aux conflits armés du <sup>xx</sup>e siècle, et l'absence ou la précarité des rituels réalisés à l'égard des personnes assassinées obligent à analyser sous un angle nouveau les relations sous contrainte que les vivants ont tissées avec leurs défunts et les « mouvements » de ces derniers dans la vie des rescapés.
- 5 C'est d'abord sur des morts « bien en place », ceux fixés au sein de monuments leur rendant hommage, qu'a porté ma recherche doctorale sur les usages sociaux de la mémoire de la guerre au Pérou. Mais à travers les récits des personnes interrogées, ceux qui ont émergé spontanément, et de façon assez inattendue, dans les discussions, ce sont des morts qui revenaient, parlaient parfois, qu'on convoquait et qui, pour certains, « vivaient » au quotidien parmi les vivants, attendant leur « vraie » mort<sup>4</sup>. C'est ainsi que les âmes en peine et autres fantômes et condamnés en sont venus à constituer un défi analytique pour l'anthropologie politique des mémoires de la violence dans laquelle s'inscrivait ma thèse.
- 6 L'étude des récits de revenants implique d'abord de considérer l'augmentation vertigineuse des assassinats et le fait de côtoyer la mort durant vingt ans de guerre comme un événement entraînant une véritable rupture d'intelligibilité (Bensa & Fassin 2002) et jusqu'à un brouillage des frontières entre deux mondes dont les interactions sont habituellement réglées et ordonnées. Le conflit lui-même a été vécu au Pérou comme un moment de crise cognitive forte. Durant cette période, le caractère flou et changeant des informations données et reçues s'est doublé d'une crise de confiance entre les *comuneros*<sup>5</sup>, rendant un peu plus opaque la compréhension de la situation. Les



grilles de lecture sont devenues incertaines. « On devait tout nier, tout. À cette époque, on ne faisait que se mentir les uns aux autres », relate par exemple une femme de la communauté de Llinque<sup>6</sup>. Le danger de trop en dire étant omniprésent, un double langage était de mise dans l'entre-soi communautaire mais aussi pour faire face aux acteurs armés<sup>7</sup>. Face à cette crise de la parole, des modalités de rétablissement du sens se sont organisées à partir de motifs culturels connus.

7 Dans les Andes péruviennes, les mots esprit (*espíritu*) et âme (*alma*) sont utilisés, indifféremment, pour caractériser l'âme qui sort du corps au moment du décès, laquelle est susceptible d'errer sur terre jusqu'à ce que le mort parte « complet » vers l'au-delà. Pour ce faire, il est raconté que l'âme retourne sur les lieux qui lui ont été familiers pour y faire ses adieux et y récupérer les éléments lui ayant appartenu de son vivant (cheveux, argent, etc.). Les termes esprit et âme servent également à qualifier l'errance de l'âme du pécheur avant sa mort. Celle-ci peut prendre la forme d'un animal pour se manifester aux hommes et ainsi annoncer la mort prochaine d'un individu. Les récits oraux racontent aussi que l'âme peut être capturée par les vivants afin de libérer du mal et de ses péchés l'individu auquel elle appartient. Connotés plus négativement, les termes fantôme (*fantasma*) et condamné (*condenado*) font référence aux revenants qui errent sur terre, ne pouvant accomplir leur cheminement vers l'au-delà. Qu'ils aient été coupables de lourds péchés ou victimes de malemort, ils sont dits confinés dans un entre-deux potentiellement préjudiciable à la production agro-pastorale, voire à la santé des humains<sup>8</sup>. Ces récits d'apparition d'âmes ou de damnés (*qaqacha*) circulent dans le cadre domestique et au sein de la communauté paysanne. Ils sont rarement évoqués devant les militants qui interviennent localement<sup>9</sup>.

8 Vécues comme une véritable matérialité du passé dans le présent (Delacroix 2018), les manifestations de fantômes réactualisent l'ampleur des pertes humaines liées à la guerre et le désarroi des familles. Elles entraînent des pratiques commémoratives domestiques, mais constituent surtout un moyen puissant et efficace de réflexion historique et d'expression personnelle comme le montre Heonik Kwon (2008) dans son étude sur les fantômes de la guerre du Vietnam. Dans un contexte dominé, au Pérou, par une injonction à la réconciliation et à la « construction durable de la paix », la figure paroxystique du fantôme permet non seulement de comprendre comment a été géré le vacillement des relations ordinaires entre morts et vivants, mais également, comment les relations entre les vivants ont, elles aussi, été profondément bouleversées et durablement brisées. La destinée posthume des morts de la guerre reflète ainsi les remous de la vie sociale et politique. Elle rend, d'une certaine manière, dicible le tabou<sup>10</sup>.

## Les visites nocturnes des âmes dans le cadre domestique

« Comme ils n'ont pas lavé mon père, qu'ils ne lui ont pas changé ses vêtements avant de l'enterrer, mon père tirait mon petit frère du lit. Il voulait l'emporter avec lui. Son âme venait ainsi nous déranger pendant la nuit. [...] On le voyait dans la cuisine et lorsqu'on s'approchait de lui, un grand oiseau noir s'échappait [de la maison]. » (Yeda Pozo Tello, Toraya, le 11 juin 2012)

9 L'homme en question, Víctor Pozo Felices, a été assassiné par le Sentier lumineux en décembre 1986, laissant derrière lui huit enfants, dont Yeda qui était alors âgée de 10 ans. Comme lui, ils sont nombreux à ne pas avoir reçu un traitement rituel adéquat de leur dépouille. Pendant la guerre, les enterrements étaient souvent organisés dans la



hâte, parfois de nuit pour plus de discrétion, car les gens vivaient dans la peur des représailles. Ils craignaient, en accompagnant le défunt, de connaître le même sort s'ils étaient surpris, par le Sentier lumineux notamment, en train d'enterrer celui que la guérilla voulait voir « mourir comme un chien », en le laissant se décomposer à la vue de tous, pour avoir été un « traître à la révolution »<sup>11</sup>. Pour cette raison, et parce que beaucoup avaient déjà fui la communauté, le nombre de personnes qui participaient à l'enterrement était souvent très restreint, parfois seulement deux ou trois individus, et les proches des victimes se voyaient contraints de parer au plus pressé. Dans ce contexte, le fait de ne pas laver le défunt et l'absence de cercueil ont été choses fréquentes. Or ces obsèques absolument non conformes à la doctrine chrétienne, en plus d'engendrer la culpabilité des vivants, se répercutent sur leur vie. On dit des morts enterrés dans de telles conditions qu'ils ne veulent pas partir vers l'au-delà, ou qu'ils ne veulent pas partir seuls, et reviennent en conséquence troubler les vivants, car ils ont besoin d'eux pour obtenir la libération de leur âme.

