



Université de Montréal

Des femmes se souviennent. D'autres se taisent. Incorporation et transmission de la mémoire post-confliktuelle : le cas de Cayara, Pérou.

Par

Emilie Martinak

Département d'anthropologie Faculté des arts et des sciences  
Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade  
de Maître ès sciences (M. Sc.) en Anthropologie

Août 2012

© Emilie Martinak, 2012

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Des femmes se souviennent. D'autres se taisent. Incorporation et transmission de la  
mémoire post-confliktuelle : le cas de Cayara, Pérou.

Présenté par : Emilie Martinak

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mme Deirdre Meintel  
Président-rapporteur

M. Robert Crépeau  
Directeur de recherche

M. Jean-Guy Goulet  
Membre du jury

## RÉSUMÉ

Le Pérou a sombré pendant vingt ans dans un climat de violence politique, opposant des groupes subversifs, comme le Sentier Lumineux, à l'armée péruvienne. Ce conflit a causé la disparition de 70 000 personnes, majoritairement des paysans andins quechuaphone. Poussés à fuir pour survivre, ils ont dû abandonner leurs terres pour migrer dans des centres urbains où l'adaptation n'a pas toujours été facile. C'est pourquoi on remarque, dès les années 90, avec la mise en place d'une politique de repeuplement par Fujimori, un retour des paysans dans leur communauté. Le retour, et par conséquent le déplacement, ont généré une nouvelle dynamique dans les communautés et perturbé les relations sociales. Les liens de confiance ont été rompus, les liens sociaux brisés et sont remplacés par un ressentiment qui déstructure l'organisation des communautés et principalement celle de Cayara. Le traumatisme pesant incite les Cayarinos au silence. Un silence qui ne peut être associé à l'oubli, mais qui a pour fonction de protéger les générations futures des horreurs du passé.

Tout traitement de la souffrance causé par la violence suppose une politique de la mémoire. À cette mémoire silencieuse, que je qualifierai de traumatique s'oppose une mémoire active qui opère dans la ville d'Ayacucho.

Les hommes représentant 80% des disparus, ce sont les femmes qui ont dû prendre en charge la gestion des communautés, en assumant de nouvelles responsabilités. Ce sont elles qui se sont battues pour amener la paix en dénonçant les horreurs commises. Et ce sont elles qui aujourd'hui luttent pour préserver la mémoire du conflit, afin que celui-ci ne se répète pas. À l'inverse du silence des communautés, à Ayacucho les femmes agissent activement, ce qui nous amène à penser que la transmission de la mémoire passerait par une spécialisation de celle-ci. On qualifierait la mémoire vive, de mémoire féminine.

**Mots-clés : Mémoire, mémoire féminine, violence, silence, témoignage, traumatisme, migration de retour, ANFASEP, Pérou.**

## Abstract

For the last two decades, Peru has fallen into a stream of political violence, opposing subversive groups, as the *Shining Path*, to the Peruvian army. This conflict has caused the disappearance of 70 000 people, mostly Andean quechuaphone peasants. To survive, they had to flee, and give up their land to migrate in big urban centers where adaptation was never easy. Thus we observe, from the 90s, especially with the Fujimori's repopulation policy, a return of peasants to their community. This return, and the migration it involves, has created a new dynamic in the communities and has disturbed social relations. Trust and social ties have been broken and replaced by a resentment that fractures the organization of the communities, mostly the community of Cavara. The burden of trauma has pushed Cavarinos into silence, a silence that does not mean forgetting, but whose function is to protect future generations from the horrors of the past.

Dealing with suffering caused by violence supposes a way of handling memory. This silent, traumatized memory, is opposed to an active memory that operates in the city of Ayacucho.

As men represent 80% of those lost, women had to take charge of running the communities by taking new responsibilities. Women who fought to bring back peace by denouncing the horrors committed in the past. Women who today fight to preserve the memory of the conflict, to prevent its repetition. In contrast to the silence of the peasant communities, the women of Ayacucho are actively implicated, in a way that leads me to think that memory transmission happens through a specialization that we would describe as a living, feminine memory. We would qualify it as a living memory, a feminine memory.

**Keywords : Memory, feminin memory, silence, testimony, trauma, migration, ANFASEP, Peru.**

## RESUMEN

Perú vivió durante veinte años en un ambiente de violencia política, oponiendo grupos subversivos, como el Sendero Luminoso, al ejército peruano. Este conflicto causó la desaparición de 70 000 personas, mayoritariamente de campesinos andinos quechuas. Teniendo que huir para sobrevivir, ellos tuvieron que abandonar sus tierras para migrar a los grandes centros urbanos en donde la adaptación no fue siempre fácil. Es por ello que desde los años 1990 se presenta un retorno de los campesinos a su comunidad, particularmente a partir de la aplicación de una política de reasentamiento por Fujimori. El retorno, y por consecuencia el desplazamiento, generaron toda una nueva dinámica en las comunidades y perturbaron las relaciones sociales. Las relaciones de confianza se rompieron, las relaciones sociales fueron afectadas y remplazadas por un resentimiento que desestructura la organización de las comunidades y principalmente la comunidad de Cayara. El traumatismo pesante incita a los Cayarinos al silencio. Un silencio, que no puede ser asociado al olvido, sino que cumple la función de proteger a las generaciones futuras de los horrores del pasado.

Todo tratamiento del sufrimiento causado por la violencia supone una política de la memoria. A esta memoria silenciosa, que yo calificaría de traumatismo, se opone una memoria activa que opera en la ciudad de Ayacucho.

Los hombres representan el 80% de los desaparecidos. Fueron las mujeres quienes debieron hacerse cargo de la gestión de las comunidades, asumiendo nuevas responsabilidades. Fueron ellas quienes pelearon por traer la paz, denunciando los horrores cometidos. Son ellas, quienes hoy luchan por preservar la memoria del conflicto, para que este no se repita. Contrariamente al silencio de las comunidades, en Ayacucho las mujeres están activas, lo que nos lleva a pensar que la transmisión de la memoria pasaría por una especialización de la misma. Podríamos calificar la memoria viva, de memoria femenina.

**Palabras claves: Memoria, memoria femenina, violencia, silencio, testimonio, traumatismo, migración de retorno, ANFASEP, Perú**

## LEXIQUE PARTICULIER AU TERRAIN

<i>SL</i>	Sentier Lumineux
<i>FFAA</i>	Fuerzas Armadas Ejercito Perú, soit l'amée péruvienne
<i>MRTA</i>	Mouvement révolutionnaire Tupac Amaru
<i>PAR</i>	Programa Apoyo al Repoblamiento desarrollo zonas emergencia, soit le programme de l'appuie au repeuplement mis en place par Fujimori
<i>CAD</i>	Comité d'auto-défense
<i>SENDERISTE</i> <i>TERUCOS</i> <i>TERRORISTE</i>	Terme désigné au Pérou pour qualifier les membres du SL
<i>ANFASEP</i> Pérou	Association nationale des familles des séquestrés et disparus du Pérou
<i>FUJIMORI</i>	Président du Pérou du 28 juillet 1990 au 22 novembre 2000. Accusé de meurtres et de violations des droits de l'homme il s'est exilé pendant six ans avant d'être extradé vers le Pérou et condamné, en 2009, à 25 ans de prison
<i>ALAN GARCIA</i>	Président du Pérou de 1985 à 1990 puis de nouveau de 2006 à 2011. Il est une figure éminente du Partido Aprista Peruano, émanation du mouvement politique latino-américain Alliance populaire révolutionnaire américaine. Il est responsable lui aussi de meurtres et violation des droits de l'homme.
<i>ABIMAEEL GUZMAN</i>	Alias Président Gonzalo. Il est le fondateur du Sentier lumineux
<i>CHACRA</i>	Terre à cultiver, champs
<i>TIENDA</i>	Petite épicerie, dépanneur
<i>CHICHA</i>	Boisson alcoolisée, bière de maïs fermenté
<i>PUMPIN</i>	Style musical andin, propre à la région de Victor Fajardo
<i>WASWANTU</i>	Festival de musique Pumpin organisé entre les communautés de la province de Victor Fajardo. Il a lieu chaque année au mois de février.

## REMERCIEMENTS

Qui aurait pu dire que l'écriture d'un mémoire était si dure ? Je tiens ici, à remercier toutes les personnes qui ont contribué à la mise en œuvre de cet ouvrage. Merci pour votre participation, collaboration, témoignage, aide, soutien et encouragement.

J'aimerais tout d'abord remercier mon directeur de recherche, Robert Crépeau, pour cru dès le début en ce sujet et pour y avoir vu de l'intérêt. Merci pour toutes ces belles discussions qui ont alimentées ma réflexion.

Toute ma gratitude est décernée à mes amis, informateurs et connaissances du Pérou. Merci à Lucy pour toute son aide, ses contacts et son engouement. Merci à Javier, Igor, Wilbert, Tono, Lori, Inti, la famille de Lucy, Daniel, ainsi que tous les autres Ayacuchanos. Merci à toutes ces personnes vivant à Ayacucho qui m'ont poussé dans mes recherches, ouvert leurs histoires, connaissances, réflexions, qui m'ont partagé leurs contacts et accompagnés dans mes démarches. Merci aussi de m'avoir fait passé trois séjours magnifiques dans votre région.

Un grand merci revient à la communauté de Cayara et à ses habitants. Merci de m'avoir acceptée sur vos terres, traitée comme une membre et intégrée à vos coutumes, fêtes, et mode de vie, ainsi que pour le témoignage de votre histoire. Merci à Aydé pour m'avoir hébergé, nourrie et traité comme sa propre fille, et à ses enfants pour m'avoir procuré joie et divertissement. Merci à la Senora Avelina, au maire Grover, à Guillermo, Don Guillermo, Pablo, les nombreux professeurs, les jeunes collégiens, Nazario, et toute la population.

Merci aux *Limenos*, Justo, Suzy pour avoir cru en cette recherche.

Merci à tous et toutes mes collègues et ami(e)s de l'université avec qui j'ai partagé de longues heures d'études ainsi que de grandes discussions enrichissantes sur nos thèmes respectifs. Merci pour vos mots de soutien et encouragements qui m'ont permis de ne pas lâcher.

Merci à mes ami(e)s qui ont su m'épauler, qui m'ont écouté avec intérêt parler de mes recherches, et qui m'ont offert de longs moments de détente.

Merci à Paste-k, qui tout au long de cette année de rédaction a été très présente. Toutes tes réflexions m'ont permis d'enrichir mon raisonnement et d'élargir ma vision. Merci pour ton soutien, ta motivation et pour m'avoir supporté dans mes moments de doute.

Finalement, j'aimerais attribuer ce dernier remerciement à ma famille qui m'a toujours soutenu et encouragé. Merci d'avoir cru en moi. Un grand merci revient principalement à ma mère pour tout son soutien qui m'a fait avancer.

Je vous témoigne ici toute ma reconnaissance.

## TABLES DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>ii</b>
<b>RESUMEN</b> .....	<b>iii</b>
<b>LEXIQUE PARTICULIER AU TERRAIN</b> .....	<b>iv</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>v</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
 <b>CHAPITRE 1.</b>	
<b>LUMIÈRE SUR VINGT ANNÉES DE CONFLIT ARMÉ</b> .....	<b>2</b>
<b>I. RETOUR SUR LA MISE EN PLACE ET LE DÉROULEMENT DU CONFLIT</b>	<b>13</b>
I. 1 L'avènement du conflit .....	<b>13</b>
I. 2 Le Sentier Lumineux : la dérive d'une utopie .....	<b>15</b>
I. 3 Les différentes étapes du conflit .....	<b>16</b>
<b>II. VIOLENCE POLITIQUE ET ETHNOGRAPHIE DU VILLAGE DE CAYARA, RÉGION CENTRE SUD</b> .....	<b>19</b>
II. 1 Victor Fajardo : Une région Centre-Sud très affectée .....	<b>19</b>
II. 2 Le cas Cayara : le massacre .....	<b>21</b>
II. 3 La communauté de Cayara prise entre deux feux .....	<b>24</b>
II. 4 Ethnographie de Cayara .....	<b>25</b>
II. 5 Coutumes et traditions du village .....	<b>27</b>
II. 6 Le rôle des Églises .....	<b>29</b>
<b>Conclusion</b> .....	<b>30</b>
 <b>CHAPITRE 2.</b>	
<b>POSTURE ET IMPOSTURE DU CHERCHEUR : RETOUR SUR LE TERRAIN DE RECHERCHE</b> .....	<b>31</b>
<b>I. D'UN TERRAIN CHOISI À UN STATUT IMPOSÉ</b> .....	<b>31</b>
I. 1. L'imaginaire d'un thème .....	<b>31</b>
I. 2. Et réalité d'un lieu .....	<b>32</b>
I. 1. a La zone sud .....	<b>33</b>
I. 1. b Peut-on se tromper de terrain ? .....	<b>35</b>
<b>II. IMPOSTURE : D'UN STATUT IMPOSÉ À L'AMBIGÜITÉ DU SUJET</b> .....	<b>36</b>
<b>III. POSTURE MÉTHODOLOGIQUE</b> .....	<b>38</b>

III. 1. La confrontation du silence .....	38
III. 2. La participation comme lieu d'intégration .....	41
III. 3. L'échange conversationnel vers un dialogue informatif .....	42
<b>CHAPITRE 3.</b>	
<b>CADRE THÉORIQUE .....</b>	<b>47</b>
INTRODUCTION .....	47
I. PARTIE 1 : LA VIOLENCE .....	48
II. PARTIE 2 : LA MÉMOIRE .....	51
II. 1 La mémoire : entre vérité et guérison .....	51
II. 2 Théorisation d'un concept .....	54
II. 3 Une mémoire dite féminine .....	57
III. PARTIE 3 : LES PDI : PERSONNES DÉPLACÉES À L'INTÉRIEUR ....	58
Conclusion .....	60
<b>CHAPITRE 4.</b>	
<b>LA MIGRATION : DU DÉPLACEMENT AU RETOUR .....</b>	<b>64</b>
I. DÉPLACEMENT FORCÉ ET LOIS DE REPEUPLEMENT .....	64
I. 1 Fuir pour survivre : le déplacement forcé .....	64
I. 1. a La multiplication des PDI : personnes déplacées à l'intérieur	64
I. 1. b Données sur le déplacement .....	66
I. 2 Vers un repeuplement : la politique de Fujimori .....	65
I.2.a Les lois de réparations et le programme du PAR : une politique de	
réinsertion .....	70
I.2.b Application du PAR : le cas Chincheros .....	72
II. LE RETOUR AUX COMMUNAUTÉS D'ORIGINE .....	75
II. 1 Différents types de migration de retour .....	75
I. 1. a Le retour permanent .....	75
I. 1. b Le retour temporaire .....	79
II. 2 Entre la déstructuration et la reconstruction des villages .....	82
II. 2. a Le retour, vecteur de changements .....	82
II. 2. b Vers une perte du lien social .....	85
Conclusion .....	87

<b>CHAPITRE 5.</b>	
<b>SPÉCIALISATION DE LA MÉMOIRE : UNE MÉMOIRE FÉMININE COMME MÉMOIRE VIVE .....</b>	<b>88</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>88</b>
<b>I. LES FEMMES, LEUR LUTTE, ET LA VIOLENCE POLITIQUE .....</b>	<b>90</b>
I. 1. Le conflit Péruvien : un conflit genré .....	90
I. 1. a Des femmes comme protagoniste de guerre .....	90
I. 1. b Acquisition de nouveaux rôles pour les femmes .....	92
I. 2. « Nunca mas » : une lutte par les femmes pour que « ça ne se répète pas » .....	94
I. 2. a Une lutte dans le conflit : vers l'occupation de nouveaux espaces .....	94
I. 2. B ANFASEP, une association de femme à la recherche de vérité .....	98
Conclusion .....	103
<b>II. SPÉCIALISATION DE LA MÉMOIRE : UNE MÉMOIRE TENUE PAR LES FEMMES .....</b>	<b>104</b>
II. 1. Une mémoire transmise par les femmes .....	106
II.1.a L'incorporation des années de conflit .....	106
II.1.b Des narratives politisées .....	109
II. 2 Un discours à plusieurs niveaux .....	112
II. 2. a L'art du témoignage ou le témoignage par l'art .....	113
II. 2 b Qui détient la mémoire ? .....	118
Conclusion .....	121
<b>CHAPITRE 6.</b>	
<b>VIVRE ET SE SOUVENIR : INTÉRIORISATION D'ÉVÉNEMENTS TRAUMATIQUES .....</b>	<b>123</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>123</b>
<b>I. LE SILENCE COMME CHOIX DE TÉMOIGNAGE .....</b>	<b>124</b>
I. 1 Le rôle du silence .....	124
I. 2 Le chercheur face au silence .....	129
<b>II. MÉMOIRE TRAUMATIQUE OU MÉMOIRE SILENCIEUSE, L'EXPÉRIENCE DANS LES COMMUNAUTÉS .....</b>	<b>131</b>
II. 1 Du traumatisme au <i>susto</i> .....	131
II. 2 Perte du lien social, ressentiment, deuil : incorporation du traumatisme .....	134
Conclusion .....	137
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>138</b>

<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	viii
<b>ANNEXE</b> .....	xvi
Cartes géographiques .....	xvii
Tablas pintadas .....	xxiii
Articles de journaux .....	xxv
Photos diverses .....	xxviii

Il m'écrivait: « J'aurai passé ma vie à m'interroger sur la fonction du souvenir, qui n'est pas le contraire de l'oubli, plutôt son envers. On ne se souvient pas, on récrit la mémoire comme on récrit l'histoire. Comment se souvenir de la soif ? »

Chris Marker. Sans Soleil. 1983

<p>Hermanos Cayarinos</p> <p>Carnavales chayaraqmun Campesino runallapa Sentimientun willarwan Llakisqaraq kuisqaraq Takichkanchi tususchkanchi</p> <p>Cartocillay mayo killa Watan watan yayarina Campesinos runallapa Chinkarisqan hatun llaki Kunankama sufrimiento Chusillampaq wawallampaq</p> <p>Iglesiallay punkullapi Qachwipampa hatun cruzllay Qammikanki pantionero Pantionero de tragedia Chinillampap wawallampa Vesposorio manakunana</p> <p>Comision de la Verdad Tapukustin purimuchkan Ichallaraq aypallachwan Justiciata pobre runa Ayudawan trabajuwan Llaqtanchikta progresachwan</p> <p>Carnavales, febrero de 2003</p>	<p>Hermanos cayarinos</p> <p>Han llegado los carnavales Para que la gente campesina Cuenta su sentimiento Triste y alegre todavia Estoy cantando estoy bailando</p> <p>En dia 14 de mayo Para recordar ana tras ano De la gente campesina La gran tristeza de su desaparicion Sufrimiento hasta hoy Para su hijo, para los bebés</p> <p>En la puerta de la iglesia Cruz grande de Ccechuapampa Tu eres el « pantionero » « pantionero » de tragedia de los hijos de los bebés donde piden en descanso</p> <p>comision de la Verdad Esta caminando preguntando Quizas alcancemos justicia La gente pobre Con ayuda, con trabajo Hariamos progresar nuestro pueblo</p> <p>Carnavales, febrero de 2003</p>
--	---

## INTRODUCTION

Dix ans après la création de la Commission de Vérité et de Réconciliation en 2003, le Pérou voit naître sur ses terres un regroupement politique qui se réclame du marxisme-léninisme-maoïsme. Le MOVAREF (Mouvement pour l'Amnistie et les Droits Fondamentaux) qui souhaite la libération de Guzman, est considéré comme un mouvement antidémocratique et violent. C'est ainsi que ce groupe brandit des images de Guzman, clame des slogans appartenant anciennement au Sentier Lumineux et prône qu'il n'y a jamais eu de terrorisme sur le sol péruvien. La polémique a débuté en janvier 2012, lorsqu'a été rendue publique la décision du Comité national pour les Elections (Jury National des Elections - JNE), lequel a refusé, pour la seconde fois, la demande d'inscription en tant que parti politique du MOVAREF.

Depuis janvier 2000, il est clairement annoncé que le Sentier Lumineux a repris les armes, mais cette fois-ci dans un but purement de narcotrafic, avec à sa tête le « Camarade Artemio ». De nombreuses vidéos d'enfants soldats passent en boucle aux informations nationales. Depuis, juillet 2011, plusieurs embuscades ou attentats contre des bases militaires ont été organisés. Des communautés au nord d'Ayacucho<sup>1</sup> sont menacées quotidiennement par la guérilla du fait d'être situées sur leur passage. Beaucoup de militaires sont morts. Les enfants nés au sein du groupe, ou des enfants de communautés autochtones, sont enlevés à l'âge de deux ans afin d'être embrigadés<sup>2</sup>. C'est ainsi qu'on constate qu'au sortir de vingt années de conflit, très peu de choses ont changé. La guérilla est toujours présente, se cachant derrière les armes et la politique.

Depuis avril 2012, le MOVAREF ne cesse de s'accroître, de faire des marches pour se faire connaître dans les rues d'Ayacucho et de Lima. Il diffuse sa propagande<sup>3</sup>. Il s'avérerait donc que le MOVAREF ne soit qu'une couverture du SL. Alors que Lima vit

---

<sup>1</sup> Comme par exemple la communauté de Putis, où des dirigeants d'associations m'avaient encouragée à faire mon terrain. Suite à une rencontre et entrevue avec le chef de la communauté, j'ai décidé qu'il était trop dangereux pour moi d'aller faire mon terrain là-bas. Le chef était de passage à Ayacucho pour s'équiper en armement afin de se protéger du SL.

<sup>2</sup> Ces enfants sont confiés à la « Camarade Olga » qui se charge de leur éducation pour en faire de futurs guérilleros.

<sup>3</sup> *De Puno y letra*, livre écrit par Abimael Guzman en prison, qui était difficile à trouver dans les librairies du Pérou, se vend dans les rues à présent. Ce livre décrit ses mémoires et explique son idéologie.

une ascension économique incroyable, les zones andines continuent à vivre dans la marginalité et la violence. L'histoire est-elle vouée à se répéter ?

C'est en opposition à la montée de groupes comme celui-ci, que Diego García Sayán, le président de la « *Comisión de Alto Nivel* », a annoncé le lundi 20 août 2012, que le « *Lugar de la Memoria*<sup>4</sup> » ouvrirait ses portes au cours de l'été 2013 et organisera des activités culturelles. Ce lieu d'harmonie a pour but de promouvoir la tolérance et l'inclusion, et de rapprocher les péruviens et non de les diviser. L'ouverture de ce lieu va être avancée « *sobretudo ahora que existe la pretensión de la banda terrorista Sendero Luminoso, a través del Movimiento por Amnistía y Derechos Fundamentales (Movadef), de reagruparse.* » (Diego García Sayán). De plus, il mentionne que la manière de vaincre ces groupes, c'est de promouvoir une nation et une jeunesse qui rejettent les options totalitaires et les formes de violence.

En raison de l'absence d'une forte mémoire au niveau national, de la rupture historique qui s'avère exister entre toutes les générations, la grande majorité des jeunes semble ignorer toutes les violences du passé. Mais la mémoire collective est un trait essentiel de l'histoire des peuples. Sur sa base se construisent les identités et elles définissent le tournant de l'avenir. De cette constatation, il apparaît indispensable de retirer des enseignements du passé pour comprendre pourquoi les événements ont eu lieu et ainsi pour éviter qu'une telle tragédie ne se reproduise. Tel est le but de la création d'un « *Lugar de Memoria* ». Un tel enseignement est important pour les jeunes pour qui ces faits peuvent sembler lointains et déconnectés des problèmes actuels. Car il serait mal aisé de croire que ces événements sont enterrés. Beaucoup de conditions objectives peuvent pourtant promouvoir un retour à de telles tensions et violences.

Il est essentiel de disposer d'un espace vivant et interactif qui offre des conditions de débats et d'expositions et de solliciter les contributions plus larges de l'art et des sciences sociales. Il permettra de regarder vers un avenir meilleur fondé sur des valeurs fondamentales comme la réconciliation, la tolérance et l'inclusion.

---

<sup>4</sup> Musée sur le conflit armé situé à Lima.

Par cet exemple d'actualité, on peut se rendre compte que le débat sur la mémoire qui succède au conflit armé est perçu comme primordial dans le processus de reconstruction. On peut lier ce cas aux politiques de consolidation de la paix dans les sociétés en post-conflit.