« Il a été [victime de] *malemort (Malamuerpi kasqa)*. J'avais l'impression qu'il dormait au milieu du lit, entre les enfants [et moi]. Je sentais des pas comme s'il marchait. [...] Il me perturbait dans mes rêves, je le voyais revenir à la porte [de la maison]. « *Aïe, aïe, aïe*, disait-il dans mes rêves, *touche-moi ici, là où est entrée la balle* », me disait-il. Et moi j'obéissais, je touchais le trou par où la balle était entrée. Ça me donnait des sueurs froides. » (Justina Torres Avendaño, Tanta, le 20 juillet 2012)

10 Luis Ortiz Acuña a été assassiné par arme à feu dans le hameau de Tanta, dans les Andes d'Apurímac, le 22 octobre 1987. En tant qu'autorité politique locale et mari supposément adultère, il était une cible du Sentier lumineux<sup>12</sup>. Après sa mort, son corps n'a pas pu être lavé, ni veillé. Son épouse, Justina Torres Avendaño, put seulement changer la chemise et le poncho ensanglantés. À défaut de cercueil, la dépouille a été enroulée dans un tissu avant d'être ensevelie de nuit dans le cimetière du village au côté d'une autre personne assassinée le même jour. Le caractère inapproprié de cette sépulture a longtemps tourmenté Justina. Elle raconte s'être rendue à plusieurs reprises sur le lieu de la fosse commune et y avoir été attentive au moindre bruit. Craignant que son mari fût enterré vivant, elle venait écouter s'il ne criait pas. Elle raconte aussi l'avoir longtemps entendu se plaindre, durant ses visites nocturnes<sup>13</sup>, d'avoir été « enterré comme un chien, la bouche dans la terre ». Le comportement persécuteur des morts qui n'ont pas reçu les hommages habituels est jugé à la hauteur de leur recherche d'apaisement inassouvie. C'est pourquoi, de manière générale, les vivants interprètent leur retour comme un rappel de leur devoir envers les morts.

11 Différentes pratiques rituelles répondent à ces récits. Dans leur nature, elles ne divergent pas fondamentalement du traitement réservé aux âmes du purgatoire, mais leurs modalités pratiques ont connu des adaptations sous l'effet de la mort de masse qu'a impliquée la guerre. Jeter de l'eau bénite sur un lieu supposé d'enterrement clandestin après avoir rêvé d'un mari qui disait « que ça le brûlait » ou y déposer des roses blanches sont, par exemple, des pratiques qui m'ont été rapportées par les veuves elles-mêmes. D'une manière générale, soulager le mort et lui agréer sont d'une importance cruciale. Durant la guerre, des diseurs de prières étaient convoqués et des messes organisées en leur mémoire afin qu'ils obtiennent pénitence.

« [En 1987, soit à peine un an après son décès] On a demandé à Martín Arbieta qu'il prie [pour mon père]. Lui prie en quechua. Et après, on lui a fait une messe à Abancay. Avec ça, déjà, il a arrêté de nous faire peur la nuit. » (Yeda Pozo Tello, Toraya, le 11 juin 2012)



mentionner ses acteurs armés, mais seulement la destinée misérable de leurs victimes. En effet, les auteurs des crimes sont presque toujours absents de ce type de récits au profit d'une insistance sur les conditions de mise à mort (par balle, lapidation ou égorgement), les caractéristiques des blessures létales qui en découlent et le caractère impropre du traitement des restes. Le récit de Justina est en ce sens emblématique : il met l'accent sur le fait que Luis Ortiz a été victime de *malemort*, pas d'un criminel de guerre, et c'est l'orifice d'entrée de la balle sur son torse que le défunt exhibe.

13 Dans les Andes, la *malemort* se définit, à grands traits, de deux façons. Elle caractérise une mort violente, soudaine ou difficile (résultat d'une longue et douloureuse agonie). Mais elle exprime aussi l'impossibilité de réaliser la correcte gestion rituelle des restes et l'état d'affliction que cela génère parmi les vivants. On considère que cet accomplissement rituel a des répercussions jusque dans la souffrance posthume du mort. Cette seconde dimension de la *malemort* est parfois désignée dans les Andes par l'expression « *mal entierro* » (mauvais enterrement), tandis qu'une mort prématurée sera qualifiée de « mort à la mauvaise heure » (*mala hora*). Parfois les gens soulignent le caractère néfaste d'un « enterrement à la mauvaise heure » lorsqu'un mort de la guerre a dû être enterré de nuit, comme c'est le cas de Víctor Pozo.

14 À bien examiner les récits des visites nocturnes des âmes dans le cadre domestique, on constate que non seulement les bourreaux sont anonymisés, mais que les morts eux-mêmes ne sont pas vindicatifs. Se comportant à l'instar des morts qui n'ont pas de lien étroit avec la guerre, ils réclament parfois les bons offices de leurs proches pour obtenir le pardon de péchés plus ordinaires (en relation, par exemple, à la violence domestique qu'ils faisaient subir à leur famille ou à leur alcoolisme). Il n'en reste pas moins que les expériences individuelles de vision de revenants qui sont fréquemment partagées dans les villages andins réactualisent l'ampleur des pertes humaines durant la guerre et le désarroi des familles. Elles sont racontées au sein d'un réseau interpersonnel restreint, souvent limité à la sphère familiale et pouvant s'étendre jusqu'au voisinage, mais elles offrent déjà un puissant moyen d'évocation des morts de la guerre et des effroyables conditions de leur décès.

15 Les révélations oniriques ont aussi été envisagées comme une précieuse source d'information par les proches des disparus<sup>14</sup>. En effet, si durant sa visite nocturne l'âme s'exprime sur ce qui lui est arrivé, souvent de façon très métaphorique, le soulagement peut être grand pour les personnes confrontées à l'angoisse de ne pas savoir ce qui est advenu. Afin de favoriser cette communication avec l'être absent, certains proches conservent des vêtements qui ont appartenu au disparu. C'est par exemple le cas de Julia Chávez qui a perdu toute trace de son mari depuis qu'il a été emmené par le Sentier lumineux le 20 décembre 1990, mais qui conserve toujours son poncho dans l'espoir d'attirer son âme. Dans la ritualité funéraire andine, il est de coutume de laver les vêtements récents du défunt avant de les offrir et de brûler ses vêtements usés pour neutraliser toute trace de substance corporelle lui appartenant.

**Fig. 1. Brûler les vêtements du défunt, 29 octobre 2013**





Dans la ritualité funéraire andine, il est de coutume de brûler les vêtements usés d'un défunt pour neutraliser toute trace de substance corporelle lui appartenant.

Photo : Dorothée Delacroix

- 16 À l'inverse, le vêtement conservé intact est un support jugé efficace pour attirer l'âme de son propriétaire jusqu'au foyer et l'encourager à s'exprimer.
- 17 Le recours à la voyance pour identifier le lieu où se trouverait le corps, ou pour communiquer avec son âme, a aussi été utilisé par les familles des disparus en Argentine durant la dictature (Panizo 2012) et en Angleterre après la première guerre mondiale face à la décision de ne pas rapatrier les corps des soldats anglais morts sur le sol français (Winter 1995). Au Pérou, la pratique rituelle de lecture des feuilles de coca a également été employée, durant la guerre, comme moyen de localiser les corps (Delacroix 2016a : 252-256). Dans cette recherche de la vérité qui emprunte d'autres chemins que la voie juridico-légale, les auteurs des crimes, eux, demeurent absents. Leur bord politique (Sentier lumineux ou forces armées) et parfois leur identité sont pourtant connus, mais le savoir local dont ils font l'objet n'est pas exprimé explicitement à travers les visites nocturnes des âmes des assassinés. Afin de signifier, de manière détournée, l'engagement politique de certains *comuneros* et leurs actes délétères durant la guerre, sont plutôt mobilisés des récits qui mettent en scène le châtement divin qui attend les assassins.