Mais quel est le rôle de la mémoire ? Est-ce en créant une mémoire commune et visible que la nation péruvienne pourra prétendre à une réconciliation et ainsi à une reconstruction visant l'union ? La reconnaissance et la réconciliation seront-elles suffisantes pour soulager les maux ?

À partir d'une réflexion de Jean Bazin sur la croyance, *«Comment décrire une croyance? Ou plutôt: qu'est-ce au juste qui est à décrire sous le nom de croyance?»*, Didier Fassin se pose la même question à propos de la *souffrance*.

En anthropologie, la question de la croyance est posée dans le registre de la représentation (qui sous-entend que, d'un point de vue positif, les croyances sont «fausses»), alors que la question de la souffrance est traitée en termes d'expérience (qui suppose, dans la perspective du vécu, que les souffrances sont «vraies»). À travers le pathos de la narration, le chercheur atteindrait donc à la vérité du sujet (Ibid. 2004 : 16).

C'est l'expérience de la violence qui cause la souffrance. Comment raconter les horreurs passées ? Comment décrire la brutalité des événements qu'ont vécus les populations ? Comment saisir la totalité de la peine affligée ? Bref, comment écrire, conter et comprendre la violence, et principalement la violence politique commise envers une population entière, pendant des décennies, et ce lors des conflits armés internes ? Ceci est la tâche de l'anthropologue. Toutefois cette mission dépasse l'ordre de la compréhension, car la souffrance ne peut s'énoncer et cela laisse une ouverture aux questionnements sur la nature humaine. L'ethnologue étranger ne pourra jamais retranscrire les faits dans leur totalité, car il n'a pas été témoin de la violence. Mais il est le témoin des restes de cette violence, ainsi que le témoin d'une autre forme de violence qui s'est installée, une violence morale et symbolique qui règne dans les villages. Mon but n'est pas d'expliquer la violence, mais d'en saisir les conséquences sur les populations afin d'en faire l'analyse pour, comme le proposent les Commissions d'enquête, trouver des solutions de gestion de conflits afin que ceux-ci ne se reproduisent pas et aussi d'instaurer un climat de paix nationale.

Nancy Scheper-Hughes et Philippe Bourgois nous mettent en garde contre *l'esthétisation de la violence*. Il s'agit de trouver la bonne distance permettant d'éviter tout voyeurisme, toute «*pornographie*» de la violence. « Comment une description anthropologique peut-elle éviter de renvoyer les personnes qui ont subi la violence du côté de leur honte? À quelles conditions d'écriture et de tact peut-on parler de la violence en évitant son obscénité? » (Naepels, 2006).

Lire des pages et des pages sur les viols, tortures, détails de massacre. Écouter et réécouter des témoignages de personnes en pleurs, détaillant l'horreur de leur souffrance. Voir des âmes ravagées. Qu'est-ce qui attire l'anthropologue à se passionner pour tant de cruauté? A-t-il pour motivation l'excitation de l'horreur, la curiosité, l'étonnement, la compassion, l'amitié, la compréhension de soi, le refoulement de sa violence intérieure? (Naepels, 2006).

Face à la cruauté, le désir de savoir mérite selon Fassin, un retour réflexif sur cette fascination qui attache l'anthropologue à la souffrance (Fassin, 2004 : 28).

La question de la souffrance causée par la violence politique s'inscrit très précisément dans cet espace où le chercheur rencontre l'expérience de l'autre, mais aussi dévoile sa propre expérience. Dès lors, l'entreprise collective visant à rendre compte de la «misère du monde» au plus près de ce que vivent les agents appelle aussi un retour réflexif sur cette fascination révoltée qui attache l'anthropologue à la souffrance – en quoi, du reste, les sciences sociales se font miroir de sociétés contemporaines qui recourent de plus en plus volontiers au registre «humanitaire» dans la justification des actions publiques ou privées (ibid :16).

En effet, nous sommes dans une *anthropologie des afflictions* (ibid.) qui nous amène à analyser le cas de violence confiné aux frontières d'une nation pour mieux comprendre le fonctionnement de nos sociétés contemporaines et par la même occasion cela permet d'appréhender les enjeux mondiaux actuels.

Ce mémoire a pour but principal d'apporter un regard actuel sur la reconstruction et sur le devenir d'une société post-confliktuelle, soit la nation péruvienne. Vingt années de conflit armé interne ont laissé un pays, des communautés, et une population ravagés, mais qui sont en phase de reconstruction. Le conflit, qui engageait l'armée contre des groupes de guérilla avec comme principal groupe subversif celui du Sentier Lumineux, a détruit une partie du pays ainsi que sa population andine et amérindienne. Les

populations, accusées de « traîtres » et « ennemies », ont été victimes de torture, massacres et anéantissement des villages ce qui les poussait à la fuite. Les déplacements internes qui affectent plus de 25 millions de personnes dans le monde (Deng 1998), se sont convertis en un phénomène des plus tragiques de notre époque, parce qu'ils génèrent des conditions de souffrance pour les populations affectées, en provoquant des ruptures familiales, en détruisant des liens sociaux et culturels, en détournant les opportunités éducatives, et en niant l'accès aux nécessités basiques comme l'alimentation, la médecine.

Ces migrations sont pleines d'enjeux. On retrouve quatre types de migration qui portent en elles quatre enjeux différents. Tout d'abord, il y a ceux qui ne sont jamais partis, ensuite les personnes qui ont fui dans les grandes villes côtières et qui vivent un refoulement de ces années. Il y a ceux qui sont retournés dans leurs communautés et qui portent le poids d'un lourd traumatisme car ils ont été déstabilisés et perturbés, ceci ne facilitant pas leur insertion en ville et le retour au village est difficile. Ces personnes sont enclines au silence. C'est ce silence que nous tenterons de comprendre, car il est d'autant plus important qu'il est en opposition aux abondants témoignages et luttes actives de la population qui a migré à Ayacucho. Ces luttes sont le cœur de ce mémoire pour la simple raison qu'elles nous amènent à nous questionner sur le rôle et l'utilisation de la mémoire du conflit, une mémoire porteuse de sens multiples, mais qui a pour but premier la sauvegarde d'une histoire effrayante qui ne doit pas resurgir. C'est à travers la préservation de la mémoire qu'on arrivera à préserver le futur. Et c'est par leurs actions et témoignages que les survivants activent et créent la mémoire du conflit.

Une des réponse collective au silence imposé de la terreur a commencé en 1984 quand une douzaine de femmes ont formé une organisation de préservation de droits humains, l'ANFASEP<sup>5</sup>, pour briser le silence. Elles se sont regroupées et opposées au régime de violence en dénonçant publiquement les actes criminels commis.

They also turned their bodies into "weapons" to speak out against the violence. As they marched in silence every Friday in front of the national palace with placards bearing the photos of those who had disappeared, they ruptured the official silence, bearing testimony with their own bodies about those who have vanished (Theidon, 2004 : 254).

---

<sup>5</sup> ANFASEP : Association nationale des familles des séquestrés et détenus disparus du Pérou.

Ce sont ces femmes qui ont amorcé le processus de recherche du maintien de la paix, et ce sont ces mêmes femmes qui aujourd'hui mènent d'innombrables actions pour préserver la mémoire du conflit, pour rechercher la vérité et la justice. Ainsi, n'est-ce pas ces femmes qui participent à la construction de la mémoire nationale du conflit en la portant au devant de la scène. Cette mémoire qualifiée de *mémoire vive*, ou *mémoire populaire*, dans le sens où elle s'oppose à une *mémoire officielle* dictée par les dirigeants ou les hautes autorités, et est au contraire représentative d'une mémoire du peuple, une mémoire des survivants. Elle prend aussi selon moi la forme d'une mémoire toute particulière, celle des *survivantes*, soit comme on pourrait dire : *une mémoire féminine*. Cette idée selon laquelle la mémoire du conflit est au final la mémoire des femmes survivantes sera exposée tout au long du mémoire dans le but de montrer que la mémoire retenue peut être soumise aux rapports de genre. Kimberly Theidon qui est la première à évoquer la thèse d'une spécialisation de la mémoire montre comment la Commission de Vérité et de réconciliation a adopté des stratégies de recherche basées sur le témoignages des femmes et comment elle a incorporé ces stratégies à son travail afin de produire une plus forte mémoire vive. « Truth and memory are indeed gendered, but not in any commonsensical way. Thus I hope to offer a more nuanced understanding of the gendered dimensions of war » (Theidon, 2004 : 248).

La récupération de la mémoire est au cœur du débat politique et associatif du Pérou. Elle est présente dans les discussions sur les réparations, elle est nécessaire pour la réconciliation, elle est favorable à un climat de paix et elle serait thérapeutique.

Mais comment se construit cette mémoire ? Qui la détient ? Peut-il y avoir une seule mémoire du conflit ? La mémoire du Pérou est, elle aussi, prise entre deux feux. D'un côté, il y a la mémoire active qui peut être considérée comme une mémoire féminine. Et de l'autre, il y a la mémoire silencieuse, qui selon moi, peut être qualifiée de mémoire traumatique. Tout traitement de la souffrance suppose une politique de la mémoire. Nous verrons donc comment la mémoire est traitée et abordée dans des lieux et par des acteurs sociaux différents, soit entre la ville d'Ayacucho et la communauté de Cayara.

On peut alors se demander comment un événement, qui est dans ce cas attribué à un contexte de violence politique, est-il vécu, remémoré et transmis ? Comment la mémoire traumatique, car en vue de la dureté des événements, cette mémoire du conflit ne peut qu'être atteinte de trauma et souffrance, comment est-elle inscrite, dans le corps, les maux, les paroles et les actions des survivants ? C'est seulement en comprenant comment les événements sont intériorisés que les processus de paix et de réconciliation pourront se faire.

C'est à travers l'exemple de ce cas concret du conflit interne du Pérou que pourront se dégager des thématiques et pistes réflexives sur des thèmes contemporains qu'abordent les sociétés en crise et en conflit. Les conflits génèrent généralement des modes de reconstruction semblables. Et c'est à travers l'exemple de cas que nous pourrions en saisir une globalité.

Nous verrons donc lors du premier chapitre la genèse du conflit armé péruvien ainsi que son déroulement pour finalement montrer l'effet destructeur sur une population prise entre deux feux : d'un côté l'armée les persécutait, de l'autre les guérillas tentaient de les enrôler. Je me focaliserai ensuite sur les répercussions du conflit dans une région précise, celle de Victor Fajardo, région du centre sud andin qui présente des caractéristiques spéciales. C'est alors que je procéderai à une description ethnographique du village qui nous intéresse pour ce mémoire, c'est-à-dire le village de Cayara, et j'exposerai ainsi le massacre qui le caractérise.

Dans un deuxième chapitre tout aussi descriptif bien que réflexif sur ma condition de *chercheur* sur le terrain, je reviendrai sur mon expérience de terrain qui a, au final, conditionné une grande partie de mes données. La confrontation au silence est au cœur de ma réflexion et mon statut biaisé a peut-être aussi contribué à cette réception silencieuse. L'anthropologue, pour atteindre une plus grande objectivité, doit aussi savoir prendre en compte son rôle joué et sa position tenue lors de ses recherches. Finalement, j'expliquerai la méthode de recherche adoptée qui privilégie une recherche alliant plusieurs terrains, sur une globalité plutôt qu'une seule localité, basée sur des échanges conversationnels.

J'entrerai dans le cœur de l'analyse avec le chapitre suivant qui a pour but d'énoncer les concepts utilisés tout au long de cet écrit, soit la migration, la violence, la mémoire et le traumatisme. Nous verrons, comment toutes ces notions sont liées entre elles et sont le produit du conflit. Ce chapitre permettra de poser les jalons épistémologiques qui suivront.

Finalement, j'entrerai dans le cœur de l'analyse avec les chapitres quatre, cinq et six. L'enjeu des migrations de retour sera exposé dans le chapitre quatre. Face à de telles violences, les populations n'avaient pas d'autres choix que de fuir si elles voulaient survivre. Ces déplacements, qui ont affecté les populations, coupé les liens familiaux et sociaux et créé de nouveaux traumatismes, causés par une exclusion sociale, ont engendré par la suite des politiques de retour aux communautés. Nous analyserons la loi de repeuplement (PAR<sup>6</sup>) mise en place par le président Fujimori en 1991 et verrons les restructurations qui s'en dégagent. Ces migrations, soit de déplacement ou de retour, ont modifié les rapports entretenus par les membres des communautés et ont ainsi amené à des sentiments nouveaux qui ont contribué à la perte des liens sociaux que j'aborderai dans le dernier chapitre.

Le chapitre cinq présentera le rôle joué par les femmes durant le conflit pour rechercher la paix ainsi que leur rôle actuel pour obtenir justice et vérité. À travers l'explication de leurs actions et témoignages, nous verrons comment la violence politique a affecté les relations de genre et nous ferons ressortir la mémoire qui se dégage du conflit. L'abondance des témoignages est importante pour comprendre l'expansion de la mémoire qui se véhicule du conflit, une mémoire que je qualifierais de « genrée ».

Finalement, le sixième et dernier chapitre conclura cette analyse sur l'explication du silence auquel j'ai été confrontée afin de faire ressortir le traumatisme qui sévit dans les communautés paysannes toujours délaissées. Ce traumatisme non géré a provoqué une perte des liens communautaires, une déstructuration et un ressentiment au sein des populations. Je ferai le lien entre la souffrance, la parole, la perte et le silence. L'expérience de la souffrance « ne se résume cependant pas à ce qu'en vit la personne

---

<sup>6</sup> PAR : programme de l'appui au repeuplement

dans le moment où elle lui est infligée. Elle est faite aussi de mémoire, individuelle et collective, de représentations, intimes ou médiatiques » (Fassin, 2004 : 20).

Ainsi, je m'interrogerai sur le discours qu'elles tiennent à propos de leurs souffrances ou, éventuellement, sur leurs silences, qui peuvent être une manière sinon de parler, au moins d'adopter une posture face à tel ou tel interlocuteur (Agier, 2006). Aborder la mémoire c'est aussi se référer aux souvenirs, à l'oubli, aux témoignages, aux actes, aux gestes, au silence.

## Chapitre 1

### Lumière sur vingt années de conflit armée

« Non je ne me suis pas enfuie. Je suis restée. Pourquoi j'aurais fui. Ici, c'est chez moi, alors je reste. Je disais aux terroristes: qu'ils me tuent. « Mes mains sont mes armes alors tuez-moi. Moi je reste. Tuez-moi.» Les soldats comprenaient. Les terroristes non. Eux ils te coupaient la tête. Mais je n'avais pas peur. Jamais. Je préférerais mourir dans mon village plutôt que de fuir. Je n'avais pas peur. Aux militaires, je leur disais: Tuez-moi. Ils me disaient: *Callate mierda*. Je leur disais, vous êtes qui pour me traiter de merde, c'est vous la merde. Et là ils disaient qu'ils allaient me tuer. Mais je n'avais pas peur. Et le lendemain quand ils me voyaient dans le village, ils me saluaient. Ils me respectaient. Aux femmes qui se laissaient faire, ils les violaient.»

« Ils ont enlevé mon mari. Les militaires. Ils sont venus chercher mon mari dans notre maison. Ils l'ont attrapé et l'ont amené avec eux. Je n'ai plus jamais revu mon mari. Alors, je suis partie à sa recherche. J'ai marché à travers les montagnes. J'ai marché plusieurs jours. Jusqu'à Ayacucho, j'ai marché. Avec mes enfants. Ils étaient tout petits. Les militaires accusaient mon mari d'être un terroriste, c'est pourquoi ils l'ont enlevé. Je me suis donc retrouvée veuve, seule avec mes enfants. J'ai demandé au maire qu'il me donne un travail. Comment j'allais faire seule, avec mes enfants. Je ne pouvais pas aller aux champs et m'occuper d'eux. Je devais travailler. Je suis allée voir le maire, et je lui ai dit de me donner le travail de mon mari. Aujourd'hui j'ai 72 ans et je travaille toujours pour la municipalité. Je fais le travail de mon mari, je m'occupe du jardin et de nettoyer la place centrale. Avant les femmes ne travaillaient pas. Il n'y avait pas de gouverneur. Il n'y avait pas toutes ces associations.»

« C'était pas facile la vie avant. On était pris entre les deux. Les militaires avaient installé une base au village. On devait leur préparer la nourriture, exécuter leurs ordres. Les terroristes nous observaient des montagnes. Si ils voyaient qu'on parlait aux militaires, ils venaient et nous tuaient. On devait choisir un camp. Mais on ne pouvait pas. Si on choisissait un, l'autre venait pour nous tuer. On était pris entre les deux. Soit l'un, soit l'autre venait et tuait n'importe qui, ils les accusaient et les tuaient pour nous montrer. Ils faisaient disparaître des innocents, les hommes, mais aussi les femmes, les enfants, les anciens. Tout le monde. »

Traduction libre, Senora Avelina, 2011

Ce témoignage résume bien la situation vécue de l'époque, qui a plongé le Pérou dans un contexte de violence politique pendant vingt ans. Disparitions forcées, tortures et violations des droits humains ; dépeuplement dû au génocide commis envers la population andine, mais aussi en raison du déplacement forcé et de la décroissance de la natalité ; migration de retour ; terres détruites et abandonnées ; destruction de l'infrastructure ; création d'organisations de femmes ; destruction du lien social et de la cohésion communale ; ressentiment ; traumatisme ; politique de réconciliation et réparation ; construction d'une mémoire de victimes.

Tous ces facteurs ont entraîné des changements structuraux, organisationnels et communaux au sein des communautés paysannes andines.

Le 28 août 2003, les membres de la Commission de la Vérité et Réconciliation (CVR) péruvienne ont remis leur rapport final au président Alejandro Toledo (Theidon 2004). Après deux ans d'investigation, un rapport de 9 volumes, constituant 8000 pages, basé sur 16 917 témoignages, 14 audiences publiques, et environ une centaine d'archives provenant du gouvernement péruvien, les commissaires ont examiné les causes et conséquences du conflit armé (Theidon 2003).

Leur rapport final est divisé en quatre sections. La première décrit les processus, les faits et les victimes. La deuxième énonce les facteurs qui ont rendu possible cet état de violence. La troisième expose les conséquences de cette violence, et la quatrième section présente des recommandations pour la réconciliation (Rodrigo Gonzales 2010). Dans le texte qui règle les attributions de la CVR, il est clairement établi que :

La commission de la vérité et de la réconciliation est chargée d'éclaircir le processus, les faits, et les responsabilités de la violence terroriste et de la violation des droits de l'homme, qui ont eu lieu de mai 1980 à novembre 2002, et qui sont imputables tant aux organisations terroristes qu'aux agents de l'État, ainsi que de proposer des initiatives destinées à installer la paix et la concorde entre les Péruviens. La CVR tendra à la réconciliation nationale, au triomphe de la justice et au renforcement du régime démocratique constitutionnel.

(Luque Mogrovejo 2003 : 68)

La CVR a recensé 69 280 morts ou disparus<sup>7</sup>. Le terme *disparu* est très important ici, dans le sens où la majorité des corps n'ont pas, encore aujourd'hui, été retrouvés. Les militaires, principalement, ont participé à ces techniques de disparition en enlevant les personnes et en les faisant disparaître loin des regards. Ils procédaient selon plusieurs techniques. Les assassinats et enterrements se faisaient dans des montagnes éloignées. À ce jour, plus de 400 fosses communes ont été retrouvées<sup>8</sup>. Les corps étaient parfois jetés des hélicoptères ou brûlés dans les fours crématoires de la prison *Los Cabitos* à Ayacucho. Cela dénote la barbarie du conflit et la violence avec laquelle ont agi les principaux acteurs armés.

Les actes incombant à l'autorité d'investigation de la CVR sont tels qu'assassinats et séquestrations, disparitions forcées, tortures et autres blessures graves, violations des droits collectifs des communautés andines et indigènes,

---

<sup>7</sup> Le recensement a été fait selon une méthode d'estimation de multiples systèmes, donnant un intervalle de confiance à 95% avec des limites inférieures et supérieures allant de 61 007 à 77 552 morts ou disparus.

<sup>8</sup> 14 nouvelles fosses communes ont été découvertes au mois de décembre 2011

autres crimes et violations graves contre le droit des personnes. (Luque Mogrovejo 2003 : 69)

À ce chiffre, il faut aussi ajouter les 600 000 victimes ayant souffert de déplacements forcés, les 50 000 orphelins, les victimes d'actes de tortures, de viols, d'emprisonnements injustes. 79% des victimes répertoriées vivaient en zones rurales, et 75% avaient le quechua comme langue maternelle ou bien une langue native autre que l'espagnol. Les hommes représentent 80% des disparus tandis que les femmes ont subi des violences qui faisaient atteintes à leur dignité, tel le viol. On constate donc que le conflit a pris place dans des zones géographiques (campagne des Andes), classes (paysanne), et ethnies (quechuaphone et amérindien) spécifiques (CVR 2003).

Ces actes sont imputables aussi bien aux organisations subversives qu'aux agents de l'État. Le Sentier Lumineux est responsable de 53,68% des disparitions, les forces armées et CAD<sup>9</sup> de 37,26 % et le MRTA<sup>10</sup> de 1,8%. Le conflit s'est déroulé entre quatre acteurs principaux, les groupes subversifs, le Sentier Lumineux et le MRTA, l'armée péruvienne (forces de l'ordre, Sinchis, police, service d'intelligence) et la population paysanne avec la formation de Comités d'autodéfense (CAD).

La cause immédiate du conflit armé interne vient de la décision du Sentier Lumineux d'initier une guerre populaire contre l'état péruvien en utilisant des manières systématiques et des méthodes d'extrême violence et de terreur sans respect aux droits humains. Cette violence subversive était initialement dirigée contre les représentants de *l'ordre ancien*, selon les mots du SL (CVR 2003).

Le conflit armé qui a eu lieu entre ces différents acteurs s'est déroulé en plusieurs étapes, correspondant à des périodes spécifiques liées à des zones géographiques précises.

## I. RETOUR SUR LA MISE EN PLACE ET LE DÉROULEMENT DU CONFLIT

### 1. L'avènement du conflit

---

<sup>9</sup> Comité d'Autodéfense. Ce sont des organisations paysannes afin de lutter contre le Sentier Lumineux, appelée aussi Rondas Campesinas (rondes paysannes)

<sup>10</sup> MRTA est le Mouvement Révolutionnaire Tupas Amaru, un mouvement subversif de gauche

Le Pérou n'avait jamais souffert de conflit interne auparavant. Il a connu plusieurs guerres sanglantes en revanche : la guerre des Incas contre les conquistadors, celle contre le Chili<sup>11</sup> et la plus récente contre l'Équateur<sup>12</sup>.

Après de profondes transformations démographiques, économiques et socioculturelles au cours des décennies précédentes, ainsi que le renversement politique avec la réforme militaire de Velasco (1968-75), le Pérou semblait en voie de construire un État Nation moderne et démocratique, fondamentalement pacifique (CVR 2003), malgré la forte crise économique dans lequel était plongé le pays. En 1980, après douze années de dictature militaire, le Pérou connaissait à nouveau la démocratie, avec la tenue d'élection générale. La nouvelle constitution déclare que tous Péruviens, homme ou femme, de tous paliers économiques, de toutes cultures, et de tous niveaux d'éducation, peuvent finalement aller voter (Rodrigo Gonzales 2010). Tandis que des hommes et femmes andins, considérés comme *indios*<sup>13</sup>, peuvent enfin exercer leur nouvelle obligation en tant que citoyens<sup>14</sup>, le SL initie sa *guerre populaire* en mettant le feu aux urnes électorales dans le district de Chuschi, province d'Ayacucho (Theidon 2003).

Le conflit armé s'est installé essentiellement dans la région où il a commencé, la région d'Ayacucho, qui compte le plus grand nombre de victimes. Le conflit a touché les habitants les plus pauvres, vivant dans les zones les plus marginalisées. Mais comme le souligne la CVR, la pauvreté ne suffit pas à expliquer la flambée de la violence qu'a vécue le Pérou. Il est plus exact de la considérer comme étant un vecteur et la toile de fond sur laquelle s'est développé le conflit (CVR 2003).

De par un État centraliste, la société péruvienne a été marquée pendant de nombreuses années par une rupture (économique, culturelle, géographique avec peu de routes reliant ces espaces, en termes de présence d'administrations et d'écoles) entre la

---

<sup>11</sup> La guerre du Pacifique opposa le Chili au Pérou et à la Bolivie, entre 1879 et 1884.

<sup>12</sup> Le conflit entre le Pérou et l'équateur date de l'époque de la colonisation, mais il a été intensifié de 1994 à 1998.

<sup>13</sup> Terme utilisé en Amérique du Sud pour qualifier les populations considérées comme autochtones

<sup>14</sup> Les populations andines, avant cette période, n'étaient pas considérées comme de réels citoyens. Ils étaient exclus des décisions politiques.

capitale Lima, et sa zone côtière (villes qui détiennent la richesse et les pouvoirs politiques et symboliques), et tout l'arrière-pays en altitude (les Andes marginalisées).

C'est parce qu'il souhaitait redonner leurs droits aux paysans andins, que la doctrine du Sentier Lumineux, proposé par Guzman, a été si populaire à ses débuts. Le mouvement se développe donc en réponse à plusieurs événements mettant en marge les populations délaissées des Andes, des campagnes, et de l'Amazonie. Il faut comprendre que la violence qui découle des actions du SL part d'une véritable proposition politique.

## 2 Le Sentier Lumineux : la dérive d'une utopie

D'inspiration maoïste et marxiste, la guérilla péruvienne est issue d'une scission du Parti communiste. Le Sentier Lumineux, P.C.P.-S.L., signifiant, *Partido Comunista del Peru Sendero Luminoso*, a été fondé en 1970 par Abimael Guzman Reynoso. Le camarade Gonzalo, comme il était surnommé, était considéré par ses membres comme « *la quatrième épée du marxisme* » (après Marx, Lénine et Mao). Guzman était professeur de philosophie à l'université San Cristobal de Huamanga, dans la région d'Ayacucho, et c'est à partir de l'université que les activités commencèrent et c'est auprès de ses collègues et étudiants qu'il recrutait les nouveaux membres. Il a utilisé l'espace éducatif afin de former un noyau de jeunes universitaires provenant de zones rurales à travers lesquels il établit des contacts avec les communautés paysannes (Aroni Sulca, 2006). Les étudiants étaient envoyés dans leurs communautés afin de faire de la propagande pour rallier le plus de monde autour du mouvement du SL.

Le SL vient d'une tradition marxiste-léniniste qui impose une dictature du prolétariat en octroyant un privilège ontologique au prolétaire comme classe porteuse d'une nouvelle société plus juste (basée sur le communisme). La révolution est organisée dans un parti sélectionné et secret. Ce dernier développe une violence révolutionnaire, qui pour eux n'est pas seulement légitime, mais aussi indispensable pour prendre le pouvoir et réaliser des changements structureaux (CVR 2003).

Guzman s'est inspiré de la vision maoïste (de la grande révolution culturelle prolétaire), qui donne aux paysans le rôle de force principale de la révolution, qu'il a adapté en guerre populaire prolongée du *campo* à la ville. Les paysans doivent s'emparer du pouvoir afin de mettre un terme à un système d'oppression et d'exploitation.

Nonetheless, Sendero Luminoso « did not take into account the needs and aspirations of the peasantry, nor their organizations or cultural specificities, thus turning the peasantry into a homogenized mass, submitted to the party's mandate. Rejection led to massacres and the disappearance of entire communities » (Rodrigo Gonzales, tiré des Conclusions de la CVR).

L'idéologie de Guzman part d'une utopie du communisme : former une société unique, sans exploitants ni exploités, sans opprimés ni oppresseurs, sans classes, sans État, sans partis, sans démocratie, sans armes et sans guerres (CVR 2003). Le SL offre une réponse organisatrice, celle d'un parti qui se militarise et amorce une stratégie de guerre populaire, ayant une réelle volonté politique.

Le projet idéologique du PCP-SL impliquait la destruction du vieil État. Toute personne qui y travaillait ou le représentait était considérée comme ennemie. Cette guerre populaire prônant l'encerclement des villes par les campagnes passe par trois étapes : une campagne d'agitation et de propagande, une offensive généralisée contre l'État, une guerre totale jusqu'à la chute des villes assiégées. Les communautés qui refusent de rejoindre le mouvement sont systématiquement massacrées. Mais tiraillées entre les deux partis, les communautés sont aussi victimes des massacres commis par l'armée qui les soupçonne de collaborer avec le SL.

Il est important d'analyser le conflit interne dans le cadre d'un processus dans lequel les actes de violence ont eu lieu sur plusieurs années, avec une augmentation graduelle de l'intensité et l'étendue géographique, qui touche principalement les zones marginales, délaissées par les pouvoirs politiques et économiques.

### 3 Les différentes étapes du conflit

Selon la CVR, la période de la violence politique se divise en cinq grandes étapes avec trois pics majeurs de taux élevés de victimes, morts et disparitions forcées, soit en 1984, 1989 et 1990.

1. La première étape correspond au commencement de la violence armée, allant de mai 1980 à décembre 1982. Le conflit a débuté réellement avec la première action symbolique commise par le SL, soit celle de brûler les urnes électorales du district de

Chuschi (Cangallo) lors des élections générales. Ils ont ainsi répété une série d'attentats envers les instances publiques. Initialement non prises au sérieux et considérées comme des actions isolées, le président Belaunde a finalement donné un ultimatum de 72 heures pour déposer les armes aux Senderistes. Ce qui a conduit au 30 décembre 1982 à l'arrivée des forces armées dans la lutte contresubversive et au contrôle de la zone d'Ayacucho déclarée en état d'urgence.

2. La deuxième étape correspond à la militarisation du conflit, allant de janvier 1983 à juin 1986. L'État n'avait pas la capacité de contenir l'avancée des groupes subversifs, c'est pourquoi il a envoyé les Forces Armées (FFAA). On assiste à une présence militaire dans diverses régions qui durera plus de quinze ans, ainsi qu'à des attaques des postes de police, des embuscades, attentats et assassinats de patrouilles militaires de la part des Senderistes. La réponse militaire donnée par l'État aggrava le conflit qui s'est soldé par 25 millions de dollars de perte. Les massacres causés par les forces de l'ordre commencent à voir le jour. L'exemple du village de Putis qui était sous contrôle militaire est le plus frappant. Un jour de septembre 1984, l'armée a réuni tous les membres du village, et procéda au massacre arbitraire de 123 personnes en une journée, ce qui représente le plus important massacre perpétré par l'armée.

C'est aussi l'arrivée du MRTA qui débute ses premières actions armées. Le mouvement Révolutionnaire Tupac Amaru appartient aux guérillas socialistes de gauche, qui souhaitaient amorcer une guerre révolutionnaire. Mais les actions de ce groupe restent mineures et se composent principalement d'enlèvements.

3. Le déploiement national de la violence de juin 1986 à mars 1989, date à laquelle les narcotrafiquants appuient les Senderistes, caractérise la troisième étape du conflit. Le conflit sort des régions rurales principales pour s'étendre à l'échelle nationale. Sous la présidence d'Alan Garcia, les violations des droits humains atteignent leur paroxysme et les massacres de paysans se multiplient, avec notamment les deux principaux celui de Accomarca et celui de Cayara.

4. La gravité de la situation péruvienne ne s'est pas limitée à un conflit entre des organisations subversives armées et les agents de l'état, si bien qu'elle a dû faire face à

la pire crise économique qu'ait connue le pays. La quatrième période qui s'étend de mars 1989 à septembre 1992 est marquée par plusieurs événements importants : l'intensification des Comités d'autodéfense, l'arrivée au pouvoir en 1991 d'Alberto Fujimori, et l'arrestation d'Abimael Guzman en septembre 1992.

La réponse initiale lancée par le gouvernement aux guérillas fut une brutale guerre contre-insurrectionnelle dans laquelle les paysans andins ont été associés aux terroristes. C'est pourquoi de nombreux paysans se sont eux-mêmes révoltés (Starn 1995). Pris entre les deux armées (guérilla et État), les paysans ont commencé à s'organiser et à négocier des alliances comme protagonistes de leurs propres droits (Theidon 2000). Une fois la violence devenue létale, dans le sens où les personnes devenaient des cibles arbitraires et étaient accusées d'être des espions de l'armée, les paysans andins se sont organisés en comités d'auto-défense ou *rondas campesinas* alliés aux forces de l'ordre, afin de lutter contre les attaques du Sentier Lumineux (Theidon, 2004). Les *rondas* tuaient des membres du SL et toutes personnes suspectées d'y appartenir. À partir de ces organisations, on constate une dérive grandissante de mutinerie, celle *entre voisins*<sup>15</sup> (Theidon 2004). Les paysans commencent à se tuer entre eux, et ce avec l'aide de l'armée qui les forme et les fournit en armes.

Mais il faut souligner que les *rondas campesinas* ont surtout été actives dans la région nord du département d'Ayacucho. C'est dans la zone sud qu'ont débuté les actions du SL, et c'est dans cette zone qu'il a obtenu le plus de soutien, tandis que la zone nord était plutôt alliée avec les forces de l'ordre. Par conséquent la zone nord et la zone sud d'Ayacucho n'ont pas vécu le conflit de la même manière.

L'arrivée au pouvoir du président Alberto Fujimori renforce les stratégies contresubversives et les politiques anti-terroristes. En 1991, plus de la moitié de la population péruvienne vivait sous l'état d'urgence. Le 12 septembre 1992, Abimael Guzman ainsi que d'autres dirigeants principaux ont été capturés par l'armée à Lima. L'arrestation du chef du SL marque donc la fin du conflit armé. De sa cellule, Guzman

---

<sup>15</sup> Titre du livre de Kimberly Theidon : « Entre projimos », c'est à dire entre membres de mêmes communautés.

appelle à la cessation du conflit et signe un accord de paix avec l'État.

5. Alors que les groupes subversifs étaient en apparence neutralisés, Fujimori créa un État autoritaire de terreur, de répression et de corruption. Dès cet instant, l'État, et en particulier le système judiciaire, font l'objet d'une séquestration, et les moyens de communication sont contrôlés. Apparaissent alors des organisations paramilitaires commettant des crimes sélectifs, des tribunaux sans visages (Luque Mogrovejo 2003).

La fin de ces années de conflit est marquée par la fuite de Fujimori en 2000 au Japon et l'abandon de la présidence lors d'un scandale de corruption dans lequel il était impliqué. Il est finalement rattrapé au Chili en 2005, jugé en 2009 et condamné à vingt-cinq ans de prison. Ainsi, la transition démocratique de 2002 consiste à sortir du modèle autoritaire de Fujimori, des crimes et des violations massifs des droits de l'homme.

La transition péruvienne possède des caractéristiques propres. Elle ne provient pas d'une négociation entre parties en conflit. Le SL et le MRTA ne représentent plus en 2001 un danger pour l'État. Ensuite, le gouvernement autoritaire de Fujimori ne peut plus être considéré comme étant en conflit avec la démocratie naissante, puisqu'il fut victime de son propre démantèlement.

C'est dans ce contexte de transition que la commission d'enquête (CVR) a été créée par le Président Paniaga. À l'intérieur de son rapport, la CVR a présenté un Programme Intégral de Réparations (PIR). Plusieurs ministères spécialisés pour les victimes en découlent.

Ainsi, la CVR a relié la violence politique aux exclusions sociales historiques ainsi qu'aux discriminations raciales et culturelles, tout en dénonçant ceux qui sont directement impliqués dans des crimes violents et en amenant des propositions d'aide, de soutien, de réparations aux victimes, dans le but d'établir une réconciliation nationale.

## II. VIOLENCE POLITIQUE ET ETHNOGRAPHIE DU VILLAGE DE CAYARA, RÉGION CENTRE SUD

### 1. Victor Fajardo : Une région du Centre-Sud très affectée

Après la destruction des bulletins de vote dans la communauté de Chuschi qui marqua la première opération du SL, leurs actions s'étendirent aux régions d'Alto Pampas et de Rio Pampas qui séparent les deux provinces de Cangallo et de Victor Fajardo<sup>16</sup>. Cette région clé permettait l'avènement et la concrétisation de leurs actions et de leur lutte. Leur discours encourageait l'intégration de nouveaux membres qui vivaient dans les communautés avoisinant les différentes bases du groupe armé.

Le SL a formé un *Comité Zonal Fundamental* (Cangallo- Victor Fajardo) avec comme objectif de construire des comités populaires paradigmatiques qui devaient se multiplier (Theidon 2004). Le SL avait donc un contrôle imposé sur cette région sud, dans le but de consolider le plus d'appui. En réponse à ces espaces, l'armée a été envoyée afin de reprendre le contrôle en installant des bases militaires dans les communautés et en appliquant la stratégie de « chacun est un suspect ».

Ces provinces de Cangallo et Victor Fajardo sont considérées comme faisant partie des zones les plus pauvres du pays. On n'y enregistre pas seulement la plus forte quantité de victimes entre 1980 et 2000 (soit 10 686, chiffre qui représente 42,5% du total des victimes au niveau national)<sup>17</sup>, sinon qu'on constate une décroissance démographique incomparable aux autres régions touchées, avec un tiers de sa population qui a été déplacée. À cela, on peut ajouter une conjoncture de séquelles toujours présentes, comme la destruction de l'économie de la production et des services, tant communale qu'étatique, la perte des droits civils et politiques, la destruction des institutions de l'État et les dommages sociaux, psychologiques et émotionnels de la population (CVR 2003). Les communautés andines ont été les institutions locales qui ont le plus souffert de la guerre interne, entraînant aussi une désintégration de ses membres et la déstructuration de l'organisation communale (Aroni Sulca 2006).

Le département d'Ayacucho, qui se situe au cœur des montagnes andines, a une superficie de 43 800 Km<sup>2</sup>, ce qui représente 3,9% du territoire national. La majorité de

---

<sup>16</sup> Voir carte en annexe

<sup>17</sup> La population totale de la province de Cangallo est de 34.902 habitants, et celle de Victor Fajardo est de 27,919 habitants.

ses habitants vit en milieu rural, n'a pas été scolarisée, a le Quechua comme langue maternelle, et vit de ses propres ressources agricoles et de l'élevage.

Victor Fajardo fait partie des onze provinces d'Ayacucho et possède elle-même douze districts avec Huancapi comme capitale. La province couvre une superficie de 2 260,19 km<sup>2</sup>, mais en raison des conditions de la géographie, elle est limitée dans l'accès aux grandes chaînes commerciales en l'absence d'un réseau routier qui la relie aux autres provinces du centre sud et à la capitale. Les moyens de communication reliant Lima aux villes andines n'étant pas développés, cela a accentué l'isolement des campagnes et c'est ce qui explique la faible médiatisation du conflit à l'interne comme à l'externe.

Dès 1983 commencent les incursions des Forces Armées dans cette région. De là résultent des assassinats, des vols, des incendies envers les propriétés, et des massacres. La province de Victor Fajardo apparaît comme l'épicentre du processus de la violence.

Les années 1988 à 1991 sont marquées par l'intensification des conflits armés. En réponse aux attaques du SL, les forces armées mènent des représailles envers la population paysanne qu'ils continuent de considérer comme alliée aux terroristes. Le massacre de la communauté de Cayara en mai 88 est le plus éloquent.

## 2. Le Cas Cayara : Le massacre

Le 13 mai 1988, vers dix heures du soir, une troupe du Sentier Lumineux a mené une embuscade contre deux convois d'une patrouille militaire, à Erusco, village annexe du district de Cayara, dans la province de Victor Fajardo. Deux caporaux, un sergent, un capitaine et quinze soldats en sont morts (CVR 2003).

En apprenant ce fait, le général José Valdivia Dueñas a ordonné la préparation immédiate de « l'opération persécution », dont la mission était de mener des opérations offensives dans les zones d'Erusco, de Huancapi, de Cayara, de San Pedro de Hualla et de Huancaray, afin de capturer et d'éliminer les criminels subversifs qui ont participé à l'attaque, et de récupérer les armes, munitions, équipements et matériels dérobés par le SL. C'est ainsi, qu'à l'aube du 14 mai 1988, une patrouille de 180 soldats, divisée en onze sections, a fait irruption dans le village de Cayara afin de trouver les terroristes

responsables. Les soldats ont commencé leur massacre en assassinant le premier homme sur leur passage qui se tenait à l'entrée du village (CVR 2003).

Ce jour-là, le peuple de Cayara célébrait la fête de la Vierge Fatima. Les militaires présumèrent qu'on fêtait l'embuscade terroriste du jour précédent. Ils ont réuni toute la population en séparant les hommes, les femmes et les enfants. Ils ont désigné cinq hommes qu'ils ont enfermés dans l'Église et tués par balles à l'intérieur de l'édifice religieux. Les corps ont été retrouvés par la suite par les Cayarinos dans une zone dénommée Quinsahuayco.

Une partie de la population (80 personnes environ) se trouvait hors du village, à Ccechua<sup>18</sup>. Les militaires sont allés à leur rencontre, les ont accusés d'être les responsables de l'attaque du convoi à Erusco, et les ont obligés à remettre les armes qu'ils avaient volées tout en leur disant qu'ils allaient souffrir pour avoir causé la mort des soldats. Ils ont sélectionné vingt hommes, jeunes et adultes, qu'ils ont maltraités physiquement, torturés, et assassinés devant les femmes et enfants (CVR ; Aprodeph).

Armes dans la bouche, agressions physiques et psychologiques afin d'obtenir des aveux :

« Femmes, jeunes, enfants, anciens, femmes enceintes<sup>19</sup>. Tous. Sans exception. Ils tuaient tout le monde. Les femmes, les enfants, tout le monde devait regarder comment ils les tuaient, un par un, avec leurs machettes, les décapitant, avec des haches, donnant des coups de marteau. Les militaires ont dit à ces personnes de s'allonger au sol. Puis, ils leur ont enfoncé des épines du fruit la *Tuna* dans les épaules, dans le torse et leur marchaient dessus jusqu'à ce qu'ils saignent tandis qu'ils les interrogeaient sur leur participation à l'attaque terroriste. Et ce devant les anciens, les enfants. Ces jeunes sont traumatisés maintenant. Depuis, il y a un problème de santé mentale. Ils n'ont plus d'harmonie et d'équilibre émotionnel. »

Traduction libre, Nazario Palomino, 2011

Le jour suivant, la population de Cayara s'est rendue sur le lieu du massacre et a trouvé une fosse commune où étaient enterrés les vingt cadavres recouverts de blessures (Aprodeph). Suite à la dénonciation du massacre par des parlementaires, médias et organisations de défense, les assassinats des témoins augmentèrent.

<sup>18</sup> Ccechua se situe à mi-chemin entre Cayara et Mayo Pampa, (annexe de Cayara, au bord du Rio Pampas, à environ deux heures de marche

<sup>19</sup> La necropsia a Jovita García estableció que estaba embarazada, presentaba diversas fracturas en las extremidades y tenía el cráneo destrozado. Su muerte había sido por traumatismo encéfalo craneano grave o por lesión punzo cortante a nivel del corazón (Aprodeph)

La nuit du 29 juin 1988, des militaires cagoulés sont entrés dans la maison de Gregorio Ipurre Ramos et l'ont enlevé par la force. Selon son épouse, Senora Avelina<sup>20</sup>, la raison de sa détention et de sa disparition jusqu'à ce jour, provient du fait que son mari a dénoncé ouvertement au Président Alan Garcia le massacre de *Ccechua* comme étant l'œuvre des militaires. Lorsque Avelina est allée demander aux militaires où se trouvait son mari, ils lui ont simplement répondu qu'il était un *terruco*<sup>21</sup>.

Quatre jours après le massacre, le 18 mai 1988, le général Valvidia accompagné du chef du commando politico-militaire d'Ayacucho et d'Alan Garcia, président de l'époque, se sont rendus en hélicoptère à Cayara. Tandis que la population protestait contre le massacre de leurs proches, Valvidia a sorti une liste contenant vingt noms de personnes suspectes à chercher. Deux de ces personnes avaient été capturées la veille. D'autres exécutions ont suivi. La dernière témoin importante a été tuée en septembre 1989, soit un an et quatre mois après le massacre (Aprodeph).

Lors de sa visite à Cayara, Alan Garcia a ordonné personnellement que l'on retire les corps de la fosse, qu'on les déplace et qu'on efface les traces de sang. Ainsi, quand le 23 mai, la commission d'investigation est venue sur les lieux, elle n'a pas trouvé les corps qui avaient été déplacés et a conclu son rapport par la négation de tous délits commis (Aprodeph). Avant d'être analysé par la CVR, le *cas Cayara*, est passé par plusieurs commissions qui n'ont jamais abouti. Par exemple, une fois que le *Human Rights Commission* a porté l'affaire devant la Cour, le gouvernement de Fujimori et Montesinos a contesté les documents soumis par *Americas Watch*. Contre cette ordonnance, le dossier a été archivé (CVR 2003).

Le 1<sup>er</sup> juillet 2005 la juge Miluska Cano a ouvert un processus judiciaire à l'encontre de 114 militaires impliqués dans ce crime, tout en donnant l'absolution à Alan Garcia ainsi qu'à des parlementaires et ministres impliqués.

Selon le rapport final de la CVR, les forces de l'ordre ont violé les droits des Cayarinos en abandonnant leurs fonctions de protéger la société. Elle a aussi accusé les

---

<sup>20</sup> Témoignage en exergue du chapitre.

<sup>21</sup> Terme employé pour désigner les terroristes

commissions d'enquête qui ont occulté la vérité, générant ainsi l'impunité. 29 morts et 45 disparus de Cayara est le résultat de l'attaque subversive du convoi militaire. Seulement trois corps ont été retrouvés, mais 40 témoignages confirment avoir vu les cadavres des 29 morts<sup>22</sup>.

Ce conflit atteste bien du terrorisme de l'État envers les populations paysannes, car il dénote un réel plan stratégique de disparition. Cayara n'a pas souffert seulement des représailles de l'attaque d'Erusco. Depuis le début du conflit, soit dès 1980, la communauté paysanne de Cayara a été victime d'accusations, d'attaques, de disparitions, de pillages, de tortures, de viols et de meurtres, tant de la part du SL que de l'armée.

### 3. La communauté de Cayara entre les deux groupes armés

La communauté de Cayara<sup>23</sup> a été prise entre deux feux, et ce dès 1980. Située dans la zone principale que contrôlait le SL, elle a ensuite été un lieu de surveillance de l'armée avec notamment l'installation d'une base militaire au sein même du village. La population Cayarina a donc subi la violence, les attaques, la surveillance, et la présence constante de ces deux acteurs armés. Environ deux cents habitants ont disparu, la majorité de la population a fui pour se réfugier dans des grandes villes, et seulement une infime partie de cette population déplacée est finalement retournée s'installer à Cayara.

À la différence avec le nord, les militaires occupaient dans la majorité des cas les communautés du sud avec l'installation de bases militaires au sein même des villages. Dans la région sud, les paysans n'ont pas vraiment souffert, comme dans le nord, du conflit entre paysans de même communauté, mais ils ont surtout souffert des attaques de l'État et des représailles sendéristes (Theidon 2004). La présence permanente des militaires dans les communautés a augmenté le niveau de violence, tel que l'usage de tortures, viols, détentions, pillages, enlèvements, disparitions, massacres...

« L'armée avait installé une base dans Cayara. Au début ils étaient dans l'école primaire, ensuite ils sont allés dans l'actuel poste de santé, à l'entrée

---

<sup>22</sup> Chiffres annoncés par l'APRODEPH sur leur site web pour le *caso Cayara*. Les chiffres concernant le nombre de morts varient selon les témoignages mais oscillent entre 20 et 33 morts.

<sup>23</sup> Voir carte en annexe. Le village de Cayara se situe dans la province de Victor Fajardo. Village de 970 habitants.

du village. Il fallait qu'on fasse ce qu'ils disaient. Parfois, ils nous réunissaient sur la place centrale, toute la population. Ils venaient nous chercher. Et on devait faire tout ce qu'ils voulaient. On devait se baisser, se relever, s'asseoir, se coucher, se relever. Toute la journée. Jusqu'à la nuit. Aussi, il fallait qu'on leur prépare à manger. Ils venaient chez nous et nous demandaient à manger. Ils volaient la nourriture dans les *tiendas*. Si on ne faisait pas ce qu'ils disaient, ils nous tuaient. Et ils laissaient les corps dans le village pour qu'on les voit et qu'on ait peur. Ils disaient qu'ils étaient là pour nous protéger, mais c'était faux. C'était pire. Les Senderistes se cachaient la haut dans les montagnes. Ils nous observaient. S'ils voyaient qu'on donnait à manger aux militaires, qu'on était gentil avec eux, le lendemain ils venaient au village et nous tuaient. On ne pouvait pas choisir l'un ou l'autre. Les deux nous tuaient. »

Traduction libre, Senora Avelina, 2011

Le village n'a pas souffert que de violence, c'est allé beaucoup plus loin, en engendrant une désintégration communale. La guerre a altéré les structures organiques et productives des communautés. Les communautés du Centre-Sud se sont fragmentées et dépeuplées durant les périodes de la violence politique. La vie sociale, les fêtes et les activités ont perdu leur vigueur. Les relations personnelles, la vie familiale et collective ont été perturbées physiquement et mentalement (Aroni Sulca, 2006).