## La damnation des bourreaux

- 18 L'après-guerre dans les villages andins implique une situation d'interconnaissance des acteurs qui ont été engagés dans un processus de violence qui ne leur était pas si extérieur que le laissent entendre les ONG de défense des droits humains afin de justifier leur intervention auprès de « victimes innocentes » (Koc-Ménard 2011 ; Manrique 2014 ; Delacroix 2017a). Bien souvent, dans l'entre-soi communautaire, le silence est de mise afin de conserver un équilibre précaire dans le « climat de réconciliation » ambiant (Gamarra 2008). Utile au maintien d'une apparente unité villageoise, ce silence s'avère une forme de continuité entre les pratiques pendant et





après le conflit armé. Les tensions héritées de la guerre, qui persistent à un niveau privé, sont toutefois réactivées à certaines occasions : dans des situations d'ivresse, de colère ou de conflit agraire notamment. Ces situations libèrent des paroles habituellement entourées d'un interdit tacite. Alors que les idéaux transnationaux propres au processus de justice transitionnelle tendent à imposer une rupture franche et nette avec le passé de violence, localement les rancœurs perdurent et continuent de structurer le quotidien.

19 En dehors des moments exceptionnels où se fissure le pacte de silence, d'autres types de paroles permettent d'évoquer de manière sous-entendue la cruauté de certains protagonistes de la guerre et le châtement divin qui leur a été réservé, ou qui les attend. Ces contre-récits circulent dans un cercle local et, comme le montre Fernández de Mata (2016) pour le cas des vaincus de la Guerre civile espagnole, ils partagent avec les contes et les récits populaires de malédiction des caractéristiques communes relevant de la rumeur et de la légende, tout en faisant appel à l'imagerie traditionnelle catholique. En Espagne comme au Pérou, ces récits contribuent à venger les victimes en insistant sur les châtements envoyés par Dieu aux auteurs de violence (Fernández de Mata 2016 : 78).

20 Seulement, afin de pouvoir comprendre pleinement l'exercice d'une justice divine, il faut connaître les identités politiques des protagonistes. Au cours d'une discussion entamée dans la file d'attente du dispensaire de santé de Tanta, une femme me lança : « Tu sais qui est méchant ici ? » Comme je lui répondis par la négative, elle poursuivit : « C'est monsieur Emilio », avant de s'effondrer en larmes et de me relater pourquoi cet homme était la source de son malheur. Pendant l'absence de son mari, parti travailler dans les mines, elle avait participé au marquage du bétail (*vacamarca*) avec d'autres familles du village et était rentrée un peu ivre chez elle. Le lendemain, alors que sa jupe avait été retrouvée dans un champ, Emilio raconta qu'elle avait eu des rapports sexuels avec plusieurs hommes. Offusquée d'une telle version des faits, elle disait au contraire qu'il lui avait dérobé sa jupe pour faire croire à cette histoire. Depuis, son mari ne la quitte plus des yeux, la frappe constamment et a tenté de l'étouffer à plusieurs reprises en lui plongeant la tête dans un bidon d'eau. Elle conclut : « Monsieur Emilio ne va pas pouvoir mourir facilement. Il va devoir payer ses délits de son vivant ». Plus tard, une autre femme de cette communauté paysanne d'environ 150 habitants exprima spontanément la même idée à l'égard de cet homme, membre de sa famille par alliance. Cette seconde interlocutrice utilisa néanmoins le mot de « péchés » (*pecados*) et non de « délits » (*delitos*). Elle ajouta même : « son âme est [d'ailleurs] déjà en train d'errer » (*su alma ya está andando*). Elle s'appuyait sur le fait que, peu de temps auparavant, la femme d'Emilio vit l'âme de son mari entrer dans la maison.

21 Cette dernière racontait que, tôt le matin, son époux avait quitté la maison pour aller travailler aux champs où ils devaient se rejoindre. Peu de temps après son départ, elle crut l'entendre rentrer et chercher quelque chose. S'approchant du seuil de la porte, elle le vit repartir sans répondre à ses questions. Ce n'est qu'en le rejoignant, plus tard dans la matinée, qu'elle réalisa qu'il n'était pas retourné chez eux depuis son départ matinal. Le mari était affirmatif, et l'épouse en était d'autant plus accablée. Elle relata sa vision, en pleurs, à ses voisines et moi, l'interprétant comme annonciatrice de la mort prochaine de son mari. Son récit circula rapidement dans le village et certains habitants y virent un signe évident de la damnation posthume d'Emilio. Ceci, à l'instar des pécheurs coupables d'inceste ou de relations sexuelles avec le parrain ou la marraine de leur enfant (*compadre* ou *comadre*)<sup>15</sup>, dont il est raconté que l'âme est en souffrance longtemps avant leur mort et qu'elle peut s'échapper de leur corps sous la forme d'une tête volante (*uma puriq*) ou prendre l'apparence d'un animal. Pareillement, l'apparition de l'âme d'Emilio alors que celui-ci est encore vivant a valeur de présage de sa damnation.

22 Ce sort ultime censé être réservé à Emilio ne peut se comprendre si l'on ignore qu'il



est accusé d'avoir été un dirigeant sanguinaire du Sentier lumineux durant la guerre. Les assassinats auxquels il aurait été mêlé ne forment en revanche jamais le cœur du récit. Ils sont habilement éludés. Durant l'enquête ethnographique, ce n'est que dans l'entre-soi et sous le coup de la colère que plusieurs proches de disparus l'accusèrent non seulement d'avoir appartenu à la guérilla, mais encore l'associèrent de près ou de loin à la disparition des leurs, n'économisant pas les insultes à son encontre. D'ordinaire, il pèse une contrainte sociale de silence très forte sur l'engagement de certains villageois au sein de Sentier lumineux. Cela s'explique par l'importance qu'il y a à présenter publiquement l'ensemble de la communauté paysanne comme innocente. Tout soupçon de collusion avec la guérilla, potentiellement préjudiciable à tous, est collectivement tu et les réactions ouvertes d'animosité sont entourées d'un interdit tacite. En revanche, des mécanismes de communication indirecte, comme les interprétations données aux apparitions d'âmes, offrent de puissants supports pour exprimer l'accord ou la critique, établir ou ruiner une réputation, tout en légitimant cette opinion. Ainsi, la signification donnée à la vision de la femme d'Emilio permet à certains habitants de la communauté de convertir un message qui, s'il avait été exprimé explicitement, aurait mené à des conflits et à de vives tensions. S'appuyant sur l'intervention d'un être invisible apparu à un tiers, ces villageois chargent de significations supplémentaires cette vision tout en masquant leur intention de révéler des éléments concernant les affaires de leur société. Par le truchement de ce type de récits, une parole interdite trouve ainsi une forme d'expression.

23 L'idée d'une justice simplifiée constitue également une issue aux difficultés quotidiennes qu'impliquent les diverses situations d'impunité et de violence ordinaire au lendemain de la guerre. L'apparition de l'âme d'Emilio s'insère dans un système de représentation du malheur qui promet la damnation posthume des bourreaux. Elle est ainsi vécue et interprétée comme un moyen de rétablir un sens, voire un ordre de conséquences logiques, dans un contexte où la multipositionnalité d'Emilio est jugée intolérable par nombre de villageois. Depuis trente ans, il assume une position d'autorité incontestable au sein de la communauté de Tanta, parfois même à l'échelle du district de Toraya<sup>16</sup>. Rares sont les habitants qui se risquent à expliquer cette suprématie par le fait qu'il est doublement craint : non seulement il disposerait encore d'armes héritées de la guérilla, mais il saurait aussi « manier les mots de la sorcellerie » (Adela, Tanta, juillet 2012). En outre, le caractère ambivalent de cet homme se renforce encore à l'examen des discours au sujet du statut de victime qui lui a été accordé dans un contexte d'attribution de certificats individuels par l'État<sup>17</sup>. La mise en place locale des politiques publiques de réparation des victimes de la guerre a en effet paradoxalement engendré crispations et frustrations. À l'échelle de la communauté de Tanta, celles-ci se sont focalisées sur la personne d'Emilio. La réparation économique qu'il a reçue (sous la forme de matériel de construction d'une maison) pour la mort de son beau-père durant la guerre a alimenté le sentiment d'injustice vécu par certains habitants qui le considèrent comme coupable de la disparition des leurs et qui, pour certains, n'ont toujours pas eux-mêmes obtenu de compensation financière<sup>18</sup>. L'interprétation donnée à l'apparition de son âme permet, en filigrane, d'accéder à la réalité tendue des relations de voisinage et aux formes d'expression de rétablissement de la justice qui existent dans les campagnes andines où les procès à l'encontre des responsables, surtout s'ils sont militaires, sont quasi inexistantes. L'angoisse générée par une promiscuité forcée entre anciens ennemis se double également d'une cohabitation des plus éprouvantes avec les lieux d'enterrement clandestins.



## Les spectres attachés à des lieux

24 Des âmes silencieuses et anonymes reviennent aussi errer sur terre, selon mes interlocuteurs. S'apparentant davantage à des hordes spectrales, elles sont attachées à un lieu : fosses communes encore closes ou lieux de mémoire. J'en donnerai deux exemples. Durant mon travail de terrain, un *curandero* – ce guérisseur parfois associé à la figure du sorcier – diagnostiqua une « attaque du mauvais vent » dans les symptômes de Paulina, une jeune femme de la communauté de Pampatama qui souffrait de douleurs paralysantes au niveau des jambes et qui était alitée depuis une quinzaine de jours. Dans la nosographie andine, le mauvais vent (*mal viento*), aussi dénommé *qhayqa* (vent du mort), est une pathologie provoquée par le contact avec les morts récents. Le symptôme essentiel de ce mal réside dans la perte de l'âme force vitale (*animu*) de l'individu qui en est atteint, soit parce que le mort a cherché à capter cette force vitale pour l'emmener avec lui dans l'autre vie, soit parce que la peur ressentie par l'humain a provoqué sa fuite (Robin Azevedo 2008 : 87). Le mauvais vent se manifeste sous la forme d'un tourbillon qui peut rendre gravement malade celui qui le rencontre. Dans les heures voire les jours suivant un enterrement, on dit de prendre garde aux bourrasques de vent 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 (Robin Azevedo 2008). Du reste, son caractère pathogène se limite à la période transitoire où le mort est dans un statut d'entre-deux, avant d'atteindre l'au-delà. Or certains habitants des campagnes andines considèrent aujourd'hui qu'un mauvais vent s'échappe régulièrement des lieux d'enterrement clandestins de la guerre et qu'ils constituent, en conséquence, une source de maladie importante.

25 À Pampatama, un territoire est désigné comme étant particulièrement propice à ce *mal viento* : le mont de Pampatama Urqu qui surplombe la communauté et où reposeraient les corps d'au moins deux personnes assassinées. Ces individus, victimes de malemort et enterrés à l'insu de leurs proches, ont échappé à tout encadrement social de la mort. Si, d'ordinaire, les victimes de malemort sont considérées comme des sources d'infortune pour la production agro-pastorale<sup>19</sup>, le caractère paroxystique de la violence faite à l'intégrité des corps et à la dignité des personnes assassinées pendant la guerre semble avoir des répercussions jusque sur la santé des humains, dont la maladie du mauvais vent s'avère une manifestation exemplaire. Ainsi, la maladie développée par Paulina s'explique par le fait qu'elle a traversé de nuit ce lieu réputé dangereux de la communauté. Là, le mauvais vent l'aurait frappée. Il est important de mentionner qu'il n'y a pas de morts de la guerre dans sa famille. Contrairement aux apparitions dans le cadre familial évoquées jusqu'ici, le mauvais vent met en scène des âmes prédatrices à large spectre, pour le dire ainsi.

26 En tant que défunts anonymes mais attachés à un lieu particulier, on peut les comparer aux figures des *güic* étudiées par Grégory Delaplace en Mongolie contemporaine. Celles-ci se manifestent sur « les lieux où sont survenus des morts violentes, des suicides, des chutes ou d'autres accidents » (Delaplace 2009 : 222), mais également sur les lieux de sépultures anciennes. Parallèle intéressant, au Pérou, les manifestations morbides des personnes enterrées dans les fosses communes sont extrêmement similaires à celles des ancêtres pré-chrétiens que sont les Gentils (*gentiles*)<sup>20</sup>. Il est raconté que ces personnages païens (dont les reliques se composent des restes de momies ou d'ossements préhispaniques) peuvent être courroucés parce que des humains ont profané leur tombe (Charlier 2016) ou ont simplement aperçu leurs restes à travers des sépultures préhispaniques dégradées (Robin Azevedo 2008). Ils peuvent, en réaction, agresser un humain à travers le vent ou l'air (*ibid.* : 204). Dans



la région où a été menée l'enquête, ces morts païens reposant dans les cavités de la montagne sont jugés dangereux car il émanerait d'eux des gaz toxiques. Dans son étude des discours sur les maladies dans les Andes équatoriennes, Carmen Bernard (1985) explique que les « mauvais airs » ou le « vent mauvais » se trouvent dans des espaces non domestiqués par l'homme. Au Pérou, l'augmentation vertigineuse des assassinats pendant la guerre et l'absence de rituel funéraire constituent un élément sans précédent qui semble avoir impliqué une adaptation de la nosographie andine sur la base du mauvais vent imputé aux tombes des ancêtres païens. À l'instar des Gentils, les morts des fosses communes sont des morts « non domestiqués » dans le sens où, enterrés sans rituel chrétien, ils n'ont pas été socialisés en tant que défunts à l'identité stable. D'ailleurs, le mal imputé à ces deux catégories de morts et le traitement thérapeutique préconisé contre leur « attaque » sont assez similaires. On se souvient que Paulina souffrait de douleur paralysante au niveau des jambes. Or, dans les Andes de Cuzco, il est raconté que le vent des Gentils : « attache avec force les pieds, il les paralyse complètement, il les noue. [...] Il tord [les membres du corps]. Alors les gens ont très mal et crient de douleur<sup>21</sup> ». Aussi le mauvais vent des morts des fosses communes se soigne-t-il à grand renfort de prières ou d'eau bénite dispersée sur les lieux supposés d'enterrement, de la même manière que l'ingestion de petites parties du vêtement d'un saint fait fuir le Gentil du corps du malade (Robin Azevedo 2008 : 214). Cette méthode vise à restaurer un équilibre chrétien afin de chasser l'agent pathogène lié à un désordre païen. Dans le cas de la malemort relative à la guerre, il y a toutefois une différence de taille : la personne n'a pas pu recevoir les rites adéquats, mais c'est un chrétien ; le Gentil, lui, est un être païen qui ne pourra jamais recevoir de rituels comme les chrétiens.