#### 4. Ethnographie de Cayara

Cayara est l'un des douze villages qui se situe dans la province de Victor Fajardo, à environ six heures de bus d'Ayacucho (106 m), à une altitude de 3200m. Cayara, capitale du district, compte cinq villages annexes, Mayo Pampa, Chincheros, Atau, Erusco, et Huamanquiquia, correspondant à une population totale de 970 personnes. Avant le conflit, le village de Cayara regroupait à lui seul plus de 2500 personnes. Il a été fondé comme district autonome avec ses propres gouverneurs le 9 janvier 1960. Auparavant, Cayara était rattaché à Hualla, village voisin. Les villages de Chincheros et de Mayo Pampa ont été complètement détruits et abandonnés lors du conflit interne. Chincheros a bénéficié du programme de repeuplement et de reconstruction proposé par Fujimori.<sup>24</sup> Le village est aussi connu pour son histoire liée aux Jésuites. Les Espagnols ont procédé à l'évangélisation catholique en apportant leur religion, des missionnaires et une église coloniale construite par les jésuites en 1592. L'église jésuite est toujours dans le village et abrite des statuettes originales de la *Vierge*

---

<sup>24</sup> Nous l'aborderons dans le chapitre 4

*de Conception*. La région où se situe le village de Cayara est porteuse d'une longue histoire. En plus d'avoir eu une présence Jésuite dans une communauté organisée en hacienda, la région a été dominée pendant de longues années par la population Chankas, c'est-à-dire la population pré-Inca. Il existe quatre ou cinq lieux, dans les hautes montagnes entourant Cayara, où l'on retrouve des ruines archéologiques, jamais fouillées par les archéologues. Ces ruines sont les vestiges d'anciens villages Chankas faits de maisons circulaires en pierres<sup>25</sup>.

La communauté de Cayara est composée de familles nucléaires, ce qui permet une meilleure acquisition de production et d'accumulation des produits. C'est une société basée sur l'autoconsommation. Compte tenu des aspects économiques de la communauté, elle a une faible production. Ils produisent seulement pour leur survie des aliments de première nécessité récoltés dans leur chacra comme le maïs, le blé, l'avoine, les patates, et autres céréales. Ils se dédient aussi à l'élevage des animaux.

L'agriculture de subsistance est organisée selon les relations de parenté et basée sur des relations de réciprocité. La communauté paysanne des Andes péruvienne, « pourrait se définir comme un ensemble de familles appartenant à une institution qui contrôle un territoire délimité, et qui partage des valeurs, des coutumes et une culture commune » (Bey, 1992). Elle s'organise de manière communautaire, en favorisant le collectivisme basé sur la solidarité des membres (Bey 1992 : 213). La société andine s'organise donc autour de la communauté.

La réciprocité est le pilier de la société andine. « La réciprocité du travail entraîne une distribution des biens économiques, des prestations de services, et la réalisation des fêtes » (Tello Mendoza 2004 : 28). Dans la société traditionnelle andine, le travail se fait collectivement selon trois schémas simples : l'Ayni, la Minka, la Faena. Ce sont des pratiques ancestrales de solidarité et de réciprocité dans le monde andin (Tello Mendoza, 2001). La plus importante forme de réciprocité est l'Ayni. L'Ayni représente l'échange rotatif de la force de travail entre des familles. Une famille en aide une autre, qui devra

---

<sup>25</sup> Ces ruines sont associées aux Chankas car c'étaient des guerriers qui vivaient aux sommets des montagnes afin d'observer leurs ennemis, dans des maisons circulaires. Ils sont aussi connus pour avoir des crânes allongés. À quelques kilomètres d'un de ces villages, les Cayarinos ont découvert une grotte avec les restes de corps. On a pu y observer de nombreux crânes, des ossements...

l'aider en retour. L'Ayni ne connote pas nécessairement l'équivalence. C'est une réciprocité asymétrique. Le Minka concerne les plus gros travaux, comme par exemple, la construction d'une maison. Plusieurs familles vont en aider un autre. Quant à la Faena, elle nécessite de réaliser des œuvres ayant un bénéfice collectif. Cette tâche est pour la communauté et est obligatoire. Tous les habitants doivent y participer. L'Ayni et le Minka sont des institutions fondamentales dans l'économie des communautés. On assiste à une obligation de l'échange du travail. Ainsi, par cette organisation du travail, on comprend bien que l'organisation sociale de la communauté est basée sur la réciprocité et la participation des membres. Mais les années de violence politique ont affecté la structure sociale de la communauté, contribuant à accroître les antagonismes communaux. Ce système d'échange et de réciprocité s'est vu être altéré et anéanti suite au conflit armé. Aujourd'hui, chaque famille produit pour elle-même. Les échanges se monnaient. La cohésion groupale a disparu laissant place à un individualisme de masse.

#### 5. Coutumes et Traditions du village

La tradition culturelle de la communauté s'organise autour de la musique et des festivités. Tous les mois de février, un concours de chant, danse, et musique traditionnel est organisé entre les communautés de la province de Victor Fajardo. Ce concours, Waswantu, est l'expression même de la tradition et des coutumes de ces communautés. C'est à travers la musique *Pumpin*, qu'ils expriment et racontent leur vécu et sentiments de l'année. Le Pumpin est un style de musique caractéristique de la province de Victor Fajardo. Deux ou trois hommes jouent de la harpe, de la guitare et du violon, tandis que trois ou quatre femmes chantent en quechua en dansant le pas traditionnel. Les paroles sont aussi très significatives. Elles peuvent raconter les nouvelles histoires d'amour de la communauté, des événements anodins ou importants arrivés durant l'année. Les femmes chantent l'attitude des hommes en mêlant vérité et ironie. Les chansons ont aussi des contenus politiques et idéologiques.

Elles parlent du maire, des élections présidentielles, du contrôle de l'armée des Etats-Unis. Ces dernières années, les chants ont réellement pris des tournures politiques avec des contestations et revendications. On pouvait entendre des paroles en faveur de l'élection de Humala, des mots traduisant l'injustice pour les pauvres, les

gouvernements corrompus, leur marginalité, et des références au temps du *Sasachakuy Tiempo* (les années difficiles), c'est-à-dire aux années de la violence politique. Ce carnaval est très important dans la culture de ces communautés, car elles peuvent s'exprimer sur des histoires réelles, tout en les tournant avec joie et ironie. Le Quechua est une langue où prime l'humour. Et cet humour résonne dans le *pumpim*, où le rire découle des histoires chantées. La musique et le chant sont deux éléments identitaires qui ne peuvent pas se dissocier et qui reflète la meilleure expression et manifestation collective. Elle accomplit un rôle important dans la collectivité, celui de réguler les tensions et l'hystérie sociale (Escriba Tineo 2008).

La tradition culturelle la plus importante reste la fête patronale. La *fiesta patronal* est l'expression de la tradition qui affirme une reconnaissance et la célébration du Saint Patron protecteur de la communauté, Saint Jean-Baptiste. Les festivités durent une semaine, environ du 20 juin au 27 juin. Se succèdent les défilés, les processions, les fêtes avec chants et dansent autour des harpes, la prise de *chicha*, les repas chez les hôtes, les *Castillo*<sup>26</sup>, les concours de harpe et de violon, les messes catholiques ... Le village est politiquement structuré par des autorités communales, avec le président de la communauté, le vice-président, le secrétaire, le trésorier, le fiscal, et les gouverneurs. La communauté est aussi divisée en cinq quartiers, représentant des familles. Chaque quartier possède son représentant et ses organisations propres. Lors de la fête patronale, chaque représentant des familles doit préparer un repas pour tout leur quartier ou village, généralement composé de soupe de céréale et de boeuf tué spécialement pour l'événement, accompagné de la rituelle boisson de la *chicha* et de l'aguardiente. Ils accueillent ainsi le village deux journées et deux soirs dans l'espace extérieur réservé au regroupement, et c'est lieu à la fête. Les fêtes sont très ritualisées. Un homme, visage noirci, porte sur son dos une énorme jarre qui contient la *chicha*. La jarre est attachée avec des cordes. D'autres hommes le soutiennent pour ne pas qu'il tombe. L'arrivée de la *chicha* est un acte très ritualisé, accompagné de symbolisme où découle un mélange de tradition culturelle. L'arrivée de la *chicha* se fait toujours avec une fanfare, et des chanteurs de *pumpin*. La harpe et le violon sont présents et animent les danses durant

---

<sup>26</sup> Feux d'artifices montés sur des structures de bois ou métal formant un château.

tout le repas. Durant la fiesta patronale, le village se remplit de population, de vie et d'activités. Des centaines de personnes, des villages voisins, des Cayarinos habitant Ayacucho, Lima, ou la côte, viennent célébrer le Patron de Cayara.

On peut voir les fêtes patronales comme véhiculant une production d'identité. Elles ne se limitent plus seulement à être des manifestations religieuses. Si auparavant, elles étaient considérées comme marqueur de temps et comme organisation sociale orientée vers le groupe, aujourd'hui elles doivent être vues comme moyen d'affirmer et d'élever le prestige de la localité et permettent de consolider l'identité des personnes qui ne vivent désormais plus dans le village.

Mais la violence politique n'a pas seulement détruit les liens qui unissaient la population, elle a aussi affecté les traditions.

« La tradicion cultural aqui esta muy bonita, es el pumpin, la fiesta patronal. Pero anteriormente era mas union, la custumbre era mas apoyo cuento el pumpin, cuento la fiesta. Habbia respecto. Hoy en dia no hay este amor, ha perdido total. Ese identidad, ese valor, ya la juventud no quiera saber pumpin. Del parte de la comunidad tambien, no hay organizacion, no hay apoyo moral entre nosotros, mas odio. No es lo mismo que antes. Es un dano. Yo cantò. Cada ano participo al concurso de Waswantu. Yo canto. En todo yo participo. Me gusta cultivar mis custumbres. » Traduction libre, Mariela, 2011

Ainsi, les coutumes et traditions n'ont pas été abandonnées, mais elles ont perdu leur engouement et quelques pratiques depuis le contexte de la violence politique.

## 6. Le rôle des Églises

Ce type de fête a été introduit par les Espagnols catholiques. La religion est importante et bien implantée au Pérou. Elle se partage entre deux groupes principaux : les catholiques et les évangélistes. Cayara possède son Église dans la place centrale où se recoupent toutes les activités et instances principales. Ce qui est paradoxal, c'est qu'il n'y a pas de prêtre au village et l'Église ouvre ses portes seulement lors des fêtes religieuses où un prêtre vient spécialement d'Ayacucho pour célébrer la messe. Les évènements liés au rituel religieux ont perdu toutes leurs significations.

Les Églises ont joué un rôle dans le contexte du conflit armé. L'Église catholique a été attaquée par le SL, qui la considère comme une institution ennemie, un vieil État

qu'il faut détruire. Dans la CVR, une partie de 106 pages est consacrée à l'Église dans le cadre du conflit. Son rôle durant la période de la violence politique est blâmé et remis en cause. Elle a fermé ses portes aux victimes, aux familles de disparus et aux orphelins. Le Monseigneur Cipriani<sup>27</sup> a fermé son Église en affichant sur la porte : « les droits humains ne s'appliquent pas ici ». L'Église catholique a été qualifiée d'Église silencieuse, car elle n'a jamais dénoncé la violation des droits humains, jamais dénoncé les horreurs qui se passaient.

Comme la majorité des Eglises catholiques ne voulaient pas aider les populations victimes (ils avaient peur des représailles terroristes), les gens se sont tournés vers les Eglises évangéliques qui elle étaient là et offraient services, aide, appui moral, et la consolation.

Ainsi l'église catholique s'est peu à peu retirée des zones andines. Les édifices religieux existant dans les zones rurales restent fermés la plupart de l'année. Les prêtres sont limités à faire de brèves incursions durant les périodes de fêtes religieuses et pour donner des sacrements comme les mariages et baptêmes. Mais très peu se déplacent dans ses régions dites éloignées.

### Conclusion

Ainsi, beaucoup de communautés andines ont souffert de la violence commise tant par les groupes subversifs que par l'armée péruvienne. Même lorsque la menace du Sentier Lumineux a été contrôlé, ces populations sont restées sous le contrôle militaire pendant des périodes prolongées, avec l'installation de base militaire. L'éloignement apparent du pouvoir et des noyaux de décision dans un Pérou très centralisé, a permis que le problème de la violence, cruciale et quotidienne soit restée une question secondaire pour les programmes publics et privés du pays.

La violence commise a engendré plusieurs problèmes que nous traiterons tout au long de ce mémoire, comme le déplacement de la population, leur retour dans leur communauté où les paysans ont dû faire face à de nouveaux enjeux. Le traumatisme a

---

<sup>27</sup> Cardinal de l'Église catholique péruvienne et membre de l'Opus Dei, il fait office de plusieurs polémiques et accusations de la part des organisations de défense des droits de l'homme. Il était l'homme de main de Fujimori.

aussi modifié la structure des rapports entre les membres de la communauté et a bouleversé l'organisation villageoise. Nous allons aborder tous ces thèmes afin de voir comment les communautés se reconstruisent aujourd'hui.

## Chapitre 2

### Posture et Imposture du chercheur : retour sur le terrain de recherche

« L'enquête ethnographique peut être décrite comme une rencontre sociale »  
Lapassade, 1991

Ce chapitre vise à expliquer ma démarche de terrain dans un contexte post-conflictuel pas des plus simple. Confrontée au ressentiment de victimes encore traumatisées par la violence politique ; face à l'écoute de récits d'une période d'une vie relatant les pratiques barbares de guerre ; démunie devant la dureté des propos et des vécus ; c'est en ce sens que je vais tenter de revenir sur mon expérience de terrain, en joignant la démarche scientifique à la démarche personnelle, car on ne peut rester indifférent et distant face à de telles souffrances et face à la dureté du sujet.

#### I. D'UN TERRAIN CHOISI À UN STATUT IMPOSÉ

##### 1. L'imaginaire d'un thème

On sait que le choix du sujet, et donc du terrain d'étude, est déterminé par des facteurs liés au vécu du chercheur. Ce choix – qui conduit notamment à vouloir observer des individus et des activités dans un lieu (ou une situation) plutôt que dans une autre – est rarement innocent (Ghasarian, 1997 : 191).

Mon thème de sujet d'étude ne résulte pas d'un choix anodin. Il fait partie d'une temporalité segmentée dans un Pérou que j'ai appris à connaître à trois reprises.

C'est lors d'un séjour à Ayacucho<sup>28</sup>, pendant deux mois en mai et juin 2008, dans le cadre de bénévolat dans un orphelinat, que j'ai été confrontée à cette dure réalité que ce pays a vécu. J'ai alors pris connaissance du conflit armé qui a secoué le pays pendant vingt ans et ravagé une population andine. De retour chez moi, j'ai commencé les recherches sur le conflit et c'est là que j'ai réalisé l'envergure qu'il avait eu.

70 000 morts, 600 000 déplacés, 50 000 orphelins, des massacres, des disparitions forcées et cachées, des corps non retrouvés, des prisons de torture, des viols, une fin en 2000, la création d'un service d'intelligence au Patagonito, des déplacements forcés, un Fujimori. Mais pourquoi n'avais-je jamais entendu parler de cela auparavant ? Pourquoi ma famille, mes amis en Europe n'en avaient-ils jamais entendu parler ? Ce

---

<sup>28</sup> Ville principale des Andes Péruviennes, située à environ 9 heures d'autobus de Lima

conflit m'a donc interpellé et intrigué. J'ai commencé à m'y intéresser sérieusement. Très peu médiatisé à l'international, ce conflit porte en lui aujourd'hui les lourdes conséquences d'un Pérou désuni, d'une politique impunie, de victimes non retrouvées et d'une population en attente de réparations, de reconnaissance et d'une vérité.

C'est sûrement pour alimenter cet imaginaire de la violence que je me suis engagée sur cette voie de recherche. Chercher à mieux comprendre l'incompréhensible. Déterrera l'horreur du vécu afin d'exhumer cette incompréhension de la partie violente de la nature humaine.

La violence est à la fois évidente et insaisissable. Elle est irréfutable. Elle fait plus qu'atteindre, elle cogne. En même temps, quand on veut la toucher, quand on veut l'identifier, elle se disperse en mille éclats. En nous, hors de nous. Elle est toujours là et ailleurs. Elle est dans notre imaginaire... Ce sont là des imaginaires institués de la violence, ceux qui viennent chercher les peurs. (Corten et Côté, 2009 :15).

La violence politique est par conséquent porteuse de sens et significations. Mais que se passe-t-il pour les populations violentées une fois le conflit fini ?

C'est afin de trouver des informations sur le sujet et plus principalement pour trouver la communauté où j'effectuerai mes recherches que j'ai fait un pré-terrain en août 2010, d'une courte durée de vingt jours.

## 2. Et réalité d'un lieu

Comme le souligne Anne-Marie Topalov (1985 : 2) :

« ni l'une ni l'autre de ces catégories, d'Être [ethnologue] et d'Avoir [un terrain], en l'occurrence, ne s'improvisent, ni n'appartiennent d'emblée à qui décréterait de but en blanc en être le dépositaire. Celui ou celle qui entame une recherche, plus ou moins convaincu(e) de l'intérêt de son projet et de sa méthode, se trouve d'emblée confronté à l'épineuse question du choix de son terrain. A moins d'une problématique de recherche extrêmement précise pour laquelle un terrain d'observation s'imposerait de lui-même, il nous semble que la question du choix est bien réelle, révélatrice de la liberté quasiment totale de se fixer sur tel lieu plutôt que sur tel autre ».

C'est en partant avec une liste de caractéristiques bien précises que mon lieu de recherche s'est comme imposé à moi. Lors de mon pré-terrain, mon but était de choisir

dans quelle communauté j'allais faire mes recherches. Après deux semaines passées à Ayacucho, ville principale des Andes, région au cœur du conflit armé, un professeur d'anthropologie de l'Université de Huamanga m'a suggéré plusieurs communautés. Je voulais une communauté qui fut victime de la violence politique, qui ait vécu le déplacement forcé et la migration de retour, et qui se situait principalement dans la zone sud (région la plus touchée et la moins étudiée).

Parmi les trois villages suggérés, l'un d'eux, Cayara, se trouvait être le village de la famille d'une bonne amie<sup>29</sup>. J'ai donc opté pour ce village, car premièrement il répondait à mes critères recherche, mais principalement parce qu'avec une porte d'entrée (mon amie), mon intégration allait être plus facile.

Mon terrain m'a donc été « offert » par mon amie. Je suis allée deux jours à Cayara avec sa mère, Viviana, afin de faire une première rencontre avec la communauté et ses habitants. Mon intégration et mon acceptation allaient être facilitées. C'est ce que je croyais.

Pour l'ethnologie « tout court » (exotique ou endotique), nous avons essayé de montrer combien le choix du terrain est peu argumenté, comme s'il était secondaire, peu important. À moins qu'il ne soit à ce point évident qu'il serait inutile de l'analyser ? Curieux, pour une discipline qui pousse très loin l'exigence de réflexivité... (Duchenne 1999 : 16).

L'élaboration du choix de mon terrain est important pour comprendre ma collecte de donnée qui est aussi liée à mon statut dans ce village. Mes données obtenues ne correspondent pas seulement à l'espace local dans lequel elles sont confinées. Cela va au-delà de cette localité. Elles correspondent aussi à plusieurs autres facteurs, dont celle de ma « porte d'entrée » mentionnée plus haut.

### 2a. La zone sud

Je voulais faire mon terrain dans une communauté de la zone sud d'Ayacucho pour plusieurs raisons. La première étant que très peu d'études ont été faites (voire aucune) sur la violence ou les conséquences de la violence politique dans cette zone-là. Ce qui est paradoxal quand on considère que c'est la zone d'où a démarré le conflit, zone

---

<sup>29</sup> Cette bonne amie est une personne que j'ai rencontré lors de mon premier séjour à Ayacucho, lorsque j'étais bénévole. Nous sommes toujours restées en contact et elle m'a beaucoup aidé et aiguillé dans mes recherches.

qui initialement regroupait les membres, adeptes ou pro Sentier Lumineux, zone où le SL se cache toujours, et zone où il y a eu le plus de victimes, massacres et tortures, et finalement c'est l'endroit où ont agi autant les forces militaires que les membres des groupes subversifs. Quand on considère tous ces facteurs, on peut se demander pourquoi les anthropologues ne vont étudier que la zone nord (Huanta, La Mar).

Les anthropologues répondent grâce à leurs études aux préoccupations gouvernementales et des organisations humanitaires. Les zones nord (province de Huamanga et son nord) et zones sud (province au sud de Huamanga), ont été affectées de manières différentes et n'ont pas vécu le conflit de la même façon.

Dans la zone nord, il y a eu plus de communautés alliées aux forces de l'ordre, tandis que le sud se trouve être la zone de recrutement du SL. Le gouvernement a par la suite, à la fin du conflit, avec ses lois de réparation et de repeuplement, aidé majoritairement les communautés se localisant dans la zone nord. Des organismes gouvernementaux ainsi que des ONGs travaillent conjointement dans les communautés du nord au détriment des villages de la zone sud. On remarque des processus de reconstruction au nord, et des communautés livrées à elles-mêmes au sud (sans même aucun atelier de soutien psychologique). En ce sens, les anthropologues péruviens et internationaux vont porter leurs études où ils voient un intérêt. Ils entrent dans ce confinement politique et indirectement ils contribuent par leurs recherches à un développement majoritaire dans la zone nord tout en renforçant la négligence au sud. Plusieurs d'entre eux, que j'ai rencontré à Ayacucho m'ont fait la même remarque quand je leur disais que j'allais faire mes recherches à Cayara, dans la zone sud : « Mais pourquoi tu vas là-bas ? Il n'y a rien qui se passe. Il n'y a rien à étudier ».

Nos recherches doivent-elles avoir un intérêt particulier, dicté par un intérêt politique ?

Il faut nuancer en mentionnant que la zone sud est beaucoup moins accessible de par sa situation géographique. Les communautés se situent entre 4 heures et 10 heures de route d'Ayacucho, tandis qu'on peut être dans les zones nord en trente minutes et au maximum en deux heures. Ce facteur est important dans la compréhension du nombre élevé et différencié d'aides, d'activités et de recherches faites dans la zone nord.

C'est à cause de ce manque d'études faites dans la zone sud et de la souffrance qu'ont vécu ces gens pris entre deux feux, que j'ai choisi une communauté dans cette région.

### 2b. Peut-on se tromper de terrain ?

Mais une fois sur mon terrain, une question me revenait sans cesse : « Ai-je fait le bon choix ? Ai-je choisi le bon village ? ». Je me posais cette question à cause du mutisme des gens, de l'inaccessibilité à l'information, de l'inactivité du village. Village silencieux, village fantôme, la cohésion communautaire n'était plus là. Les luttes absentes. Le passé effacé. À quel moment peut-on dire que l'on s'est trompé de terrain ? Les anthropologues n'avaient-ils pas raison de ne pas venir dans cette région ? N'y avait-il rien à étudier ?

Que fait-il si, d'emblée inscrit dans une perspective thématique ou perspectiviste (par exemple par nécessité professionnelle ou académique), il s'aperçoit que le terrain choisi ne "colle" pas à sa problématique de recherche? Non pas qu'il voudrait forcer les données pour qu'elles lui révèlent ce qu'il voulait trouver, mais plus simplement parce que parti étudier le rapport à la maladie il s'aperçoit que ses informateurs ne sont jamais malades ou parce que convaincu que ces jeunes de banlieue étaient grands consommateurs de séries télévisées il s'aperçoit qu'ils n'ont pas la télévision... Ici encore, on répondra : soit il "s'adapte" à son terrain et prend ce qu'il observe pour "argent comptant" (après tout, le fait de ne pas posséder de téléviseur pourrait être étudié comme tel), soit... il change de terrain ? (Duchenne 1999 : 18)

Mais est-ce que beaucoup d'ethnologues abandonnent vraiment leur terrain au profit d'un autre ? En si peu de temps, il m'était difficile de devoir changer de lieu. Je me suis donc adaptée au contexte.