27 Lieux d'émanations nocives pouvant potentiellement « contaminer » les vivants, les fosses communes sont entourées de certaines précautions et leur exhumation, encouragée dans le cadre des politiques de réparation aux victimes, peut s'avérer source de grande angoisse pour les familles et les membres de la communauté paysanne (Delacroix 2017b ; Robin Azevedo 2015). Les récits qui entourent ces lieux tabous, car liés à la part d'ombre des mémoires villageoises, témoignent avant tout de la difficulté que représente au quotidien ce marquage macabre du territoire. Mais ce sont encore les lieux de mémoire qui sont jugés attracteurs d'âmes en peine. Le gardien du mémorial de L'Œil-qui-pleure, qui se trouve à Lima, relate ces apparitions.

« À trois heures du matin, je ne dormais pas. J'étais debout. Et tout en étant peut-être à moitié hagard j'ai vu quelqu'un qui arrivait. Mais il n'y avait pas qu'une seule personne, elles étaient trois. Par ce chemin [il montre une allée du mémorial] elles venaient. Mais quand j'ai réagi, elles n'étaient plus là ! [...] Ici il n'y a pas de morts pour ainsi dire. Mais ici c'est un... C'est un... [il ne termine pas sa phrase]. Ici il y a leurs noms. Or parce que les noms sont là, certains [morts] peuvent errer par ici. Parce que quelqu'un qui est bon s'en va facilement. Quand une personne est bonne, elle s'en va [au moment de son décès]. Mais comme ici il s'agit de personnes presque toutes décédées de manière forcée, alors leurs âmes sont toujours en train d'errer (*dando vuelta*) par ici. Elles peinent, elles peinent. Elles demandent qu'on les prie. [...] [Mes collègues] eux ne les ont pas vues, mais ils les ont senties. Par exemple, lorsqu'ils étaient en train de dormir, ça frappait à la porte mais quand ils sortaient voir, il n'y avait personne. Moi, elles ne m'ont pas fait ça. Mais moi je les ai vues. » (M. Vela Hurtado, Lima, le 21 novembre 2013)

28 Cet homme âgé d'une cinquantaine d'années travaille depuis quinze ans au sein de la municipalité de Jesús Maria (le quartier de Lima où se trouve le mémorial). Originaire de Loreto, en Amazonie, il est parti travailler dans les Andes de Huancayo, s'y est marié et y a vécu onze ans avant d'arriver à Lima. Un membre de sa famille par alliance est décédé pendant la guerre et son nom figure au sein du mémorial. Pour autant, il ne se



subjective pas comme victime et n'a jamais participé aux activités commémoratives réalisées sur le mémorial. Cela ne l'empêche pas de sensibiliser les promeneurs à « la barbarie qu'a été cette guerre » lorsque ceux-ci s'avisent de poser des questions sur cet « étrange lieu au sein d'un si joli parc ».

29 Dans son récit, trois éléments sont particulièrement intéressants. D'abord, la multitude de morts symbolisés au sein de ce lieu de mémoire, qui comporte les noms de plus de 40 000 victimes de la guerre inscrits sur des galets, conduit à une « apparition multiple », pour le dire ainsi. Ce sont trois âmes que dit avoir vues le gardien. Or aucune n'est clairement identifiée. Il s'agit de spectres anonymes qui errent dans les allées du mémorial, vêtus de blanc, comme il l'expliquera par la suite, ou qui frappent à la porte, sans que l'on sache de qui il s'agit. D'autre part, la mort violente des victimes conduit, selon le gardien, à leur errance posthume et les transforme – temporairement au moins – en mauvais morts. Il les imagine hanter ce lieu de souvenir, pris dans l'entre-deux du purgatoire, et exiger l'aide des vivants dans leur cheminement douloureux vers l'au-delà catholique. Pour cela, le gardien conserve un missel dans sa poche durant ses nuits de travail.

**Fig. 2. Missel du gardien de L'Œil-qui-pleure, 21 novembre 2013**





Soucieux d'apaiser les âmes des victimes de mort violente, le gardien du mémorial conserve dans sa poche un missel dans lequel il a glissé l'icône de l'archange saint Raphaël.

Photo : Dorothée Delacroix

- 30 Il y a glissé l'icône de l'archange saint Raphaël et dit réciter des Notre Père pour apaiser ces morts. On constate enfin que la définition de ce lieu pose problème. Le gardien cherche ses mots lorsqu'il s'agit de le caractériser. Il le distingue de quelque chose qui pourrait s'apparenter à un cimetière en soulignant qu'il n'y a, certes, pas de corps morts au sens strict, tout en laissant ouverte la possibilité qu'ils puissent se manifester d'autres manières en raison du pouvoir d'évocation de leurs noms.
- 31 Ces phénomènes d'apparition d'âmes sont dominants dans le Pérou d'après-guerre et n'importe qui peut en faire l'expérience sans qu'aucune compétence soit requise. En outre, ils semblent concerner toutes les classes sociales mais avoir une portée pratique et symbolique différente selon la position sociale de l'individu qui les relate et/ou en a fait l'expérience. Le cas d'une employée d'ONG issue de l'élite intellectuelle du pays qui dit avoir « vu et ressenti » la présence d'une âme, également sur le site de L'Œil-qui-



pleure, en est emblématique. Elle interprète cette apparition, survenue en journée alors qu'elle travaillait à embellir le mémorial en vue d'une cérémonie d'hommage qui allait s'y dérouler, comme une forme de remerciement d'un des morts de la guerre. L'idée que les morts peuvent revenir existe donc aussi en ville, mais dans les mondes ruraux, où la situation d'interconnaissance et la pression sociale qui en découle sont fortes, elle recouvre un langage politique subtil. Les Andes rurales du sud du pays ayant constitué l'épicentre des violences, les revenants sont, là-bas, le plus souvent individualisés et les personnes qui les rencontrent ont eu une expérience directe du conflit armé, tandis que les Liméniens peinent à les identifier et ont plus rarement connu la guerre dans leur chair. Les récits d'âmes en peine mobilisés par les populations andines se présentent aussi comme un moyen à la fois d'exprimer le continuum de violences multiformes qu'elles vivent et de compenser en partie les dommages causés en s'appuyant sur des remèdes réparateurs. La relation de réciprocité entre les âmes du purgatoire et les familles l'illustre clairement.

## Les défunts thaumaturges

- 32 Les proches des victimes demandent des faveurs aux morts, tout en les aidant à accéder au paradis. Cette représentation des âmes du purgatoire comme intercesseurs auxquels il est possible d'avoir recours immédiatement ne diverge pas fondamentalement de celle en vigueur en Europe à la moitié du *xxe* siècle (Cuchet 2014). « Intercesseurs généralistes », ces morts qui ne sont pas encore tout à fait « passés » dans l'au-delà se font « agents d'une petite thaumaturgie familiale » (Cuchet 2014 : 90).

« À chaque fois que je postule à un travail ou par exemple, comme maintenant, lorsque je fais un long trajet [il s'apprête à rejoindre la capitale, ce qui nécessite plus d'une quinzaine d'heures de bus], toujours dans ma tête, je dis : "Papa, [grande] sœur, ma sœur Mirta, s'il vous plaît, vous êtes les lumières de mon chemin, vous êtes mes yeux, s'il vous plaît, faites-moi arriver à bon port, tranquillement. Je vais rendre visite à la famille, à mon fils, à ton petit-fils". Et toujours, comme ça, ils me font bien arriver. » (Elvis Valdez Deza, Toraya, le 15 juin 2012)

- 33 Elvis avait 3 ans lorsque sa famille a été endeuillée, le 23 juillet 1991, par le décès du père et de l'aînée de la famille de quatre enfants, alors âgée de 7 ans. Vingt ans après cet événement tragique, fruit d'un attentat raté du Sentier lumineux contre un fourgon militaire qui toucha finalement une ambulance dans laquelle se trouvaient neuf passagers, cette famille catholique a élevé une grande croix sur le lieu de l'accident<sup>22</sup>.

**Fig. 3. Croix érigée pour Mirta et son père sur les lieux de leur décès, 1<sup>er</sup> novembre 2013**





Vingt ans après l'accident mortel, fruit d'un attentat raté du Sentier lumineux contre un fourgon militaire, la croix élevée par cette famille catholique honore des défunts au statut particulier : du fait de leur mort violente, leur ultime « passage » est jugé impossible sans l'intercession des vivants.

Photo : Dorothée Delacroix

- 34 De manière générale, les conditions exceptionnelles et violentes des décès lors du conflit armé ont produit une augmentation vertigineuse du nombre de défunts au statut particulier dont l'ultime « passage » est jugé impossible sans l'intercession des vivants. Ceci n'est d'ailleurs pas sans rappeler le travail d'Anne-Marie Losonczy (2003) sur l'*anima sola* en Colombie, qui montre comment ces « âmes du purgatoire » du catholicisme officiel, anonymes et victimes de violences meurtrières, ont progressivement été sanctifiées et sont devenues des intercesseurs particulièrement efficaces pour les personnes plongées dans un contexte de terreur. Dans le cas de la famille Valdez Deza, les corps de leurs parents ont été déchiquetés lors de l'explosion du véhicule dans lequel ils se trouvaient. Prier pour le repos de leur âme devient donc un souci primordial pour les proches, afin de les aider à accéder au paradis et, si possible, de les convertir en figures de recours autonome. Une relation d'échange aux termes bien





établis est ainsi tissée entre les vivants et les morts. Les premiers œuvrent à la correcte libération de l'âme des défunts puis à l'entretien de leur souvenir, lesquels les protégeront en retour.

## Conclusion

- 35 Après vingt ans de guerre et presque vingt ans de politiques de réparation envers les victimes, les protagonistes du conflit armé péruvien continuent de façonner le passé à travers toute une métaphysique du destin des âmes des personnes assassinées et des auteurs de violence. Des visites nocturnes des âmes aux spectres attachés à des lieux, en passant par les âmes rappelées et celles damnées, ce sont de véritables « carrières *post mortem* » (Despret 2014) des victimes de la guerre qu'il importe de considérer si l'on souhaite comprendre le vécu concret des rescapés. Ces expériences de rencontre avec les morts de la guerre sont susceptibles d'éclairer sous un jour nouveau les relations interpersonnelles et les sentiments intimes au sein d'une analyse anthropologique de la postérité des violences politiques capable de dépasser l'idée que le retour des morts dans le quotidien des vivants constitue uniquement un « traumatisme de la guerre ».
- 36 Les êtres invisibles mis en mouvement par les vivants leur sont aussi utiles à bien des égards. En effet, les diverses figures d'âmes en peine fournissent un support narratif efficace pour rendre compte de façon figurée de situations sociales problématiques et douloureuses (morts violentes, deuil impossible, relation quotidienne entre voisins au lendemain d'un conflit fratricide, etc.). Ce système de pensée, puisé dans des représentations religieuses traditionnelles, donne l'apparence d'être dépolitisé, mais il est en réalité totalement intégré à la vie sociale et se fait l'écho des mutations radicales qu'a engendrées la guerre. De cette manière, il permet de contourner les craintes liées aux tensions communautaires que serait susceptible d'engendrer une parole trop ouverte et explicite sur les responsables d'atrocités dans les villages andins. Les habitants de ces zones rurales, apparemment maintenus dans l'impuissance et le silence, parviennent ainsi à décrire la guerre, ses protagonistes, et la manière dont celle-ci se prolonge dans leur quotidien bien au-delà de la démilitarisation du pays. L'analyse des récits de revenants permet, en somme, de comprendre non seulement le bouleversement des relations entre les morts et les vivants imputable à la guerre, mais aussi les difficultés inhérentes à la situation sociale d'après-guerre faite de cohabitation entre anciens ennemis et de réconciliation forcée.
- 37 Les narrations produites par les rescapés sur les représentations de leur existence, des malheurs qui les affectent et du rôle que jouent, dans cet ensemble de relations, les défunts sans sépulture informent aussi sur les subjectivités à l'œuvre en contexte d'immédiat après-guerre. Les récits d'âmes en peine servent à communiquer une douleur, voire des rancœurs, mais aussi à rétablir un sens, un ordre et des certitudes. En ce sens, la *malemort* constitue résolument « un théâtre qui dépasse l'arrachement de la séparation. Elle est une faille, une brèche par où l'on entrevoit à l'œuvre la pensée complexe des humains, lorsque sont menacés l'ordre social et celui des généalogies et que l'individu affronte les représentations inconscientes d'une mort vindicative » (Baptandier 2001 : 7). Face à la politique de lissage mémoriel et à ses récits contraints, la figure du revenant s'avère une forme d'intelligibilité de la postérité des violences politiques qui, tout en s'appuyant sur une grille de lecture connue – la théologie du salut –, pallie l'absence de processus judiciaires formels. Tout en témoignant du déchirement de la famille et de la brutalité de la séparation, elle permet de transposer cette souffrance dans un cadre narratif partagé et légitimé socialement, qui tient lieu de référentiel commun. En cela, ces récits constituent une catégorie expérientielle de



l'impact de la violence et un moyen de le canaliser. De fait, si le mort en errance peut se faire fauteur de maladie, il apparaît aussi comme réparateur de relations négligées et contraintes, voire comme figure protectrice du destin de ses proches.

---

## Bibliographie

**BAPTANDIER BRIGITTE** (dir.), 2001.

*De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala.

**BENSA ALBAN & ÉRIC FASSIN**, 2002.

« Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain* n° 38, *Qu'est-ce qu'un événement ?*, p. 5-20.

DOI : 10.4000/terrain.1888

**BERNARD CARMEN**, 1998 [1985].

*La solitude des Renaissants. Malheurs et sorcellerie dans les Andes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».

**CECCONI ARIANNA**, 2012.

*I Sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*, Florence, Ed.it.

**CHARLIER LAURENCE**, 2016.

« Le point de vue des pilleurs. Ethnographie d'une exhumation de momies (Andes boliviennes) », *Anthropologie et sociétés* n° 2 (40), p. 209-226.

**CLAVERIE ÉLISABETH**, 2016.

*Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

**CUCHET GUILLAUME**, 2014.

« Les morts utiles du purgatoire. Concepts théologiques, représentations et pratiques », *Terrain* n° 62, *Les morts utiles*, p. 82-99.

**DEGREGORI CARLOS IVÁN**, 2011.

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

**DELACROIX DOROTHÉE**, 2016a.

*De pierres et de larmes. Mémemorialisation et discours victimaire dans le Pérou d'après-guerre*, Paris, Institut universitaire Varenne, LGDJ-Lextenso.

—, 2016b.

« Sortir de prison, revenir de la mort ? Marquage du corps et de l'âme à travers l'expérience carcérale au Pérou », in Anne-Marie Losonczy & Valérie Robin Azevedo (dir.), *Retour des corps, parcours des âmes. Exhumations et deuil collectif dans le monde hispanique*, Paris, Pétra, p. 173-201.

—, 2017a.