Je me suis souvent demandée si j'avais choisi le bon village. Effectivement, il y avait beaucoup d'inactivité interne. J'avais longuement hésité à faire mes recherches dans la communauté de Sarhua<sup>30</sup>, village qui a gardé ses valeurs traditionnelles, village d'artistes et d'artisans, village qui lutte pour la mémoire avec une population très active. En une heure, lors d'une rencontre dans un bus avec une Sarhuina, j'avais obtenu quasiment plus d'informations (verbales) qu'en un mois passé à Cayara. À Hualla, la population a créé des associations d'agriculteurs. À Ayacucho, il y a cent vingt ONGs, dont une grande partie découle des conséquences de la violence politique. Ils se battent

---

<sup>30</sup> Sarhua est une communauté de la province de Victor Fajardo, dans la zone sud. Village le plus étudié.

pour les réparations, la préservation de la mémoire, la reconstruction, la reconnaissance, l'aide et l'appui aux populations victimes, la recherche des corps disparus. Tandis qu'à Cayara, on est face à un sentiment de ressentiment, et à une désorganisation communale. J'ai dû faire face à un refus de paroles.

Mais j'ai finalement compris que la richesse de mon terrain, c'est qu'il ne se limitait pas seulement à la communauté de Cayara, mais qu'il englobait plus généralement la région d'Ayacucho, voire le Pérou. Mon sujet ne peut se limiter à l'étude d'une localité, car il est englobé dans la réalité péruvienne. Les habitants de Cayara ont été confrontés à cette réalité globale, ils ont fui bien souvent dans d'autres villages, d'autres régions. On est face à une relation trans-locale. Je ne peux parler de Cayara sans pour autant comprendre la réalité générale. Mon terrain de recherche faisait partie de moi, il m'accompagnait durant mon séjour au Pérou. Il me suivait dans les communautés que j'allais visiter. Mes questions se posaient. Mon observation se notait. Mon analyse m'interpellait. Je faisais mes recherches indirectement. Je me suis promenée dans plusieurs communautés (5) et j'ai passé beaucoup de temps à Ayacucho, transportant avec moi ce projet d'étude.

## II. IMPOSTURE : D'UN STATUT IMPOSÉ À L'AMBIGUITÉ DU SUJET

« Tout terrain se joue pour l'ethnologue entre une certaine proximité et une certaine distance qu'il s'agit d'aménager, de négocier et d'utiliser » (Prébin, 2009 : 33).

Ma présence sur le terrain a été dès mon arrivée, mal définie. Viviana, la mère de mon amie, m'a présenté à sa famille et au village comme étant la femme de son petit-fils. J'ai donc été confrontée à un mensonge qui remettait en cause ma présence dans ce village. Un mensonge dont j'ai appris l'existence par mon amie, la veille de partir sur le terrain, lorsqu'elle m'a donné une alliance en me disant de la porter. Leur but en faisant ça était de mentir pour faciliter mon intégration, je ne serais pas une simple étrangère comme ça, mais aussi pour me protéger. Elles avaient peur que je me fasse embêter par

les hommes des villages. À Ayacucho, il y a beaucoup de préjugés sur les communautés andines, et celle qui dit que les hommes peuvent être méchants en fait partie.

J'ai ainsi été présentée, en Quechua, comme étant de la famille, donc du village, sans réellement comprendre qu'elle était « mon histoire ».

Je me sentais comme une imposteur. J'ai fait face à la trahison du chercheur. Comment mentir à tous ces gens si bons avec moi. J'étais confrontée à l'éthique du chercheur et face à l'impossibilité de révéler cette supercherie. Ethiquement parlant j'aurai dû tout dévoiler, mais cette femme me présentait à tout le monde comme étant de la famille, comme appartenant à sa communauté, et ce à mon insu, car elle me présentait en Quechua, langue que malheureusement je ne maîtrise pas.

Au final, ce petit mensonge a eu une grande importance lors de mon séjour. Du moment où une personne connaissait l'histoire, elle ne m'appelait pas « *gringa* ». Le message a vite circulé, et l'on m'a vite appelé par mon prénom (ce qui montre mon niveau d'intégration), mais on me présentait tout le temps comme « *Yerna Cayarina* », ce qui signifie « belle-fille de Cayara ». J'ai donc été « *sur introduite* ». Ce qui a, par la suite, compliqué mon terrain. Les Cayarinos me voyaient comme étant membre de leur communauté, et non comme chercheuse. Je suis donc passée d'un statut imposé à un statut biaisé. Mon rôle avait été détourné. Je n'étais pas considérée comme une étudiante faisant des recherches. De ce fait, les gens ne voulaient pas m'accorder d'entrevues, car mon rôle dans la communauté n'avait pas été compris. J'avais beau tenter de le rétablir, c'était en vain. J'étais une femme mariée à l'un des leurs. J'étais une de leurs membres. C'est ce qui était le plus important pour la communauté.

Ce statut imposé a eu un impact plus grand que je l'aurai imaginé sur mon terrain. Il a affecté mes entrevues de manière considérable. En plus d'appartenir à la communauté, j'appartenais à une famille. Le fait d'appartenir à une famille plutôt qu'à une autre peut aussi jouer sur le fait que les gens ne veulent pas me confier leur récit par peur de trahison.

Pour les habitants, répondre à mes questions ne les intéressait pas finalement, ils ne comprenaient pas que ça puisse être utile pour moi. Mon rôle était aussi détourné par

le fait que je sortais toujours avec ma caméra pour faire photos et vidéos. On venait me chercher pour que je filme. Mais on ne voulait toujours pas répondre à mes questions formelles.

De plus, mon arrivée a été plutôt difficile. Viviana voulait absolument m'accompagner au village afin de m'introduire. On ne rentre pas si facilement dans un village andin, me disait-elle. J'avais demandé à plusieurs reprises à mon amie de prévenir sa famille et le maire de mon arrivée. Chose qu'elle avait faite, me disait-elle. À mon arrivée au village, j'ai senti l'étonnement de tous. Personne ne m'attendait. Personne n'était prévenu. Ceci a mis un froid avec ma « potentielle » famille d'accueil, et de vieilles tensions familiales entre Viviana et sa famille ont ressurgi. Les deux premiers jours ont été durs : disputes, réflexions, cris, pleurs... J'ai finalement changé de famille d'accueil, mais les tensions internes sont restées là.

Je ne pouvais donc définitivement pas révéler le mensonge auquel j'étais confrontée, celui de femme mariée. Je ne voulais pas intensifier les tensions de famille pré-existantes, et plus le temps avançait, moins je pouvais révéler la vérité car on m'aurait rejetée de la communauté. J'étais donc moi aussi, prise entre deux feux. Mentir d'un côté et sauver la recherche ou bien être honnête et risquer l'exclusion de l'autre.

Cette histoire, en plus du traumatisme qui pèse sur le village, est importante pour comprendre la difficulté que j'ai eue à obtenir des entrevues formelles. Cette histoire permet de comprendre que mes données obtenues dépendent aussi de ma situation sur le terrain.

### III. POSTURE MÉTHODOLOGIQUE

#### 1. La confrontation du silence

Mon intégration en tant que personne a finalement été facile, tandis que mon intégration en tant que chercheuse ne s'est pas réellement faite. Il était dur pour la population de me considérer comme *chercheur*, une jeune fille, blanche, étrangère.

Pourquoi me serais-je intéressée à leurs problèmes passés et à la dynamique du village ?  
Mon rôle n'a pas été pris au sérieux.

Comme je l'ai mentionné plus haut, j'ai eu beaucoup de mal à faire des entrevues formelles. Et ce pour plusieurs raisons. La première correspond au fait que les gens ne voulaient pas parler. La plupart refusaient de faire une entrevue. Ce mutisme peut être vu comme étant en lien avec le traumatisme que ces habitants ont vécu. Alors que le Pérou se bat pour éveiller la mémoire du conflit, dans les communautés règne le mutisme pour éviter de se remémorer toutes ces douleurs passées vives et vécues. Répondre à mes questions aurait été une épreuve aux souvenirs.

Quand bien même des personnes acceptaient de faire une entrevue, après 15-20 minutes, ils se lassaient et changeaient de sujet afin de parler de ce dont ils avaient envie. Un sujet qu'ils avaient choisi. Un thème qui revenait souvent était le problème de l'éducation péruvienne pour les jeunes de la communauté. Est ce qu'en tant que jeune fille blanche faisant ses recherches d'études, je représentais pour eux *la bonne éducation* ?

Je devais faire face à des réponses très sommaires, par un simple oui ou non. Il fallait creuser plus loin, insister. Les populations andines aimaient me poser des questions, diriger les conversations, mais détestaient répondre à mes questions. Exemple de cas : Haydé. Elle me dit qu'elle a appris l'espagnol à Lima. Pour moi, le fait qu'elle ait vécu à Lima signifie beaucoup : - elle a été déplacée, 2-elle a vécu possiblement la violence politique, 3-elle est revenue dans son village.

Extrait traduit de la conversation :

*Haydé : C'est bien avec moi tu peux parler parce que moi je sais parler Espagnol, j'ai appris à Lima.*

*Moi : Tu l'as appris à Lima ! Tu as vécu à Lima alors ?*

*Haydé : Oui.*

*Moi : Quand ça ?*

*Haydé : J'étais petite*

*Moi : Pourquoi es-tu allée vivre à Lima ?*

*Haydé : Oui j'ai vécu à Lima*

*Moi : Mais pourquoi es-tu partie pour vivre à Lima ?*

*Silence. Je repose la question encore une fois*

*Haydé : Parce qu'il y avait les terroristes*

Les réponses sont très courtes et larges. Il fallait donc se contrôler pour ne pas forcer les réponses et ne pas introduire trop de subjectivité du chercheur afin de produire une réponse attendue.

On ne parlera pas d'oubli, car les gens n'ont pas oublié. Un moment fort où j'ai obtenu le plus d'informations informelles fut durant les fêtes. Sous l'effet de l'alcool, les hommes se mettaient à parler rapidement de la période du conflit, et la plupart du temps, ils le faisaient d'eux-mêmes. La prise d'alcool éveillait les souvenirs ancrés.

Mais je pense que cela va encore plus loin que le simple fait de ne pas vouloir se rappeler. Car informellement quand je mentionnais le conflit, on me répondait, mais on passait vite à autre chose. La vie continue. Les Cayarinos ont d'autres préoccupations aujourd'hui. Ils sont passés à autre chose, alors pourquoi se retourner sur le passé ?

De plus, cela est ancré dans la culture andine. On parle peu. On ne se livre pas. On s'exprime avec le moins de mots possible, de la manière la plus large qui soit.

Finalement, le problème majeur qui est survenu vient de la configuration spatio-temporelle du village. On ne voit personne. Je suis arrivée au village durant la *fiesta patronal*<sup>31</sup>, afin d'être plus facilement intégrée, vue et connue, grâce aux festivités qui se déroulaient pendant une semaine. Il y avait beaucoup de monde, et on me disait « tu verras, mardi, à la fin de la fête patronale, il n'y aura personne. Le village sera silencieux ». Naïvement, je ne les croyais pas. Quelle surprise, le mercredi, quand j'ai découvert qu'ils avaient raison. Le seul bruit que j'entendais était littéralement le bruit des mouches. Je suis sortie sur la place centrale, et je n'ai vu personne. J'ai cherché les

---

<sup>31</sup> Fête patronale, qui a lieu une semaine par an, autour du 24 juin, et qui permet de célébrer le saint patron du village : saint Jean Baptiste.

gens. En vain. Personne. Silence total. J'avais vraiment à faire à un village silencieux. Un village déserté.

Les Cayarinos étaient tous dans leur *chakra*<sup>32</sup>, au champ. Cette occupation a vraiment été un obstacle dans mes recherches. Ils partaient travailler aux champs entre 5 heures et 9 heures du matin, revenaient vers 18 heures, et allaient se coucher entre 19 heures et 20 heures. La population m'était donc inaccessible.

En un mois, je n'ai pas eu le temps d'apprendre où étaient les *chakras* de tout le monde. Elles étaient assez éloignées du village. De plus, quand je croisais une personne, elle n'avait jamais le temps, mais m'invitait toujours à la visiter plus tard afin de parler. Quand je demandais où elle habitait, elle me montrait vaguement d'un geste de la main un horizon lointain.

J'ai donc été pénalisée par ce manque de temps et de connaissance *géographique* du village. Je ne savais pas comment ni où trouver les gens. Quand je demandais où était untel, on me répondait toujours vaguement « par là ». Ceci a donc affecté mes entrevues et j'ai donc eu moins accès aux gens.

## 2. La participation comme lieu d'intégration

Comme le mentionne Olivier de Sardan (1995: 86), « La démarche qualitative est l'enquête de terrain prolongée où le chercheur produit lui-même ses données, a recours à des entretiens approfondis ou semi-directifs, à des observations ou encore à des études de cas ».

Le terrain est fondamentalement un acte d'échange. Or l'échange s'est fait d'un point de vue personnel plutôt qu'académique. Mon terrain de recherche peut être appréhendé à première vue comme une belle expérience de vie plutôt qu'une expérience académique.

J'ai bien entendu opté pour une observation participante. Je suis arrivée dans le village, le 23 juin 2011, au commencement de la fête patronale, pour une durée totale de quatre semaines. J'ai choisi ce moment afin de faciliter mon intégration à l'aide d'une occasion festive. J'ai assisté à chaque activité. J'étais visible de par ma présence, j'étais

---

<sup>32</sup> Les chakras sont les champs des habitants, où ils cultivent leur nourriture

là avec ma caméra. Je buvais la *chicha*<sup>33</sup> qu'on m'offrait. Je me promenais dans les maisons afin de voir la préparation. Je mangeais les plats que l'on me préparait. Je me suis achetée le chapeau traditionnel du village comme on me le suggérait. J'ai appris les chants traditionnels de *Pumpin*<sup>34</sup>. Et je chantais avec eux autour d'une harpe. J'allais aussi travailler dans les champs et aidais à beaucoup de choses. On riait en me voyant courir après les ânes. On riait quand je chantais la chanson du *Cuya Cuya*<sup>35</sup>. Mais on m'avait acceptée grâce à ma participation aux tâches et coutumes du village.

Je retranscrivais mes notes de terrain selon deux méthodes. La première, classique de l'anthropologie, qui fait appel à l'usage du carnet de note ou journal de bord, où le soir, le matin, durant mes instants seule, j'écrivais les faits encourus, les bribes de conversations, les données obtenues, mes analyses.

Selon Oliver de Sardan, le carnet de bord a pour but de :

transformer les interactions pertinentes en données, c'est-à-dire d'en organiser la trace, la description, le souvenir [...] [afin] que ces interactions soient significativement dépendantes du rôle assigné à l'anthropologue dans le jeu local ou qu'elles ne le soient guère. [...] [En tant qu'] outil professionnel de base. C'est le lieu où s'opère la conversion de l'observation participante en données ultérieurement traitables (1995 : 78).

La seconde fait usage des technologies. C'est à travers un blog destiné à ma famille proche seulement que j'écrivais toutes mes impressions ainsi que mon vécu. Ce journal de bord qui allait être lu est une source importante de mon introspection et lieu de souvenir et remémoration de mon séjour effectué sur mon terrain de recherche.

### 3 L'échange conversationnel vers un dialogue informatif

Russell Bernard (1994) évoque quatre méthodes d'entrevue : entrevue informelle ; entrevue non structurée ; entrevue semi-dirigée ; entrevue structurée.

Ma méthode d'entrevue a donc été l'usage principal des deux premières formes :

- l'informelle qui est caractérisée par « a total lack of structure or control ». Le

<sup>33</sup> Alcool traditionnel des Andes. La chicha est une bière de maïs fermentée.

<sup>34</sup> Le Pumpin est la musique traditionnel de la province de Victor Fajardo : chants traditionnels accompagnés d'un violon et d'une harpe.

<sup>35</sup> Chansons traditionnelles. Le Cuya est une plante qui permet de droguer une personne afin de la rendre amoureuse de nous.

chercheur essaie de se remémorer les conversations entendues durant la journée. Il faut donc sans cesse écrire dans son carnet de note ou journal de bord. Cette méthode est la première phase de l'observation, durant l'installation et la prise de contact.

- La non structurée, où l'on s'assoit avec un informateur, et on commence à parler. On partage une conversation.

J'ai obtenu neuf entrevues formelles, variant entre vingt minutes (pour une majorité) à une heure. Mais j'ai fonctionné principalement par entrevues informelles<sup>36</sup>, ou discussions comme je préfère les nommer. C'est au cours d'échange conversationnel que j'ai obtenu le plus de données.

Toujours selon les propos d'Olivier de Sardan (1995 :89) : « Chacun d'entre nous a un savoir-faire de la conversation : elle part d'un point, revient en arrière, évolue avec les moments gagnés et perdus, etc. Le but de la démarche qualitative est de rapprocher l'entretien d'une conversation ordinaire, d'éloigner l'entretien du questionnaire artificiel. »

Todorov (1982 : 14) ajoute même : « Ethnologue, je ne prétends pas faire parler les autres, mais établir un dialogue entre eux et moi : je perçois mes propres catégories comme aussi relatives que les leurs. » La conversation est un échange spontané dicté par les circonstances. La population me racontait plus de choses lors de rencontres autour de la place centrale, lors de promenades pour aller dans les champs, autour d'un repas, ou encore lors de rencontres inattendues.

De plus, une partie de mes données va se faire à partir des sources existantes. Sur certains sites d'ONG, d'associations, et de projets d'aide aux victimes, on retrouve des entretiens individuels vidéos et audios, ainsi que des récits de vie, de population andine ayant été affectée par le conflit armé. Je me suis aussi procurée des livres et documents de l'ANFASEP<sup>37</sup> où sont retranscrits les témoignages de victimes.

---

<sup>36</sup> Approximativement, je pense avoir eu recours à une vingtaine d'entrevues informelles, qui avaient lieu sous forme de discussions.

<sup>37</sup> Association nationale des familles des détenus et disparus

À Ayacucho, je suis allée à la rencontre des associations d'aide aux victimes, les associations de victimes, et les ministères. Lors de mon pré-terrain, de mon terrain, et post-terrain (par email), j'ai obtenu plusieurs documents et archives des ministères.

Voici un tableau récapitulatif des organismes dont j'ai obtenu des sources.

ANFASEP	Association nationale des familles des détenus et disparus du Pérou	Ayacucho	Entrevues Documents Témoignages Archives
Museo de la memoria	Musée créée par l'ANFASEP	Ayacucho	Archives historiques
Míndes	Ministère de la femme	Ayacucho	Entrevues Documents légaux
Paz y Esperanza	ONG de développement	Ayacucho	Entrevues Documentation
Conavi	Association de jeunes orphelins	Ayacucho	Entrevues
IEP	Institut d'études péruviennes	Lima	Archives Documentations
Bibliothèque de l'université de Huamanga	Bibliothèque des sciences sociales	Ayacucho	Articles Mémoires Thèses
Ceprodep	Centre de développement de la population	Ayacucho	Documentations
Comisedh	Commission des droits humains	Ayacucho	Documentations
Anthropologues Péruviens reconnus	Severo Loyza Ponciano del Pino Olga Gonzalez .....	Ayacucho	Entrevues Documentation

Mon échantillon varie beaucoup. J'ai fait des entrevues à Cayara, à Ayacucho, à Sarhua (province de Victor Fajardo), à Huarapite (province d'Ayacucho)<sup>38</sup>, ainsi qu'avec des personnes nées à Cayara mais ayant fui la violence politique étant jeune et vivant présentement à Lima et Pisco. J'ai passé un mois à Cayara, et 3 semaines à Ayacucho tout en allant visiter d'autres communautés.

<sup>38</sup> J'ai effectué 6 entrevues formelles à Cayara ainsi qu'environ 8 à 10 informelles ; 3 entrevues informelles à Sarhua ; 2 entrevues informelles à Huarapite ; et finalement 3 entrevues formelles à Ayacucho et une dizaine d'informelles.

Ce qui est frappant, c'est qu'on peut dégager un type d'informateurs en fonction d'où il vient et ce qu'il a vécu.

À Cayara, mon échantillon varie. J'ai eu autant d'informateurs hommes que femmes, des professeurs, gouverneurs, population, détenteur de *tienda*<sup>39</sup>, femmes actives ... L'âge variait entre 30 et 55 ans majoritairement. Les jeunes étaient de bonnes sources d'informations aussi, car avec eux il n'y a pas de tabous (de sujet, d'étranger ...). Ils me racontaient ce que leur enseignaient leurs grands-mères. J'ai eu du mal à communiquer avec des aînés par faute de barrière de la langue. Les personnes les plus âgées ne parlaient pas espagnol. Et je ne parle malheureusement pas quechua.

Deux personnes ont été mes informatrices principales dans le sens où elles m'ont partagé le plus d'informations, mais surtout parce que je considère que ce sont les deux seules qui ont vraiment compris mon rôle dans la communauté. Il s'agit de Haydé, 38 ans, qui m'hébergeait durant mon séjour et de Adelina, 70 ans, sœur de Viviana.

Un fait est marquant. J'ai obtenu beaucoup d'informations de personnes étant nées à Cayara, ayant fui à Lima ou Pisco durant le conflit armé, et n'étant jamais retourné à Cayara. Lors de la fête patronale, il y avait un nombre incroyable de *visiteurs* de ces deux villes. Pour beaucoup, c'était la première fois qu'ils revenaient sur les lieux de leur enfance. Ces personnes me livraient leur récit, explications et répondaient à mes entrevues sans problème. Pour eux, mon travail était important. Il fallait dévoiler et analyser ce phénomène. Population éduquée ? Population reculée ? Population moins traumatisée ? Eux voyaient un intérêt dans mes recherches, un intérêt que ne voyaient pas de la même manière les Ayacuchanos, et que ne voyaient pas du tout les Cayarinos. Par un beau matin, étant assise en haut d'une montagne, une voiture s'est arrêtée. Trois personnes en sont sorties. Des Liméens nés à Cayara. Durant une heure entière, ils se sont livrés à moi sans retenue, me racontant leur enfance durant le conflit armé et leur analyse du contexte actuel au village. Cela faisait 22 ans qu'ils n'étaient pas revenus sur les lieux.

---

<sup>39</sup> Une tienda est un petit commerce, s'apparentant au dépanneur.

À Sarhua, mon séjour fut court. J'ai beaucoup parlé avec une professeure qui lit beaucoup de livres anthropologiques et qui avait bien saisi mon rôle ainsi que les informations dont j'avais besoin. J'ai aussi rencontré la population et principalement des artistes de Tablas Pintadas.

À Ayacucho, ce fut différent. J'ai rencontré des personnes actives dans la lutte, des anthropologues de l'université de Huamanga, ainsi que beaucoup d'étudiants travaillant dans des domaines connexes sur le sujet. J'ai aussi rencontré beaucoup de personnes ayant été affectées de près comme de loin par la violence politique. C'est lors de discussions que j'en ai appris beaucoup. Mais ma plus grande source vient de Maribelle, fille de Mamà Angelica, dont on aura l'occasion plus loin de reparler, fondatrice de l'ANFASEP. C'est lors de plusieurs visites à son bureau, qu'une amitié s'est créée. Elle me parlait pendant des heures à chaque rencontre. Elle me parlait du vécu de sa mère, de la lutte des femmes, de l'époque de la violence politique, des réparations, de réconciliation, de politique, de sa vision, de l'ANFASAP actuel, de ses doutes. Elle ne se voyait pas comme une de mes informatrices, de par son statut qui était actuellement comme rejeté. Elle était mise à l'écart de l'association par l'actuel conseil d'administration. Mais c'est d'elle dont vient la majorité de mes sources à Ayacucho.

À Ayacucho, on peut remarquer une forte politisation de la population, qui lutte pour la réparation, la reconnaissance des torts commis, et pour préserver la mémoire du conflit afin que cela ne se reproduise pas. Le discours est différent à Ayacucho que dans les communautés, et différent du discours de Lima.