« Indianisation et dépolitisation des victimes de la guerre au Pérou. L'exemple du mémorial L'Œil-qui-pleure », *Journal de la société des américanistes* n° 103 (2), p. 111-140. En ligne : <http://journals.openedition.org/jsa/15186> [dernier accès, août 2018].

—, 2017b.

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

—, 2018.

« Los fantasmas de la guerra: materialidad del pasado en el presente, desafíos de la antropología política », in Maria Chiara Bianchini & Jimi Jimenez (dir.), *Memorias de guerra, proyectos de paz. Violencias y conflictos entre pasado, presente y futuro*, Guernica, Fundación Museo de la Paz de Gernika, p. 141-152.

**DELAPLACE GRÉGORY**, 2009.

*L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes/École pratique des hautes études, coll. « Nord-Asie ».

—, 2018.

« Les fantômes sont des choses qui arrivent », *Terrain* n° 69, *Fantômes*, p. 4-23.

**DESPRET VINCIANE**, 2014.

« Les morts utiles », *Terrain* n° 62, *Les morts utiles*, p. 4-23.

DOI : 10.4000/terrain.15315

**FABRE-VASSAS CLAUDINE**, 1993.



« Avant-propos », *Terrain* n° 20, *La mort*, p. 5-6.

DOI : 10.4000/terrain.3054

**FASSIN DIDIER & RICHARD RECHTMAN**, 2007.

*L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.

**FERNÁNDEZ DE MATA IGNACIO**, 2016.

*Lloros vueltos puños. El conflicto de los "desaparecidos" y vencidos de la guerra civil española*, Grenade, Comares Historia.

**GAMARRA JEFREY**, 2008.

« Les difficultés de la mémoire, le pouvoir et la réconciliation dans les Andes : l'exemple d'Ayacucho (Pérou) », *Problèmes d'Amérique latine* n° 68, p. 57-79.

**GATTI GABRIEL**, 2014.

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

DOI : 10.1057/9781137394156

**KOC-MÉNARD NATHALIE**, 2011.

*Social mediation and social analysis. The discourse of marginality in a theater of war*, thèse de doctorat sous la direction de Bruce Mannheim, Michigan, University of Michigan.

**KWON HEONIK**, 2008.

*Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge, Cambridge University Press.

DOI : 10.1017/CBO9780511807596

**LEFRANC SANDRINE**, 2013.

« Un tribunal des larmes. La Commission sud-africaine "Vérité et Réconciliation" », *La Vie des idées*, en ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Un-tribunal-des-larmes.html> [dernier accès, août 2018].

**LOSONCZY ANNE-MARIE**, 2003.

« Violence sociale et ritualisation de la mort et du deuil en Colombie », *Autrepart* n° 26 (2), *Sociétés dans la guerre*, p. 187-199.

DOI : 10.3917/autr.026.0187

**MANRIQUE MARIE**, 2014.

« Generando la inocencia: creación, uso e implicancias de la identidad de "inocente" en los periodos de conflicto y post-conflicto en Perú », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* n° 43 (1), p. 53-73.

**MANRIQUE NELSON** 2002.

*El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú, 1980-1996*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

**PANIZO LAURA MARINA**, 2012.

« Ausencia y desaparición: el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina », *Argos* vol. 2, p. 94-125.

**ROBIN AZEVEDO VALÉRIE**, 2008.

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

—, 2015.

« 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* n° 53 (2), *Le symbole et les choses*, p. 75-98.

**THEIDON KIMBERLY**, 2004.

*Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima, IEP.

**ULFE MARÍA EUGENIA & XIMENA MALAGA SABOGAL**, 2017.

« "Je peux poser une question ?" Anthropologues et fonctionnaires face à la politique publique des réparations dans le Pérou post Commission de la Vérité », *Problèmes d'Amérique latine* n° 104, p. 31-45.

**WINTER JAY**, 1995.

*Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press.



## Notes

1 D'une durée totale de quatorze mois, mes successives enquêtes ethnographiques ont été réalisées au sein du district de Toraya dans les Andes d'Apurímac. Contrairement à la région voisine de Cuzco, l'Apurímac est très peu attractif en termes touristiques. Plus des deux tiers de sa population se dédie à une activité agropastorale de subsistance et la même proportion d'habitants vit sous le seuil de pauvreté. Le district de Toraya compte environ 1 600 habitants, dont la moitié a moins de 18 ans. Il est divisé en huit communautés paysannes (dont Tanta et Llinque dont il est question dans cet article). La majorité des habitants est catholique mais les Églises évangéliques font chaque année plus d'émules.

2 Au sujet de l'avènement de la prise en compte du traumatisme et du discours victimaire sur la scène internationale, voir Fassin & Rechtman 2007. Pour le cas du Pérou, voir Theidon 2004 et Delacroix 2016a.

3 Une version antérieure de ce travail a été présentée lors du workshop « The Wandering Dead. Displacement and the critical movement of dead bodies » organisé par Grégory Delaplace et Carolina Kobelinsky (Université de Nanterre, 15 et 16 juin 2017). Qu'ils soient ici remerciés, ainsi que Marlène Albert-Llorca, Élisabeth Claverie, Sandrine Revet, Antonius Robben, Anne-Christine Trémon et les évaluateurs anonymes de la revue pour leurs commentaires avisés durant la préparation de cet article.

4 L'expérience de la torture sur la vie des habitants des communautés paysannes qui ont été accusés d'appartenir à la guérilla a engendré une situation de mort sociale chez certains d'entre eux. Celle-ci s'exprime clairement dans leur façon de se considérer comme des morts-vivants, des êtres en sursis qui attendent leur mort clinique et se sentent déjà sans vie. L'exemple d'anciens prisonniers de la communauté de Llinque qui se saluent entre eux en disant « Salut l'âme ! » (*¡Hola alma!*) en est emblématique. Pour une analyse de l'incorporation du vécu de la violence et sa relation avec la notion d'âme en peine, voir Delacroix 2016b.

5 Sont *comuneros* les membres d'une communauté paysanne, personnalité juridique à vocation agro-pastorale, dont les terres sont inaliénables, invendables et non saisissables. Les *comuneros* ont l'usufruit de ces terres.

6 Entretien avec Gisela en mai 2012.

7 Nombreuses sont les veuves qui racontent, par exemple, qu'elles n'ont pas pu porter la tenue de deuil en raison des menaces qu'elles ont reçues ou du danger que représentait le fait de devoir justifier le port de tels habits face aux acteurs armés qui leur demandaient de s'expliquer.

8 À propos des conséquences de la malemort liée à la guerre sur les récoltes et la santé des humains, voir Delacroix 2016a : 231-270. Pour une analyse anthropologique plus générale sur la mort dans les Andes, voir Robin Azevedo 2008.

9 D'une manière générale, ces récits font l'objet de moqueries et de plaisanteries de la part des pourvoyeurs de l'aide humanitaire. Leurs railleries renforcent la supériorité intellectuelle qui leur est prêtée : diplômés d'études universitaires, ils occupent des postes de coordinateurs de projet et parlent souvent l'anglais en plus de l'espagnol et, parfois, du quechua. Malgré leurs efforts pour instaurer une relation de confiance avec les habitants des villages andins, ceux-ci les considèrent avant tout comme des *misti*, catégorisation dans laquelle sont rangés les individus vivant en ville et détenant un pouvoir économique et symbolique supérieur au leur.