Ce sont donc des rencontres comme celles-ci, des discussions qui surgissent, qui forment l'essentiel de mes données. J'ai donc privilégié les discussions spontanées aux entrevues, parce que beaucoup plus personnelles, sans retenue, plus facile à obtenir, et peut être plus authentiques. J'analyserai plus loin le sens donné à ce silence auquel j'ai été confronté à Cayara et son opposition aux abondants témoignages obtenus à Ayacucho.

Nous allons, dans le chapitre suivant, définir les concepts essentiels à cette étude afin de rendre compte du vécu post-conflit de la population péruvienne.

## **Chapitre 3**

### **Cadre théorique**

Ce chapitre a pour but de poser les jalons épistémologiques et ontologiques qui vont guider notre progression par la suite, afin d'expliquer les notions clés qui parcourent le mémoire.

Nous verrons comment le thème de la violence, en tant que phénomène social, doit être appréhendé dans des contextes conflictuels et qu'il transcende son simple aspect de violence physique. C'est à travers l'analyse de Bourgois, qui expose quatre catégories de violence, qu'on pourra saisir cette dernière dans sa totalité. Ces analyses nous permettront de nous interroger sur les conséquences de la violence politique sur les individus. Le conflit péruvien a poussé la population au déplacement. Ce type de déplacement forcé est caractéristique des pays vivant un conflit interne. Ainsi, une nouvelle catégorie de déplacés entre en jeu : les personnes déplacées de l'intérieur (PDI), qui doivent faire face à de nouveaux enjeux. Le déracinement territorial tout comme le déracinement moral a provoqué un traumatisme collectif chez les survivants qui vient bouleverser l'organisation traditionnelle et crée une perte du lien social.

Cette violence a laissé, outre le traumatisme, une mémoire en suspens. La reconstruction de la société passerait par une réconciliation nationale. La Commission de Vérité et de Réconciliation (CVR), à travers ses démarches (cueillette de témoignages de victimes) et ses rapports, cherche à stimuler une telle réconciliation. C'est donc à l'aide des témoignages et de la recherche de la vérité que la mémoire nationale se construit. La production d'une mémoire commune est importante afin de préserver la paix nationale. Nous verrons comment des survivants, victimes, protagonistes de guerre, organismes, dès lors qu'ils témoignent deviennent des acteurs sociaux et sont ainsi porteurs, garants et diffuseurs de la mémoire du pays. Après avoir exposé les théories des auteurs importants du concept de mémoire, nous tenterons de faire ressortir qui sont ces acteurs détenteurs de la mémoire. Y a-t-il une seule mémoire ? Qui la crée ? La théorie avancée tout au long de ce mémoire, selon laquelle les femmes survivantes qui luttent activement dans la région d'Ayacucho seraient les principales détentrices et diffuseuses de la mémoire à travers leurs actions, sera explicitée dans cette partie.

Ainsi, nous allons définir et voir les enjeux de trois concepts principaux qui guident ce mémoire : la violence, la mémoire et les PDI.

## **PARTIE 1 : la violence**

La violence a toujours existé, mais ce n'est que récemment qu'elle est entrée dans le débat et dans le champ d'analyse de l'anthropologie, avec l'étude des conflits et des processus de maintien de la paix.

La violence est étudiée comme une manifestation culturelle en soi (Rodrigo Gonzales 2010). Contrairement aux croyances d'une violence désorganisée, spontanée, avec une expression chaotique, les recherches montrent qu'elle a des règles, des procédures ainsi que des rituels et des symboles (Taussig 1984, Malkki 1995).

Toutes les violences sont chargées de sens et de significations (Corten et Coté).

Toutes traduisent des façons d'exprimer des relations de force entre groupes porteurs d'identité propre. Toutes font référence à la façon dont, dans les sociétés latino-américaines, les différences sociales se convertissent en inégalités de pouvoir, instituent des relations hiérarchiques qui réglementent l'accès différentiel aux droits, à la participation et à la représentation politique et culturelle. Toutes compromettent le futur et la stabilité de la vie démocratique (Corten et Coté 2008 : 9).

En revanche, la violence ne peut être comprise seulement en termes d'agression, de force physique ou de l'infliction de la douleur. Elle comprend aussi les agressions sur la personnalité, la dignité, le sens de la valeur et la valeur des victimes (Scheper-Hughes et Bourgois, 2004: 1). Ainsi, selon ces deux auteurs, « the social and cultural dimensions of violence are what gives violence its power and meaning » (ibid.). Lorsqu'on parle de la violence comme un phénomène social, on transcende les dimensions physiques de ses effets et cela permet de porter le débat sur le sens ainsi que sur les questions sociales, culturelles et politiques (Rodrigo Gonzales 2010).

À cet égard, Maurice Blanchot (1995), paraphrasé par Scheper-Hughes et Bourgois, dit au sujet de la torture « it is not so much what one undergoes in torture as what goes under with it, everything that structures human existence: time, space, touch, senses, and the sentient » (2004 :1).

Bourgois classifie la violence selon quatre catégories : politique, structurelle, symbolique et de tous les jours (concept emprunté à Scheper-Hugues). Rodrigo Gonzales (2010) en ajoute une cinquième, « the violence of speaking about violence ».

La violence peut d'abord être « *direct political* », une violence exercée par l'État ou des groupes qui se rebellent contre ce dernier. C'est une violence administrée pour une idéologie politique. Les cas de violence politique en Amérique Latine entrent dans cette catégorie. Rodrigo Gonzales y inclut la violence communale qui a été très présente dans le conflit du Pérou.

« In cases such as the genocide in Rwanda or even in Peruvian internal war, political violence is enacted at the local level. It becomes “communal violence another model of modern genocide one based on proximity and intimacy in which there is face-to-face and hand-to-hand mass murder of former neighbors, coworkers, and compatriots” (Scheper-Hughes and Bourgeois 2004:12 dans Rodrigo Gonzales, 2010) ».

La *violence structurelle*, terme emprunté à Galtung (1969, 1975), se réfère aux organisations et oppressions politico-économiques qui créent des inégalités sociales et « imposes conditions of physical and emotional distress, from high morbidity and mortality rates to poverty and abusive working conditions » (Bourgeois 2001 : 7). Ce concept a récemment été repris par les anthropologues médicaux afin de souligner la manière dont les inégalités économiques ont causé des maladies et une souffrance sociale (Farmer 1999).

Bourgois va relier la violence structurelle à la *violence symbolique*, qui est définie selon Bourdieu (1997), comme « internalized humiliations and legitimations of inequality and hierarchy ranging from sexism and racism to intimate expressions of class power » (Bourgeois 2001 : 8). La notion de violence symbolique renvoie à l'intériorisation par les agents de la domination sociale inhérente à la position qu'ils occupent dans un champ donné et plus généralement à leur position sociale.

Finalement, le concept de « *violence of everyday life* » fait référence au niveau micro-interactionnel des relations sociales (interpersonnel, domestique et délinquance). « Concept adapted from Scheper-Hughes (1992, 1996) to focus on the individual lived experience that normalizes petty brutalities and terror at the community level and creates a common-sense or ethos of violence » (ibid : 8). Ces violences faites dans la vie quotidienne, de type « peace-time crimes », sont traitées par Scheper-Hugues comme des violences qui ne sont pas visibles « because they are secreted away or hidden from

view » (Scheper-Hughes and Bourgeois 2004 : 889). Ceci normalise la violence dans les sphères publiques et privées.

Rodrigo Gonzalez (2010) ajoute donc une cinquième catégorie qui est celle de la violence discursive, c'est-à-dire parler, étudier et écrire sur l'expérience des gens face à la violence, spécifiquement connectée aux questions de représentations. « The violence of talking about violence experienced by others, of privileging certain narratives and truths over others, that often characterizes projects of truth and reconciliation » (Rodrigo Gonzales 2010 : 33). Laplante et Theidon ont réfléchi sur le rôle des commissions d'enquête (CVR) dans les pays en post-conflit et sur leur influence dans la production d'un discours, d'une mémoire, mais aussi sur les effets de celles-ci. Elles ont montré que la CVR péruvienne « acted as a necessary listener that heard, acknowledged, validated and created an official national document out of the experiences of those who had been historically marginalized and discriminated » (Laplante et Theidon 2007 :238).

Les pays en transition ont ce besoin de construire une version unifiée de la période de la violence. Selon Rodrigo Gonzales (2010), ce besoin résulte de la typologie des victimes, qui à travers leur discours sur les droits humains, tentent de provoquer une transformation sociale qui renforcerait la lutte pour la citoyenneté et la reconnaissance. Cette forme discursive de la violence peut être liée à la violence structurelle qui « all too often defeats those who would describe it » (Farmer 1997 : 272). Paul Farmer évoque trois raisons à cela. Il y a tout d'abord « the exocitization of the violence where the suffering of those who distance, whether by geography, gender, *race*, or culture, is somehow less affecting » (ibid. :286). Ensuite, le simple poids de la souffrance est difficile à communiquer et à transmettre. Et finalement, la complexité de la souffrance ne permet pas une grande compréhension de la souffrance ressentie car elle est souvent mal comprise, « considering that to explain suffering, one must embed individual biography in the larger matrix of culture, history, and political economy » (ibid. : 223).

La violence, tout comme la relation à la mort, laisse des traces physiques et psychiques qui parcourent l'imaginaire collectif, qui produit un traumatisme collectif et qui amène à une perte du lien social dans les communautés. Cette violence, qui prend

part dans l’imaginaire collectif est la source de la construction d'une mémoire collective. Ce sont ces deux points, celui du traumatisme laissé par le conflit ainsi que la production d'une mémoire commune, que nous tenterons de développer tout au long de ce mémoire.

## **PARTIE 2 : La mémoire**

### 1 La mémoire : entre vérité et guérison

La reconstruction du passé fait partie intégrante des processus de réconciliation intergroupe car, à l’issue d'un conflit, la mémoire collective sous-tend une bonne partie de l'animosité, de la haine et de la méfiance entre les groupes. Selon Licata, Klein & Gély (2007), la difficulté de la gestion des mémoires « tient au triple défi qu’elle doit pouvoir relever : permettre la reconnaissance et favoriser la guérison des souffrances individuelles ; préserver l’identité sociale des groupes impliqués ; tout en leur permettant de vivre ensemble en paix » (2007 : 1). Ainsi, lorsqu’il y a une mauvaise gestion de la mémoire collective, le conflit peut resurgir. C'est pourquoi les États recherchent la réconciliation nationale à travers la mise en place des commissions d'enquête. Alors, on peut se demander si au sortir du conflit, les péruviens, de quelques groupes qu’ils soient, qui cherchent la possibilité de créer un avenir commun, vont être capables de construire une mémoire commune ?

On attribue généralement aux commissions de vérité les capacités de contribuer à la fois à la guérison individuelle et à la réconciliation nationale en recherchant et en dévoilant la vérité à propos du passé traumatique. Ces commissions insistent sur le bénéfice du « truth-telling » et la récupération de la mémoire historique (Berliner 2005) à travers notamment les témoignages qualifiés de thérapeutiques. Dans les audiences de la TRC sud-africaine, on peut lire sur les bannières : « revealing is healing » (Laplante 2007 : 440). En effet, selon Laplante (2007), la thérapie des traumatismes semble coïncider avec la reconstruction narrative de l’histoire personnelle promue par les commissions de vérité. Les survivants deviennent capables de raconter leur histoire, leur vécu, bien souvent pour la première fois. « In effect, the positive “healing” effect of truth-telling may not so much be voicing one’s pain but rather “the validation of the

individual subjective experiences of people who had previously been silenced or voiceless” » (Sanders 2000: 20 dans Laplante 2007).

En créant des audiences publiques ainsi qu'en encourageant les témoignages, la CVR a perturbé le sens commun de la peur post-conflit en brisant les silences. En provoquant la parole, elle a aidé les survivants à devenir des agents et protagonistes qui détiennent la vérité, qui racontent, et qui diffusent la mémoire.

Au Pérou, le projet de la mémoire historique est associé au terme : *nunca mas* (plus jamais), qui est repris par la CVR, les ONGs, et qui est le slogan de l'association des mères des victimes et disparus (ANFASEP). Selon Jenin (1994), la politique du « *nunca mas* » suggère que la mémoire est la clé afin de prévenir les atrocités futures. La recherche de la vérité est un processus important pour dévoiler les faits afin que ceux-ci ne se reproduisent pas. Le ministre de la justice d'Afrique du Sud présenta le projet de la CVR en disant : « Nous devons confronter le passé, parce que l'histoire ne doit jamais se répéter dans notre pays. Il faut qu'il y ait divulgation de la vérité. Sans cette divulgation, le ressentiment, la douleur et la souffrance continueront ». <sup>40</sup>

On assiste à un besoin de vérité. Il faut informer pour ne pas replonger dans ce même passé. Informer pour ne pas oublier. Les survivants ne peuvent pas en rester à une mort inachevée et inexpliquée.

Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que même si les victimes connaissent déjà les faits, « le fait que cette vérité soit reprise, proclamée par une institution officielle produisait, au-delà de la simple connaissance, la reconnaissance de leur oppression passée » (Leman-Langlois 2005 : 2). Bien que la vérité soit dans ce cas synonyme de connaissance, la reconnaissance de ces populations, qui ont été marginalisées pendant des générations, est parfois beaucoup plus signifiante.

Dans ce cas-là, on voit bien en quoi la reconnaissance est perçue comme un processus dialogique (Meintel 2008). « Un dialogue intersubjectif entre sujets fait partie d'un processus de reconnaissance même lorsque ce dernier est déclenché par des initiatives institutionnelles ou juridiques » (Meintel 2008 : 315). Des débats, des

---

<sup>40</sup> Transcription des débats de l'assemblée d'Hansard mai 1994 :24, dans Leman-Langlois 2003.

assemblées communales, des audiences publiques, des recensements de témoignages, des publications de témoignages, ont été mis en place afin que les victimes racontent à la nation entière ce qui s'est déroulé pendant les années de conflit. La reconnaissance est donc « la validation de l'autre, qui est appréhendée avec réciprocité. La reconnaissance se construit donc dans la relation à l'autre » (Fabian dans Meintel 2008 : 316).

Selon Fabian, il y a trois types de reconnaissance : celle opérée par l'acte de cognition (*Erkennen*), je connais cette personne parce que je l'ai vu ; l'acte de mémoire (*Wiedererkennen*), je connais cette personne parce que je m'en souviens ; l'acte de connaissance (*Anerkennen*), je donne à cette personne la reconnaissance qu'elle demande et mérite (Fabian 2001). À cela, il ajoute une catégorie, « *recognizing a speaker* ». « To be recongnized means to be given a voice » (Fabian, 2001). Il utilise sa quatrième catégorie dans le cadre de l'ethnographie, mais elle s'applique tout aussi bien dans le cadre de la reconnaissance des victimes. Comme on a vu plus haut, c'est en donnant voix et parole que l'individu pourra être reconnu. Par ailleurs, dans ces cas-là, c'est l'*Anerkennen* qui est attribué.

Honneth (2006) fait la distinction entre la « reconnaissance » (*Anerkennung*) et la connaissance (*Erkennen*). L'acte de reconnaissance fait appel à des gestes expressifs à caractère moral, tandis que la connaissance se résume à un acte d'identification cognitive. La thèse centrale de Honneth (2006) est donc que « la reconnaissance précède la connaissance », dans le sens où la capacité d'identification cognitive d'un être humain présuppose une aptitude, apprise dès le plus jeune âge, à percevoir les qualités valorisées par les partenaires d'interaction.

Toujours selon Honneth, la reconnaissance va entraîner l'intégration. L'intégration sociale est un processus d'inclusion qui se joue à travers des formes de reconnaissance. Les populations qui luttent pour la recherche de justice ont reçu une reconnaissance à travers leur mobilisation, à l'inverse des populations andines qui sont isolées. C'est pourquoi les premières en étant plus intégrées luttent plus. Mais construire une mémoire collective prévient aussi de l'oubli collectif. « L'amnésie culturelle est définie comme la crise de la mémoire qui se développe lors de l'oubli sélectif du passé »

(Gaborit 2006 : 39). On est face à deux cas de figure, soit les victimes, les auteurs de crimes et la population péruvienne sont disposés à oublier le passé, soit à l'inverse ils sont davantage enclins à rechercher une justice, une réparation ainsi qu'une reconnaissance publique de leur douleur. « Cette dialectique serait centrale pour comprendre comment les traumatismes collectifs s'enracinent dans la mémoire et l'héritage social » (ibid.).

C'est pourquoi, la reconnaissance, tant du passé que des torts subis par les individus, et même celle d'une population est, selon moi, thérapeutique. Le fait de parler et de rendre publique les faits permet d'extérioriser sa souffrance. Sortir de la marginalisation permet de redéfinir son identité ethnique, d'affirmer sa citoyenneté et d'être intégré dans les projets de l'État.

En quelque sorte, comme le mentionne Baussant (2006), la réconciliation et la reconnaissance sous leurs formes de réparations symboliques et matérielles, ne vont pas, sinon difficilement, sans le rétablissement du cours de la justice et l'intégration des crimes passés dans la mémoire collective.

## 2 Théorisation d'un concept

Les sciences sociales, et particulièrement l'anthropologie et l'histoire, ont connu depuis les années 1980 ce que David Berliner (2005) appelle un « *memory boom* ». Se développent alors les notions de mémoire collective, sociale et culturelle avec des auteurs précurseurs tels Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, Paul Connerton, Peter Nora, Jen Assman qui définissent la mémoire comme étant un fait social.

Pourquoi l'utilisation de la mémoire est si attrayante pour les chercheurs en sciences sociales aujourd'hui? Comment sommes-nous marqués par elle, et comment est-elle transmise ?

Selon Berliner, la mémoire comme phénomène social « nous aide à réfléchir à la continuité et la persistance des représentations, des pratiques, des émotions, et des institutions » (Berliner 2005: 205). Elle se réfère donc au passé tel qu'il est vécu par les agents sociaux (Ricoeur 1999). Les anthropologues l'utilisent donc en ce sens, afin de se

référer au « *social remembering* » des événements et expériences, qui pour beaucoup ont été traumatisants (Berliner 2005).

Memory is not seen as a set of representations of events and experiences that are shared, but as the way lasting traces of the past persist within us, as the transmission and persistence of cultural elements through the generations. Memory is not these series of recalled mental images, but a synonym for cultural storage of the past: it is the reproduction of the past in the present, this accumulated past which acts on us and makes us act. (Berliner 2005 : 201)

La mémoire est un processus.

Polysémique et plurielle la notion de mémoire engage tant les mécanismes de rappel et de recouvrement du souvenir, les processus dynamiques et génératifs de relecture des représentations sociales collectives, étroitement liés à la question des identités présentes, que les souvenirs eux-mêmes. (Baussant 2007 : 389)

La mémoire est la forme où les faits et événements sociohistoriques, c'est-à-dire les souvenirs, sont retenus. Elle permet de faire une révision et une interprétation du passé, du présent et du futur. Mais elle ne se construit pas seulement par la narration du vécu. « Elle se façonne tout autant dans l'interprétation de ce qui a été vécu » (Licata, Klein, Gély, 2007 : 23). C'est en ce sens que la mémoire commune se construit dans la confrontation des différentes significations qu'on attribue aux événements.

Lors des conflits, les représentations sociales sont soumises à des changements importants ; les voisins sont des ennemis, l'espace et le territoire ont changé, de nouvelles élites apparaissent sur la scène politique et sociale, les femmes acquièrent de nouveaux rôles (Gaborit, 2006, Theidon 2004). « Dans ce contexte, la représentation du conflit d'une part, et celle du passé ou de l'histoire d'autre part, sont des enjeux pour la mise en place de la paix » (Gaborit, 2006 : 23).

D'après Maurice Halbwachs, la mémoire est une construction sociale, où se produit une sélection de souvenirs, dans le but essentiellement de garantir la continuité du groupe. Les opérations de la mémoire ne sont pas simplement transmises, mais bien structurées par des arrangements sociaux. « It is in society that normally people acquire their memories, it is also in society that they recall, recognize and localise their memories (Halbwachs 1992 : 38 cité dans Olick 1999). La mémoire individuelle est donc façonnée par l'appartenance à des collectivités. C'est en tant que membre d'un groupe que l'on se souvient et que l'on oublie certains faits.

La mémoire est donc toujours dépendante des cadres sociaux dans lesquels l'individu s'insère, c'est-à-dire non seulement les collectivités dont il fait ou a fait partie, mais également les pratiques qui sont associées à l'appartenance à ces collectivités (Licata, Klein & Gély, 2007).

En ce sens, Halbwachs pense la mémoire collective dans la lignée de la mémoire sociale puisée non pas seulement dans la philosophie, mais tout en s'opposant et en se détachant de la perspective purement psychologique. La plupart des auteurs rejettent l'approche individuelle et psychologique de la mémoire (Olick & Robbins 1998). « Toute mémoire est collective même si elle prend place dans la psyché d'individus distincts » (Licata, Klein & Gély, 2007 : 5). Ainsi, chaque groupe social (communauté, nation, famille...) développerait sa propre mémoire collective.

Bien que ce soit l'individu qui se souvient (même si il le fait en groupe) (Olick 1999), la mémoire n'est pas considérée comme individuelle, mais plutôt comme un phénomène social (Poole 2008). Un individu se souvient toujours en relation aux autres. Ainsi, la mémoire n'est pas une capacité de l'individu, mais bien un processus socialement construit. « It is only by learning to place our experience in the framework of collective memory, that we are able to remember our own past » (Poole 2008 : 11).

La mémoire collective se distingue donc de la mémoire individuelle qui serait semblable à une mémoire autobiographique. Nous devons comprendre les mémoires collectives comme « *collectively shared representations of the past* » (Kansteiner 2002 : 181). La notion de *shared* est importante. On parle donc de mémoire partagée. Les identités collectives sont constituées à travers des mémoires partagées (Olick 1999).

Pour autant, on peut suggérer qu'il y ait plusieurs niveaux de mémoire. Il y a tout d'abord la mémoire des disparus chez les proches, comme le soulignent Navet et Vermeren (2003). Cette mémoire des disparus produit une mobilisation des familles. « Une mobilisation qui fait de la mémoire individuelle une mémoire collective ou sociale » (Navet et Vermeren, 2003 : 51). Mais il y a aussi une mémoire des victimes, celle des acteurs du conflit, celle de l'État, celle promulguée, recherchée et diffusée par la CVR. Mais il y a aussi une récupération différente de la mémoire à travers les populations des grandes villes côtières (Lima, Ica, Pisco) et celles des villages andins.

Chaque groupe détient sa mémoire et en fait une diffusion différente. Alors, qui détient la mémoire officielle ? Dans les cas de conflits, on peut se demander si ce n'est pas l'État qui aide à fabriquer une mémoire, notamment à l'aide de la création des CVR. À quel point les CVR influencent t-elles la mémoire collective ? Je différencierai donc la mémoire officielle, celle promulguée par les instances de pouvoir, de la mémoire vive (mémoire populaire), c'est-à-dire la mémoire des populations survivantes qui luttent pour la vérité. En ce sens, on peut constater que les femmes détiennent leur niveau de mémoire. Lorsque je parlerai de mémoire des survivants, j'entendrai pas là, la mémoire vive, soit la mémoire des victimes paysans des Andes et quechuaphone.

### 3 Mémoire féminine

Les femmes sont dans l'histoire. Les femmes ont une histoire. Les femmes font aussi l'histoire. Elles ont été pendant très longtemps bannies de l'histoire et exclues de la construction de la mémoire collective. Elles étaient principalement associées à leurs fonctions reproductrices (Dumont & Fahmy-Eid, 1993).

On est face à une conception selon laquelle agir et avoir prise sur les événements sont les critères qui rendent susceptible d'appartenir à la mémoire collective (Colin 1993). Selon Colin, les femmes n'étaient pas considérées comme des acteurs sociaux et culturels « mais plutôt comme les gardiennes d'un monde qu'elles ne constituaient pas et qu'elles ne modifiaient pas » (ibid.).

Pour cette auteure, la transmission par les femmes et entre les femmes, a longtemps fonctionné sur le mode « de la répétition plutôt que sur celui de la novation : transmission de la vie, transmission de ce qui entoure et entretient la vie, et que Hannah Arendt désigne comme l'ordre naturel des besoins par opposition à l'ordre de l'agir » (ibid : 13).

Le conflit a provoqué plusieurs changements internes. Le rôle des femmes a changé. Étant les principales survivantes, elles ont revisité leur rôle en devenant les actrices du mouvement de défense des droits humains. Ces femmes sont apparues sur la scène publique comme porteuse de la mémoire sociale des violences commises pendant la période du conflit armé, en exprimant leur douleur, leur vécu, et leur revendication.

Ce sont elles qui ont initié et construit le processus de la mémoire historique de la violence du Pérou à travers leurs témoignages.

Dans la société péruvienne, la femme était traditionnellement associée au concept du *silence*. « Un silencio real y metafórico que acompaña su vida y sus tareas cotidianas, adentro y afuera de la vida domestica. Un silencio que se hace aun más fuerte en el espacio social comunal, afuera de la familia, en el espacio que tradicionalmente compete al hombre » (Venturoli 2009 : 9). Mais ce sont elles qui ont initié la prise de parole devant la CVR afin de conter les faits passés.

Une réaction sociale à la peur de la disparition de traces du passé se manifeste dans l'urgence de la conservation, dans l'accumulation des archives historiques, personnelles et publiques (Jelin 2005). En situation post-conflit, on est face à une obsession de la mémoire. Dans ce cas, l'homologue de l'oubli est le silence. Des silences générés par la peur de la répression de l'État ou des groupes subversifs.

Les hommes et les femmes développent des habiletés différentes en ce qui concerne la mémoire (Jelin 2002, Venturoli 2009). Les voix des femmes content des histoires différentes et différemment, ce qui ouvre la voie à une pluralité de point de vue. Cela permet donc une reconnaissance et une légitimation des autres expériences que celles des dominants, ainsi qu'une reconnaissance des femmes en tant qu'acteur social.

Ainsi, comme le questionne Colin (1993), faut-il parler d'une histoire des femmes en quelque sorte indépendante de l'histoire commune (généralement considérée comme l'histoire des hommes), ou bien l'histoire des femmes est-elle l'histoire des femmes insérées dans l'histoire commune, où il s'agirait de montrer l'impact qu'elles ont eu sur elles, sur le conflit ainsi que sur le processus de reconstruction ?

### **PARTIE 3 : PDI : Personnes déplacées à l'intérieur**

La violence politique exercée par le Sentier Lumineux et l'armée péruvienne a provoqué des flux migratoires avec le déplacement forcé et massif, allant des zones en état d'urgence aux grandes villes. La CVR a répertorié 600 000 déplacés. Un nouveau

terme est employé pour qualifier ces personnes qui subissent un déplacement forcé à l'intérieur de leur pays : les PDI<sup>41</sup>, soit Personnes Déplacées à l'Intérieur. Une revue, *Forced Migration*, en découle et publie des sujets ayant traités aux PDI. Le terme a vu le jour dans un contexte de guerre civile afin de parler des réfugiés. C'est un nouveau type de déplacement qui résulte de ces conflits. Le droit international ainsi que l'ONU ont donc dû prendre en considération les personnes victimes de déplacement interne afin de mettre en place des processus de protection et d'encadrement de ces personnes.

Les PDI se définissent donc comme des personnes qui, suite à des persécutions, conflits armés, violences, ont été forcées à abandonner leur lieu de résidence habituelle, mais qui restent au sein de leur pays (UNHCR<sup>42</sup>, 1997). Selon un rapport de l'ONU en 1982 il y aurait eu 1.2 millions de PDI, tandis qu'en 1997 le nombre de PDI atteignait les 20 millions. En 1970, seulement 5 pays étaient touchés par le phénomène tandis qu'en 1996 cela concernait 34 pays.

Le processus de déplacement interne a eu un impact différencié chez les femmes car ce sont elles qui, en majorité, ont mis en place les déplacements. Suite à la disparition de leur mari, elles ont eu la charge totale de la famille et elles ont été amenées à fuir pour leur sécurité.

Le déplacement a affecté les personnes dans l'exercice de leurs droits fondamentaux individuels et collectifs, en particulier dans l'égalité, la vie et la sécurité, la liberté, dans les moyens de subsistance, les besoins liés à la circulation, la documentation, les questions des terres et des biens, les valeurs familiales et communautaires, et l'autosuffisance.

L'expérience du déplacement suppose une perte (comme le deuil), non pas seulement des choses tangibles, mais aussi une perte des liens et des références culturelles. Il implique un changement dans la réalité sociale et dans les relations avec la nature, le travail, la famille et les croyances. Pour les femmes contraintes de vivre en

---

<sup>41</sup> Venant du terme anglais : Internally displaced person

<sup>42</sup> United Nations High Commissioner for Refugees

dehors de leurs territoires, cela a eu une importance particulière, étant donné les liens étroits entre le territoire, la culture, l'identité et le passé. Dans le monde andin, où l'identité est définie par les relations et le mode de vie communautaire, le déplacement a engendré une perte du lieu de vie, du lien communal, mais aussi une perte de soi (CVR 2003). « Cette mobilité entraîne des réaménagements des identifications culturelles et sociales et des appartenances à des groupes ou à des réseaux locaux, nationaux ou transnationaux » (Guilbert 2005 cité dans Meintel 2008).

C'est à travers les témoignages qu'on se rend compte de l'aspect traumatique du déplacement, qui implique « no solo un cambio de residencia sino un despegue de la propia cultura e identidad, un alejamiento de certezas y seguridades no solo sociales y económicas sino culturales y sicológicas » (Venturoli 2009 : 5).

Les récits de migration se révèlent un élément constitutif de la mémoire sociale, « une sorte de pratique sociale par laquelle se créent et se transmettent les identités, un processus assurant le passage d'une cohorte à une autre, ainsi que d'une génération à l'autre » (Meintel 2008). En quelque sorte, les récits de déplacement participent à la construction de la mémoire collective et contribuent aux façonnements des identités des générations futures.

## **Conclusion**

Un conflit armé n'est jamais dépourvu de séquelles, et même lorsque celui-ci se termine, les séquelles perdurent à long terme et elles engendrent une nouvelle organisation au sein des relations sociales. À partir de l'étude des migrations de retour, nous pouvons voir comment s'organise une communauté paysanne en situation post-conflit et ainsi souligner le traumatisme qui pèse sur celles-ci. Ces trois notions principales explicitées, soit celle de la violence, celle de la mémoire et celle de la migration mettent en exergue le traumatisme post-conflit qui joue sur les relations entre les membres des communautés. Les migrations, avec leur caractère multiple (déplacement, retour permanent ou temporaire, déracinement, éclatement du noyau familial, fuite, perte, etc. ) ont aussi entraîné une dégradation du tissu social. De ce fait,

tout est à reconstruire, les villages comme les relations sociales. Ainsi on peut comprendre comment le conflit a affecté (moralement, physiquement et socialement) les villages afin d'en perturber l'organisation qu'ils avaient avant le conflit. Les lois de réparations sont au cœur du débat contemporain et engendrent de nouvelles luttes qui à leur tour participent à la mise en place d'une nouvelle mémoire collective.

Finalement, la mémoire qui se dégage du conflit porte les traces laissées par la violence. C'est la mémoire des survivants qui est portée en avant et qui est inscrite comme mémoire officielle. Cette mémoire est polysémique et face à une pluralité de ses détenteurs. Nous verrons tout au long de ce mémoire, comment la mémoire est produite par les survivants de Cayara, d'Ayacucho, de Sarhua.

Il faut reconnaître que la mémoire du conflit est construite à partir du vécu, du récit et des actions des survivants. Même si parfois elle est façonnée par les directives de la CVR, d'organismes d'aide et gouvernementaux, qui influencent la production d'un discours commun et unifient une mémoire recherchée, ce sont les victimes qui exposent les faits. Mais on est face à deux cas de figures majeures. D'un côté, il y a les survivants (principalement qui vivent à Ayacucho) qui se battent pour dénoncer les faits passés en les dévoilant et en menant des actions pour révéler aux yeux de tous, les horreurs vécues. C'est en exposant régulièrement la vérité au grand jour que les traces du conflit restent gravées dans la mémoire des gens. À l'inverse, il y a le silence des communautés, où les gens sont devenus renfermés et où la communication est moindre. Ces personnes détiennent leur mémoire propre, une mémoire que je qualifierai de traumatique. Les personnes qui vivent dans les communautés, ou qui y sont retournées, ne sont pas confrontées aux mêmes réalités que celles qui ont fui à Ayacucho et qui se sont insérées dans des groupes de luttes et de dénonciations. Les traumatismes des villages du centre-sud, tel Cayara, sont plus forts, car les paysans n'ont eu aucun soutien psychologique, aucune aide de l'État, n'ont pas eu l'occasion de dévoiler ce qu'ils ont vécu, et c'est pourquoi haine, ressentiment et mal être organisent les relations sociales de Cayara. Les habitants de Cayara possèdent leur propre mémoire, une mémoire associée à des atrocités, une présence militaire, une date qui caractérise un massacre. Mais cette mémoire leur appartient et ils ne participent pas à la construction de la mémoire

nationale. Certes, leur histoire est connue, le massacre de Ccechua fait partie des trois plus gros massacres du conflit, mais le traumatisme qui en découle n'est généralement pas pris en compte dans la construction de la mémoire officielle. Et ces personnes, par leur silence, sont oubliées.

On peut dire que la mémoire du conflit est liée aux discours tenus, car ce sont les témoignages qui écrivent ou content l'histoire. La mémoire officielle est celle qui est gravée dans les mots et actions de la nation. Mais parler ne permet pas seulement de participer à la construction d'une mémoire commune, parler fait aussi partie de la thérapie. « *Revealing is healing* ». La mise en mots du passé, permet de soulager les maux du présent. C'est pourquoi, je pense, que les survivants qui vivent à Ayacucho connaissent une meilleure insertion dans leur vie post-conflit, et peuvent avancer plus facilement, en s'épargnant du ressenti négatif, à l'inverse des populations paysannes vivant dans les communautés délaissées. Étant livrées à elles-mêmes, avec le poids du passé enfermé, ces personnes ne peuvent pas connaître la paix intérieure ainsi que la paix avec autrui. C'est pourquoi le village de Cayara connaît une déstructuration et une perte des liens sociaux.

Cette première thèse, que nous tenterons de développer tout au long de ce mémoire, selon laquelle on est face à deux catégories de populations post-conflit, celles qui parlent et celles qui se taisent, est suivie d'une deuxième théorie qui souligne l'importance des femmes dans la construction de la mémoire commune.

Dans la première, les deux catégories de populations mentionnées participent à la construction d'une mémoire vive. Il y a une mémoire du « *nunca mas* », qui lutte contre l'oubli pour que le conflit ne se répète pas, et une mémoire du silence, où les gens non loin d'avoir oublié, ne souhaitent pas transmettre leur mémoire aux générations futures car elle est trop douloureuse et porteuse de mal-être. La deuxième thèse, que très peu d'auteurs ont abordé mais que je trouve pourtant primordiale, est le fondement du mémoire. Je pense que ce sont les femmes qui ont lancé le processus de la construction sociale de la mémoire *officielle* du pays grâce à leurs actions de dénonciation, leur lute pour la recherche de la vérité, leur combat pour le maintien de la paix et l'accès à une

justice, et leurs témoignages pour révéler les vingt années de conflit armé. Beaucoup de chercheurs péruviens ou nord-américains ont amorcé des recherches sur la mémoire du conflit, mais très peu se sont focalisés sur une mémoire « localisée », une mémoire détenue par un type de personne, et surtout une mémoire dite féminine. D'après mon observation faite à Ayacucho, Lima, Cayara ainsi que d'après le visionnement de nombreuses vidéos de projets fait en lien avec la préservation de la mémoire du conflit péruvien, je peux attester que ce sont les femmes qui majoritairement transmettent leurs paroles et qui participent à la création de tels projets. Les femmes se retrouvent en charge de la diffusion de la mémoire, c'est pourquoi je me questionne à savoir à quel point leur participation active dans une telle lutte les positionne comme détentrice et diffuseuse principale ? Est-ce que ce ne sont pas elles qui produisent la mémoire du conflit, la mémoire à laquelle on a accès publiquement, celle qu'on retrouve dans les livres, dans les arts, dans les musées, dans les documentaires ?

Ce sont donc ces deux points qui entourent la mémoire du conflit que je tenterai d'analyser tout au long de ce mémoire. Nous allons nous attarder tout d'abord, sur les migrations de retour, qui ont permis une plus grande mobilité et qui sont un facteur décisif dans la coupure des liens sociaux à l'intérieur des communautés.

## **Chapitre 4**

### **La migration : du déplacement au retour**

Le déplacement est un phénomène relativement nouveau au Pérou. On traite d'un nouveau type de migration qui a comme facteur déterminant la violence politique et comme caractéristique le fait d'être forcé, compulsif, intempestif et dont les objectifs sont réduits à la préservation d'un droit élémentaire, qui est le droit à la vie (Coral 2002). Peu d'écrits abordent le sujet c'est pourquoi je me baserai surtout sur mon observation ainsi que les entrevues faites et les discussions obtenues lors de mon terrain au Pérou.

#### I. DÉPLACEMENT FORCÉ ET LOIS DE REPEUPLEMENT

##### 1. Fuir pour survivre : le déplacement forcé

###### a. La multiplication des PDI : personnes déplacées à l'intérieur

Le déplacement interne est un des résultats majeurs de la violence politique qui a affecté une centaine de milliers de personnes. Selon une estimation faite par la CVR, environ 600 000 personnes ont fui leur village en abandonnant leur terre, maison, et biens afin de trouver un refuge dans des villes situées loin des actions des groupes armés.

Le phénomène du déplacement interne associé à la violence politique de 1980 à 2000 est, selon le rapport de la CVR, une rupture qualitative avec la migration traditionnelle qui s'est produite depuis les zones rurales aux zones urbaines et vers la *selva*, dans les années 1950, 1960 et 1970, suite, entre autres, à la réforme agraire<sup>43</sup>. Une nouvelle catégorie de migration se crée : celle du déplacé (Coral 1994). À partir de 1980, le déplacement interne devient une conséquence directe du conflit, de la pauvreté et de la marginalité des zones rurales, des divisions ethniques, mais aussi de la violation des droits humains, tout en empruntant un caractère compulsif, massif et forcé (CVR 2003).

Face aux attaques des acteurs armés, au climat d'insécurité, à la peur d'être victime de disparitions forcées, de harcèlements, de menaces ou encore face à la peur

---

<sup>43</sup> La réforme agraire a pour but la redistribution des terres en les offrant aux paysans qui la cultivent tout en la confisquant à leurs propriétaires. Cette réforme a eu de lourdes conséquences et répercussions sur le monde paysan andin.

d'enlèvement des enfants pour un recrutement dans les groupes subversifs, la seule solution pour ces populations était la fuite.

« Despues de ocho anos me fui para Lima, mi mama me llevò. Porque a las chiquitas de ocho, nueve, diez anos hacia al campo les sacaban los terrucos. Pero en mi caso no me llevo sacar porque mi hermana llevo de Lima y me llevo para Lima, a mi. Mejor que te vayas. Nunca hé participado en eso ». Aydé 2011

Les personnes déplacées ont fui à cause de la persistance de la violence qui a radicalement changé la vie et l'environnement des communautés ou localités, ce qui empêchait le développement normal des processus de reproduction communale, et par conséquent, ce qui rendait impossible d'atteindre le minimum de subsistance (CVR 2003). Le déplacement est en somme une forme de survie. L'unique manière de rester en dehors du conflit (sans s'engager pour un groupe armé) était donc de fuir la zone de violence. C'est en ce sens qu'on peut parler de déplacements forcés. Ceux qui sont restés ont été contraints d'accepter la militarisation de leur vie quotidienne. Ainsi, comme le souligne Coral (1994), on peut affirmer que la population a été affectée à trois niveaux. Au niveau individuel et familial à travers les torts commis envers l'intégrité individuelle tout en déstabilisant les mécanismes de production et reproduction. Au niveau de la communauté et au niveau institutionnel avec la dégradation du tissu social et des organisations de bases. Et finalement, au niveau matériel et de l'infrastructure avec la destruction des habitations, des écoles, des Églises, des locaux communaux et l'abandon des terres qui affectent la possibilité de développement des communautés (Coral 1994; Escobedo Rivera 2004).

Le déplacement de population, ou bien la migration forcée, se différencie de la simple migration du fait qu'il ne résulte pas d'un choix, mais d'une nécessité, d'une obligation et est vu comme étant un moyen pour vivre normalement, et non dans la crainte et la peur. La migration forcée est souvent d'ordre politique, et liée à un conflit. Elle est rapide et souvent cachée. Les personnes laissent ce qui leur appartient pour partir sans se faire remarquer. Elles abandonnent tout. Terre, famille, biens, se retrouvant sans rien. Les femmes sont celles qui initient et poussent à la migration, silencieuse et cachée. « Mi mama me llevò por la noche, y caminamos lejos, hasta Ayacucho.

Caminamos de noche porque si los terrucos te vieron, te matan » (Lorena, Cayara, juin 2011).

« La CVR, en accord avec les catégories élaborées dans le cadre international, défini comme étant *déplacés internes*, les personnes ou groupes de personnes qui se sont vus forcés ou contraints à immigrer ou à abandonner leur foyer ou lieu de résidence habituelle, notamment en raison d'éviter les effets du conflit armé, de la violence généralisée, des violations des droits humains, sans avoir à traverser une frontière internationalement reconnue. » (CVR 203).

Le déplacement interne comprend donc les cas où la migration a eu lieu lorsque la population qui ne participe pas aux hostilités, subit des attaques envers ses droits humains. Le concept de déplacement interne suppose deux éléments qu'il faut souligner. Premièrement, la peur qui conduit à la décision de migrer, ce qui peut ou non résulter de menaces ou violences directes des acteurs armés. Et deuxièmement, la permanence à l'intérieur des frontières de la nation. Le déplacement interne ne dépend donc pas d'une certification gouvernementale, mais bien d'une réalité objective (CVR 2003). Le déplacement est une situation de fait.

Contrairement aux réfugiés qui franchissent les frontières de leur pays et qui reçoivent ainsi la protection des pays d'accueils bénéficiant des lois d'asiles internationales, les personnes déplacées ne reçoivent pas de statut juridique particulier et sont parfois sujets de discrimination dans les zones d'accueils (CVR 2003, Coral 1994). Les personnes déplacées de l'intérieur, PDI, sont souvent moins identifiées et par conséquent moins protégées que les réfugiés. Les déplacés du Pérou ne sont pas reconnus par l'État et par les organisations internationales, et il n'existe aucun registre officiel de déplacés (Zevallos Aguilar 2004). Selon Coral (1994), un réfugié est une personne qui traverse les frontières en direction d'un autre pays, tandis qu'un déplacé est une personne qui abandonne son lieu d'origine contre sa volonté afin de chercher un refuge dans une autre zone de son pays.

#### b. Données sur le déplacement

Les déplacés internes font partis principalement de ces communautés, ayant comme langue première le quechua ou une langue native autre que l'espagnol. Le déplacement forcé affecte en majorité les personnes vivant dans les départements touchés par le plus haut taux de pauvreté et où les actions des groupes armés sont les

plus élevées. On remarque donc une corrélation entre lieux de la violence politique, pauvreté et déplacement.

Les départements qui ont été les plus affectés par le déplacement sont Ayacucho, Huancavelica, Apurimac et Junin, qui représentent 86 % du total des déplacées, 83% du déplacement interne et 88% des déplacements extrarégionaux (CVR 2003). Tandis que les villes réceptrices sont celles qui ont un développement plus important, comme Lima, Huancayo, Piura, Ica, Pisco, Arequipa et Tacna, capitales de provinces urbanisées. En revanche, la ville d'Ayacucho avec un taux de réception de 30% des déplacés, est considérée comme la ville réceptrice la plus importante au niveau national, avant Lima (26%) (CVR 2003).

La population de Cayara s'est principalement déplacée vers trois grands lieux où la violence était moindre, c'est-à-dire à Ayacucho, Lima et Pisco. On retrouve des districts de *Cayarinos* à l'intérieur de ces villes, formés en mini communauté avec un comité, un président, des représentants.

Le déplacement forcé peut être de différents types et se réalise en plusieurs étapes. Coronel (1999) distingue trois étapes : le déplacement des communautés annexes à la communauté principale ; le déplacement des communautés vers les villes mineures de la région, tout en maintenant des liens avec le village dans le but d'un retour rapide ; et le déplacement des communautés ou groupe de familles dans les grandes villes avec comme perspective une insertion définitive dans ces villes.

Il existe plusieurs catégories de déplacés. Les *déplacés extrarégionaux* sont ceux qui abandonnent leur département pour se réfugier dans un autre que le leur. Les *déplacés internes* migrent à l'intérieur de leur département, soit dans d'autres communautés, soit au sein des grandes villes. Les *déplacés recentralisés* fuient leur lieu d'origine collectivement, et recrée une communauté unifiée partageant un même espace dans leur lieu de réception. Et finalement, les *déplacés itinérants* sont ceux qui n'ont pas de destination déterminée. Ils se déplacent de façon permanente en fonction des situations de risques en cherchant de maintenir des liens avec leur communauté d'origine. Cette itinérance se convertit en stratégie de résistance au déplacement définitif.

(Coral 1994). Selon la CVR, environ 54% du total des déplacés entre dans la catégorie des déplacés internes, tandis que 46% se déplacent vers d'autres départements.

À Cayara on est face à deux types de déplacés : les déplacés extrarégionaux qui sont partis s'installer sur la côte (à Lima, Pisco ou encore Ica), et les déplacés internes qui ont fui jusqu'à la première grande ville de la région, c'est-à-dire Huamanga-Ayacucho.

Le déplacement vers les villes amène ces personnes à s'installer dans les zones les plus pauvres, en périphérie, ce qui aggrave leur situation de pauvreté notamment à cause de leurs compétences de travail précaire et qui les rend passibles de discrimination ethnique et culturelle. La migration vers les grands centres urbains se fait bien souvent par réseau. Ils rejoignent des membres de leur famille déjà installés. C'est ainsi que se créent des groupes nucléaires de personnes venant de la même aire géographique et qui maintiennent leurs coutumes et structures communales au sein des *pueblos jovenes*<sup>44</sup>.

L'exode rural provoqué par la violence politique, engendre la création de nouveaux quartiers d'habitations qui se développent au sud, à l'est et au nord de la capitale Lima. La ville n'ayant plus de place pour accueillir, reloger ou donner du travail à ces nouveaux arrivants des zones rurales, ils s'installent en périphérie de Lima, sur les collines non aménagées.

Le gouvernement Velasco (1968-1975) a participé à l'avènement des bidonvilles en voulant créer une nouvelle ville pour les migrants, afin de les empêcher d'envahir les terrains ayant une forte valeur foncière (Poulain 2005, Favreau 1992). Les bidonvilles selon Davis (2005 : 6) « restent pour l'instant la seule solution éprouvée au problème du "stockage" de l'humanité excédentaire du XXI<sup>e</sup> siècle ». On entend par bidonville, « un type d'habitat bien déterminé, à savoir insalubre et précaire », ne répondant pas « aux conditions nécessaires de vie », il n'y a ni égout, ni eau, ni électricité, ni rues, ni transports... situé dans les espaces périphériques, défavorisés, où « s'entassent les populations rurales chassées des campagnes », exclues de la ville qui ne leur offre ni travail, ni logement, ni espace, et caractérisé par des « habitations construites à partir de matériaux de récupération » (Beeladi 2001). On est face à des critères spécifiques tels la

---

<sup>44</sup> Pueblos jovenes est le nom donné aux bidonvilles péruviens surplombant Lima.

position géographique par rapport à la ville, la nature des constructions, des matériaux, le rapport à la gestion municipale et la densité. Selon Beeladi, qui a réfléchi au concept de bidonville, la plupart finissent par devenir de véritables quartiers en connaissant un processus de consolidation grâce à l'enracinement de certains occupants.

Le bidonville le plus connu et le plus ancien est celui de Villa el Salvador, qui aujourd'hui est peuplé de 388 600 personnes<sup>45</sup>, autogéré, doté d'une forte organisation sociale et communautaire.

« Ilegué a los nueve, nueve anos para Villa el Salvador. Era arenal, total total. Habia como quatro casas, cinco, seis, siete casas construidos. Pero lo mas era pampa. Lejos lejos eran casas. Alli hé crecido mi ninez hasta los veinte seis anos. A veinte seis anos retorné a Cayara porque mi padre fallecio, mi mama fallecio. »  
Aydé 2011

L'entassement de la population andine déplacée a engendré une *sur-urbanisation* et une occupation informelle des sols qui a conduit à une extension des villes, une dégradation de l'environnement, le travail informel et la dimension genrée de la pauvreté. On peut parler, comme l'atteste Favreau (1991) d'une forme « d'urbanisation de la pauvreté », dans le sens où les populations s'installent sur des zones de terrains vagues, et ensuite s'ajoutent les services publics urbains.