10 Dans son introduction au numéro de *Terrain* consacré aux fantômes, Grégory Delaplace (2018 : 12) a bien montré que « les apparitions font apparaître » une « micro-politique » plus large et que les envisager comme des événements oblige à considérer le contexte dans lequel ils surgissent et se déploient. Les morts qui reviennent, au Pérou comme Vietnam, ont en effet ceci en commun avec les apparitions de la Vierge à Medjugorje en Bosnie-Herzégovine (Claverie 2003) d'être des formes de dire des choses sans que l'autre ne soit offensé, ou du moins, en contournant la répression policière ou les injonctions au silence qui peuvent prévaloir au sein d'une communauté ou d'une famille.

11 Le Sentier lumineux lance sa lutte armée contre l'État en 1980 afin de donner corps à sa stratégie de la « guerre populaire prolongée » d'inspiration maoïste. Celle-ci se traduira par un lent et sanglant processus de violence dite « purificatrice » à l'encontre des représentants du « vieil État réactionnaire ». Pour une analyse détaillée de ce mouvement, voir notamment Manrique 2002 et Degregori 2011.

12 Guérilla d'obédience maoïste et à visée révolutionnaire, le Sentier lumineux était aussi paradoxalement porteur d'un discours très conservateur selon lequel les personnes oisives et celles accusées d'adultère étaient susceptibles d'être la cible d'un « jugement populaire » qui se traduisait, dans la plupart des cas, par une exécution sommaire.

13 Dans son étude sur le rôle social du rêve dans les Andes rurales, Arianna Cecconi (2012) montre que seuls les rêves venant du dehors, soit ceux qui impliquent que le rêveur reçoive la « visite » nocturne d'une âme, presque toujours individualisée, sont considérés signifiants. Ceci



par opposition aux rêves intérieurs, propres à la personne et fruits de ses pensées et de ses actions durant sa vie diurne.

14 Par « disparu », je me réfère aux morts enterrés dans les fosses communes sans identification ou aux personnes dont les corps n'ont pas pu être récupérés par les familles. Au Pérou, une loi donnant un cadre légal à la recherche des disparus a été promulguée en mai 2016. Dans ce pays, le ministère de la Justice ordonne les exhumations. Ce sont à ce jour plus de 3 500 corps qui ont été sortis de terre dont un peu plus de la moitié ont pu être identifiés. Il existerait au Pérou 16 000 disparus et près de 6 500 lieux d'enterrement clandestins. Pour une analyse de la genèse de la catégorie de « détenu-disparu » à partir de l'expérience argentine, voir Gatti 2014.

15 Les relations sexuelles entre le parrain ou la marraine d'un enfant et le père ou la mère de celui-ci constituent une forme d'inceste dans le sens où le compérage est une parenté rituelle qui a une grande importance dans les Andes péruviennes.

16 De président de la communauté de Tanta à la fin des années 1980, il passe conseiller municipal (*regidor*) à la mairie de Toraya en 1989. En dehors de ses séjours en prison, il assume de façon quasi continue des fonctions politiques depuis ces trente dernières années. En 2012, après la révocation du maire de Toraya et l'organisation de nouvelles élections, il est élu comme premier adjoint à l'âge de 64 ans.

17 Ce document, communément appelé une « accréditation » dans les campagnes andines, permet d'obtenir une réparation pour les dommages subis sous forme d'accès facilité aux services de santé, de bourse pour des études supérieures, voire d'indemnisation pour la mort d'un parent proche. Néanmoins, nombreux sont ceux qui, en raison d'une incarcération pour délit de terrorisme ou de liens supposés avec la guérilla sont classés « cas complexes » et ainsi mis en attente du processus de réparation. Le Registre Unique de Victimes, sur lequel s'appuie le Plan Intégral de Réparations, établit en effet « l'exclusion des membres des groupes subversifs », cf. article 4 de la loi 28592 (*Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones*).

18 Pour une analyse de la perpétuation des formes de violence en temps de paix et du redoublement de la violence symbolique sous l'effet du programme de réparation aux victimes, voir Ulfe & Málaga Sabogal 2017. Pour une analyse détaillée de la polémique autour du cas d'Emilio et de sa relation aux travailleurs des ONG qu'il aurait « charmés » grâce à ses pouvoirs en sorcellerie, voir Delacroix 2016a : 210-291.

19 Le damné est souvent la cause de calamités météorologiques : irruption de vents violents, gelée ou encore chute de grêle dévastatrice pour les semailles. Voir Robin Azevedo 2008 : 145-146.

20 Produit hybride du christianisme et de la religion précolombienne, la figure du Gentil est le fruit d'un réagencement de l'ancienne relation aux ancêtres, que l'Église a tenté d'anéantir et condamné aux feux de l'Enfer (Robin Azevedo 2008 : 320).

21 Pablo Alvis, Ch'alla-ch'alla, le 20 mars 1993. Cité par Robin Azevedo 2008 : 204.

22 En réalité, l'endroit a toujours été marqué du sceau de cette histoire par des petites croix érigées sur le bord de la route, comme il est courant de le faire aux endroits où se sont produits des accidents routiers. Seulement, ces croix commémoraient, de façon individuelle, le souvenir des huit autres personnes qui ont perdu la vie lors de cet attentat, mais pas celui de Mirta et de son père.

---

## **Table des illustrations**



	<b>Titre</b>	Fig. 1. Brûler les vêtements du défunt, 29 octobre 2013
	<b>Légende</b>	Dans la ritualité funéraire andine, il est de coutume de brûler les vêtements usés d'un défunt pour neutraliser toute trace de substance corporelle lui appartenant.
	<b>Crédits</b>	Photo : Dorothée Delacroix
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/terrain/docannexe/image/16819/img-1.JPG">http://journals.openedition.org/terrain/docannexe/image/16819/img-1.JPG</a>
	<b>Fichier</b>	image/jpeg, 4,6M
	<b>Titre</b>	Fig. 2. Missel du gardien de L'Œil-qui-pleure, 21 novembre 2013
	<b>Légende</b>	Soucieux d'apaiser les âmes des victimes de mort violente, le gardien du mémorial conserve dans sa poche un missel dans lequel il a glissé l'icône de l'archange saint Raphaël.
	<b>Crédits</b>	Photo : Dorothée Delacroix
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/terrain/docannexe/image/16819/img-2.jpg">http://journals.openedition.org/terrain/docannexe/image/16819/img-2.jpg</a>
	<b>Fichier</b>	image/jpeg, 799k
	<b>Titre</b>	Fig. 3. Croix érigée pour Mirta et son père sur les lieux de leur décès, 1 <sup>er</sup> novembre 2013
	<b>Légende</b>	Vingt ans après l'accident mortel, fruit d'un attentat raté du Sentier lumineux contre un fourgon militaire, la croix élevée par cette famille catholique honore des défunts au statut particulier : du fait de leur mort violente, leur ultime « passage » est jugé impossible sans l'intercession des vivants.
	<b>Crédits</b>	Photo : Dorothée Delacroix
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/terrain/docannexe/image/16819/img-3.JPG">http://journals.openedition.org/terrain/docannexe/image/16819/img-3.JPG</a>
	<b>Fichier</b>	image/jpeg, 5,1M

## ***Pour citer cet article***

### *Référence électronique*

Dorothée Delacroix, « Le bal des âmes », *Terrain* [En ligne], Terrains, mis en ligne le 10 septembre 2018, consulté le 13 novembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16819> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.16819>

## ***Auteur***

Dorothée Delacroix

## ***Droits d'auteur***



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