L'insertion en ville a bien souvent été traumatique pour ces populations à 42% analphabètes, de langue quechua, agricultrices, car elles ont été confrontées à la marginalisation, au chômage, aux préjudices et à l'extrême pauvreté (Coral 1994). Des problèmes de souffrance, dépression, malnutrition, sentiment de culpabilité, traumatisme, nostalgie et perte identitaire surgissent. Pour ces déplacés qui ne sont pas arrivés à s'adapter dans ce monde urbain, la solution d'un retour à leur terre natale n'était qu'envisageable. À partir des années 1990 un boom effervescent de retour va s'effectuer.

Ainsi, on peut soulever que le déplacement assume un caractère éminemment politique du fait qu'il soit un produit de la guerre interne.

---

<sup>45</sup> Selon des rapports affichés sur le site Web du bidonville de Villa el Salvador. Ce dernier est considéré comme une communauté autogérée, créée en 1971 avec l'arrivée de 80 personnes. Leurs pratiques misent sur les traditions andines communautaires pour favoriser l'organisation sociale.

## 2. Vers un repeuplement : la politique de Fujimori

### a Les lois de réparations et le programme du PAR : une politique de réinsertion

L'utilisation par l'armée d'une violence arbitraire, d'une répression aveugle et de méthodes de terreur, fait de l'État l'institution responsable de la moitié des déplacements forcés, au même titre que le Sentier Lumineux. Mais l'institution étatique détient une plus grande part de responsabilité : elle s'est vue devant l'incapacité de répondre aux facteurs qui ont causé le déplacement, qui est de facto contraire au droit humain international. L'État n'a pas accompli son devoir de protection des citoyens ainsi que son devoir de prévenir et de traiter les violations des droits humains des civils menées par ses agents. C'est en ce sens, à cause de son rôle dans la promotion des déplacements et comme garant du droit collectif, que l'État se doit de contribuer à réparer les dommages subis par les communautés victimes (Coral 1994).

Sous le gouvernement Fujimori (1990-2000), plusieurs ministères et une série de programmes gouvernementaux complémentaires ont été établis. En 1991, se crée le *Fondo National de Compensacion Social* (FONCODES) afin de financer la mise en œuvre des projets d'investissement social, principalement dans les domaines de promotion de l'emploi temporaire et de l'infrastructure sociale et productive. En 1992, le *Programa National de Asistencia Alimentaria* (PRONAA) doit fournir une assistance alimentaire dans les zones périurbaines et zones rurales défavorisées. En 1993, le *Fondo de Compensacion y Desarrollo Social* (FONCOMUN) a pour but de transférer des capitaux au niveau local et de renforcer les capacités institutionnelles et la gestion des municipalités. Le PROMUDEH cherche à améliorer l'état nutritionnel des populations à risque, comme les femmes enceintes et allaitantes, les enfants de moins de cinq ans et scolarisés. Il fonctionne en distribuant des paniers de nourriture aux soupes populaires, aux *Wawa-Wasi*<sup>46</sup>, aux écoles et aux *clubs de madres*<sup>47</sup>. Le programme *Vaso de Leche*<sup>48</sup>, financé par le ministère des finances et administré par les municipalités, vise à prévenir la malnutrition chez les enfants de 0 à 13 ans en fournissant du lait de maïs et de la

<sup>46</sup> Le Wawa Wasi qui signifie « la maison des enfants », est une garderie pour les enfants de moins de trois ans. C'est un programme mis en place par le ministère de la femme et des populations vulnérables.

<sup>47</sup> Les club de madres sont des organisations sociales, formées en comité où se développent des activités productives.

<sup>48</sup> Signifiant : Verre de Lait.

nourriture complémentaire aux familles défavorisées. En 1997 par exemple, un budget de 125 millions de dollars a été investi par le programme.

Beaucoup de ces programmes oeuvrent à Cayara. On retrouve le Wawa-Wasi, le Vaso de Leche, *le programma Juntos* qui aide les femmes dans la production agricole et intervient aussi dans l'aide aux enfants. Le FONCODES<sup>49</sup> et le CEPRODEPH<sup>50</sup> sont les deux instances qui agissent sur le plan du développement et de l'aménagement.

C'est dans cette lignée qu'en 1992 Fujimori a créé le PAR, c'est-à-dire le *Programme d'Appui au Repeuplement*. Ce programme a pour initiative de faciliter le retour des communautés affectées par la violence terroriste dans leur lieu de résidence d'origine. Il établit aussi les conditions de base au développement humain des populations affectées par la violence politique, ainsi que des conditions pour assurer le retour, comme le développement rural, la sécurité, les conditions de vie améliorées et la participation des personnes déplacées dans le processus du retour.

En 1996, par un décret législatif, le PAR se convertit en un organisme public décentralisé du Ministère de la Femme, le MINDES<sup>51</sup>, avec la dénomination *de Programa de Apoyo al Repoblamiento y Desarrollo de Zonas de Emergencia*. De 1994 à 2000, 74 millions de dollars ont servi à l'organisation de 109 retours, la construction et la réhabilitation de 13 085 logements, 1 222 salles de classe, 62 postes de santé, 255 systèmes d'eau potable, 12 évacuations des eaux usées, 213 kms de routes, 764 900 sans papiers enregistrés, et 920 formations sur les droits humains (Del Pino, 2004).

À partir de 1993, une fois la situation politique plus calme avec l'arrestation de Guzman, on assiste à des retours massifs dans les communautés. Selon une étude réalisée par l'INEI<sup>52</sup> en 1998, 89% de la population a attesté que le retour s'est fait par choix personnel; pour 5,4% le retour s'est fait de manière organisée par une entité du gouvernement ; et pour 3,7% d'entre eux, le retour a été pris en charge par des actions

---

<sup>49</sup> Le FONCODES, Fondo Nacional de Cooperacion para el Desarrollo, est une organisation créée à partir du Ministère du développement et de l'inclusion sociale. Son rôle est de promouvoir le développement local, social et productif.

<sup>50</sup> Le CEPRODEP, Centro de Promoción y Desarrollo Poblacional. est une ONG qui a été créée suite à la violence politique, et qui s'occupe des réparations et dans la construction d'une culture de paix.

<sup>51</sup> Ministerio de la mujere y poblaciones vulnerables.

<sup>52</sup> Insituto Nacional de Estadistica e Informatica

menées par les FFAA (Del Pino, 2004).

### b. Application du PAR : le cas Chincheros

Selon Ponciano del Pino, dans la région Centre-Sud comprenant les provinces de Vilcashuaman, Cangallo et Victor Fajardo, le déplacement a été partiel et sélectif. Peu de communautés ont été totalement déshabitées. En revanche, même si quelques personnes sont restées à Cayara, plusieurs de ses districts ont été totalement dépeuplés, ravagés et détruits. C'est le cas notamment de Chincheros et de Mayo Pampa où durant la violence politique des années 1980-2000, ces communautés ont été le théâtre de violations de droits humains qui ont altéré leur organisation sociale et politique. D'un côté la menace du SL pesait, de l'autre les FFAA pratiquaient la politique de la terre brûlée qui est une tactique consistant à détruire et à endommager les ressources, les moyens de production, les champs, les infrastructures et les maisons des habitants. Ce phénomène a provoqué dans ces deux villages une décroissance démographique, la mort et la disparition de la population, la destruction des habitations qui ont pour la plupart été brûlées, et la migration dans les grandes villes côtières comme Ica, Pisco et Lima. Cette migration a généré un choc traumatique qui a rendu difficile l'insertion dans la vie urbaine.

De 1993 à 2000, une partie de la population de ces deux communautés est revenue au village grâce au plan de repeuplement de Fujimori mis en place en 1991. Les villages avaient été totalement détruits. Plus aucune maison n'était sur pied. Plus aucun habitant n'y résidait. Les personnes qui avaient choisi de ne pas fuir ont été tuées soit par l'armée soit par le Sentier Lumineux. Le village de Chincheros à longue tradition incaïque et jésuite est devenu pendant quelques années un village fantôme. Il a repris vie petit à petit, et aujourd'hui des milliers de personnes se déplacent à Chincheros le 25 août pour célébrer la fête patronale de la Virgen Ascencion, tout comme des centaines de personnes viennent à Mayo Pampa admirer la danse offerte par les *tijeras*<sup>53</sup> en juillet.

---

<sup>53</sup> Les Bailes de Tijeras, *danses des ciseaux*, opposent deux danseurs en costumes traditionnels, rythmés par leur accompagnement de ciseaux et d'un harpiste et d'un violoniste. Danse mystique originaire de Huancavelica mélange une tradition andine et hispanique. Dans la mythologie, les danseurs ont fait un pacte avec les Apus, les esprits des montagnes.

En 1991, Fujimori a lancé son plan de reconstruction du village de Chincheros. Le village entier a été reconstruit. Seize maisons ont été importées pour servir de logement. De grandes maisons en adobe, très hautes, larges avec de grandes pièces à l'intérieur, maison familiale qui contraste avec l'habitat traditionnel de la communauté. Le village de Chincheros avait pour particularité d'entretenir une longue histoire liée aux jésuites et à leur organisation en hacienda.

Or, sous l'ordre gouvernemental, le village de Chincheros a été reconstruit, non pas autour de l'hacienda, mais quelques kilomètres plus haut, au bord de la route. Avant les maisons étaient éloignées, chacune sur sa *chakra*, aujourd'hui les maisons sont toutes au même endroit, loin des *chakra*. C'est donc un nouveau village, occupant un nouvel espace qui a pris forme. Cela dénote une absence de prise en compte des coutumes et traditions culturelles des sociétés paysannes andines de la part de l'État péruvien. Les habitants de Chincheros et de Mayo Pampa (qui se situe au bord de la rivière Rio Pampa) sont retournés dans leur communauté par une volonté personnelle, mais ont bénéficié des programmes étatiques de reconstruction de villages et d'aide à l'installation.

Même si très peu de personnes peuplent ces deux villages, ils se sont peu à peu reconstruits et sont actuellement structurés politiquement et socialement en autorités communales avec au pouvoir, le président, le vice-président, le secrétaire, le trésorier et le gouverneur. Ces autorités veillent aux intérêts de la collectivité qu'ils représentent auprès du conseil de Cayara, mais aussi au niveau régional et national.

Les deux communautés ont aussi bénéficié des programmes du PAR avec notamment le don de vaches laitières, ce qui leur permet de produire du lait et du fromage. En revanche, le village de Cayara, capitale du district, possède des vaches, mais non laitières. Doter les communautés de vaches laitières fut une initiative du gouvernement pour assurer une plus grande production de produits dans les sociétés dites d'autoconsommation. Le problème majeur à Cayara qui touche l'irrigation et par conséquent qui affecte sa production agricole, vient de son manque d'eau. On peut voir cependant, plusieurs canaux asséchés creusés durant l'époque incaïque ou pré-incaïque parcourir les champs, mais ils sont aujourd'hui inutilisables et l'irrigation se fait mal car

il y a un manque de pluie. Chincheros a aussi reçu un système d'eau, permettant l'irrigation des plantes et semences, qui est un facteur central dans le processus de la production agricole. Actuellement, la communauté bénéficie de canaux qui irriguent 50% des espaces du village (Escriba Tineo 2008).

En faisant acte de réparation, l'État fait preuve d'acte d'aménagement. Comme on l'a vu, l'État a créé plusieurs ministères devant venir en aide aux communautés marginalisées et victimes de la violence politique, afin de permettre leur rétablissement et leur développement. Les réformes et aides qui tardent à arriver (principalement dans les zones du sud d'Ayacucho), sont placées aujourd'hui sous l'acte de *réparations collectives*. C'est-à-dire que l'État débloque du budget pour financer des projets d'aménagements des communautés, tel que la construction de route au lieu de chemin de terres dangereux et parfois inaccessibles, ou même la création de route pour relier des communautés parfois isolées ; la construction de réservoir d'eau ou de canalisation ; un apport en semences (pommes de terre, maïs, avoine, blé) et en bétails (vaches, cochons d'inde) ; la construction de maisons, espaces communaux, écoles et postes de santé... Mais ces réparations ne sont-elles pas simplement des priorités et devoirs gouvernementaux dissimulés derrière des aménagements qu'on qualifie de réparations ?

La communauté de Mayo Pampa qui a reçu quelques aides ne possède toujours pas en 2011 l'électricité. Cela ne devrait-il pas être une priorité du gouvernement ? Derrière le terme « réparation » se cache une déculpabilisation du rôle de l'État envers les communautés victimes du conflit armé. Le devoir de l'État est caché sous l'acte de réparations qui en fait ne sont autres que des initiatives de développement.

Hace un monton de cien mil soles por comunidad. Obviamente hay unas comunidades exitosas porque ese proyectos de trabajo, pero no puedes vivir así reparando comunidad haciendo carateras, posta de medico, una escuela que es sobretodo, caramba, la responsabilidad del estado. O sea, no es necesario que en una comunidad de vuelta mueran mil personas para recien tener un colegio o una posta de medico. Es una responsabilidad del gobierno.  
Daniel Roca<sup>54</sup>, 2011

---

<sup>54</sup> Daniel Roca, un de mes informateurs à Ayacucho, a été élu en juillet 2012 Gouverneur d'Ayacucho et délégué présidentiel. Il représente le parti : Gana Peru, parti du président actuel Ollanta Humala. Daniel Roca est un des fondateurs d'une association politique des orphelins du conflit armé et lutte pour l'obtention de justice et réparations. Il est devenu orphelin à l'âge de 8 ans et a vu sa mère se faire tuer par les militaires d'une balle, transperçant aussi sa petite sœur dans le dos de sa mère.

Le thème des réparations est un sujet au cœur du débat actuel au Pérou. Des lois contestées sont mises en place, des projets de développement sont créés, mais peine à voir le jour, des fonds budgétaires sont débloqués, mais ne suffisent pas à subvenir à toutes les communautés andines. Ces programmes de développement, d'aménagement et de repeuplement ont favorisé le retour des personnes déplacées dans leur communauté d'origine. Mais qu'advient-il de cette forme de migration de retour et quels changements les migrants apportent-ils avec eux ?

## II LE RETOUR AUX COMMUNAUTÉS D'ORIGINE

Beaucoup de pays sont en situation post-conflit. De 1974 à 2007, trente-deux commissions d'enquête ont été mises sur pied, dans vingt-huit pays différents selon Amnesty International. Bien que les conflits soient différents et caractéristiques de chaque pays, les processus internes sont bien souvent de nature similaire. On retrouve des situations d'atteintes aux droits humains, un conflit genré, des processus de paix, des demandes de réconciliation et réparations, des déplacements forcés, des traumatismes, et des migrations de retour. Or ces dernières sont très peu mentionnées ou étudiées par les chercheurs. Beaucoup d'écrits s'attardent sur les déplacements forcés, mais très peu, voir aucun n'abordent les retours aux communautés. Ce qui est étonnant car ils sont pourtant bien présents et comme dans le cadre du Pérou, ils font parfois même objet de lois spéciales. C'est en ce sens qu'on peut constater que la bibliographie ainsi que les théories sur les migrations de retour dans les communautés d'origine dans des pays en situation de conflit, sont quasi inexistantes. Pourtant, comme nous le verrons tout au long du mémoire, le retour aux communautés engage plusieurs facteurs importants dans la reconstruction des communautés, mais engendre aussi de nouveaux traumatismes qui joueront sur les relations sociales et la mémoire collective.

### 1. Différents types de migration de retour

#### a. Le retour permanent

Le retour à la communauté d'origine se présente comme étant la principale alternative pour une partie de la population déplacée. Selon Coral (1994), le pourcentage

des *retornantes* est plus faible dans le cas de déplacement extrarégional et plus important chez les déplacés internes. Il est plus rare de voir un retour chez les personnes qui ont fui dans les grandes villes côtières où leur insertion a été facilitée avec l'accès à une vie économique plus élevée, des emplois plus stables et une meilleure éducation pour leurs enfants. On peut donc différencier les déplacés en processus d'insertion définitive qui ont décidé de rester dans leur nouvel emplacement, des *retornantes* qui retournent dans leur communauté d'origine et de ceux qui sont en processus de relocalisation vers un espace distinct des zones d'origines et de réception. Cette dernière catégorie est moins fréquente et s'effectue le plus souvent en direction de la *Selva*.

Selon une étude réalisée par Coronel (1999), pour une période allant de 1980 à 1997, on estimerait à 68 464 le nombre de personnes qui sont retournées dans leurs lieux d'origine, ce qui correspond à 15,91% des civils déplacés. Cela démontre que seule une minorité retourne dans leur communauté d'origine.

Le pic des retours s'est effectué de 1994 à 1996 selon cette étude datant de 1997, mais on peut l'étendre à 1999. L'aspiration au retour a comme objectif final « el regreso a la comunidad y la recuperacion de su condicion perdida » (Coral 1994 : 4).

Teofilo Altamirano (1985) est l'un des premiers à s'interroger sur les déplacements de populations au Pérou afin de démontrer qu'ils modifient les structures sociales, politiques et culturelles, et il est le premier à avoir réalisé une étude sur les migrations de retour chez les paysans déplacés suite à la réforme agraire.

La migration permanente concerne les retours définitifs. Les individus quittent l'endroit où ils ont été placés pour rejoindre leur village d'origine pour une installation voulue définitive. On distinguera plus loin les deux types de migrations de retour principales, qui sont la temporaire et la permanente.

Dans son étude de la migration de retour dans les Andes, Altamirano (1985) propose trois conditions au retour:

- La migration de retour est un processus qui reflète une réponse sociale aux conditions objectives, normatives et familiales dans les lieux de migration.

- Les causes qui conditionnent ou déterminent la décision du migrant de retourner dans son village sont évaluées en fonction des conditions de vie du lieu de migration ou des possibilités qu'offrent le village d'origine.

- La combinaison de ces conditions déterminent les groupes sociaux de migrants plus propices à retourner ainsi que les types, la fréquence et les volumes de la migration du retour.

Ainsi, selon l'auteur, la migration de retour est une décision qui résulte de la combinaison de plusieurs facteurs qui gravitent principalement autour de l'individu et de la famille avant la décision du retour final. Ils évaluent les bénéfices et risques.

Deux raisons principales au retour sont mentionnées lors des entrevues faites à Cayara. La première est d'ordre familial. Le retour se fait lorsque les parents résidant encore dans la communauté d'origine, souvent des personnes bien âgées, ne peuvent plus s'occuper d'eux tout seul, ou lorsqu'ils sont malades. La seconde est due aux parcelles de terre possédées et aux bétails. Dans plusieurs des cas ces deux raisons sont liées. Les personnes âgées ne peuvent plus s'occuper des terres et des bêtes, c'est pourquoi leurs enfants se voient dans l'obligation de retourner afin d'entretenir les *chakra* et nourrir les animaux. Beaucoup de *retornantes* sont revenus dans leur village car ils possédaient encore des terres qui devenaient abandonnées. Le choix du lieu de retour, c'est-à-dire dans son village natal, se fait donc principalement en conséquence des biens possédés sur le lieu. L'acquisition d'une terre est très importante dans la décision du retour, car la "propriété rimerait avec prospérité" (Poulain, 2005), qui assure un statut et une stabilité.

Bien que les facteurs familiaux font référence à l'aspect individuel des décisions des migrants, l'importance de la terre fait appel à l'imaginaire collectif de la conception andine qui s'inscrit dans la culture de ces communautés paysannes et qui les définit comme telles.

La question de la terre et du territoire est centrale dans la définition andine. La terre comme territoire d'appartenance, comme lieu de l'activité paysanne, comme lieu du souvenir, comme propriété... Elle établit donc une forme d'organisation. Et c'est autour de la notion de territoire que la communauté paysanne andine se définit. Mendoza (2004) renforce cette idée en disant que la communauté paysanne est l'institution

représentative du paysan organisé, relié directement à la terre. Cet espace territorial est partagé entre tous les membres actifs et est utilisé en fonction des habitudes internes et des normes traditionnelles de l'accès à la terre. La communauté est donc le lieu de l'appartenance et de l'identification. On retrouve dans la notion de territoire la forme de solidarité symétrique comme asymétrique qui est première dans la définition de la communauté paysanne andine. Cet espace fait appel à des valeurs, des pratiques, des représentations, à tout un imaginaire relatif à cet espace. « L'appréhension de l'espace environnemental comme espace social est le fruit de l'interaction permanente entre l'homme et son environnement factice ou/et physique » (Paschalis, 2003 : 12).

Selon cet auteur, le statut social de l'espace se manifeste de trois façons. Premièrement, dans la structuration de cet espace, qui est le produit des rapports et des pratiques des agents sociaux (la conception de l'espace social comme un espace structuré). Deuxièmement, dans son imposition comme cadre relativement contraignant, qui structure lui aussi les actions et les situations qu'il supporte (espace structurant). Enfin, troisième manifestation, dans la fonction symbolique de l'espace, dans la fondation et la perdurance du lien social d'une communauté (espace formant des communautés) (Paschalis, 2003). Ainsi, dans les sociétés andines, la communauté prime sur l'individu. Le lien à la terre comme territoire est donc important pour comprendre les motivations du retour des déplacés dans leur communauté, la nostalgie de ceux qui ont fui et très souvent leur non-acclimatation dans les zones de refuge. Aux deux raisons du retour mentionnées plus haut, on se doit d'en ajouter une troisième : beaucoup sont revenus car leur vie dans les villes où ils ont fui ne leur convenait pas, ils ne se sont pas accoutumés, l'acclimatation ne s'est pas faite. L'adaptation n'a pas été facilitée dans les centres urbains où, bien souvent, ils ont dû faire face au racisme, à la discrimination, à la suspicion d'être un Senderiste, au chômage, et à une langue (l'espagnol) qu'ils ne maîtrisaient pas. L'expérience traumatique qu'ont vécue les déplacés les a souvent conduits au retour.

« Nos fuimos a vivir en Lima. Hé perdido mi madre, y mi hermana a perdido su esposo en la violencia política. Mi hija, cuando era mas grande, se ha ido en Ayacucho por los estudios. Mi esposo Guille, queria volver en Chincheros porque tenemos nuestra chakra, los animales, y todo. El queria regresar. Así, regresamos aca para acercarnos de mi hija, porque nunca se habia separado ». Lidia, 2011

Le retour doit aussi tenir compte des migrations circulaires et des flux migratoires. Le retour n'engage pas forcément un retour fixe et définitif. Ainsi, le retour permanent se différencie du retour dit temporaire qui engage plusieurs types de relations avec la communauté d'origine.

b. Le retour temporaire

Le retour, quel qu'il soit, n'est pas une aspiration qui se limite dans le temps aux déplacés de la violence politique. On retrouve déjà ce phénomène à travers les migrants dits traditionnels qui maintiennent des formes de relations avec leur communauté, qui vont du retour physique et périodique à la simple communication ou la réception permanente de la parenté. Mais celui-ci a été accentué en période post-conflit et a entraîné de nouvelles formes de mouvements migratoires au sein d'un Pérou en reconstruction. Selon Droz et Sottas (1997 : 92), « la conception d'un déménagement définitif ou d'un déplacement irréversible ne rend pas compte de la réalité sociale, car les phénomènes migratoires observables aujourd'hui sont, pour la plupart, bidirectionnels ou circulaires ».

Le déplacement a été, comme le mentionne Coronel (1994), un processus compulsif et douloureux qui a abouti à des situations de survie difficiles et précaires pour les populations déplacées. Mais malgré la migration et du moment où la sécurité le permettait, les déplacés n'ont pas coupé les liens qui les unissaient avec leur lieu d'origine. Une majorité maintient le contact et rend des visites régulières à leur famille, ce qui implique parfois un déplacement constant entre la ville de résidence, et la communauté ou zone d'origine, tant pour des motifs familiaux et affectifs que pour des motifs économiques et de travail.

On constate donc plusieurs formes de migrations de retour temporaire qui, à l'inverse du retour permanent, engendrent des mouvements continus entre deux ou trois centres de réception. La première forme de migration temporaire concerne les personnes qui partagent leur résidence entre la ville Ayacucho où vivent généralement les membres de leur famille (enfants, frères, sœur..) et le *campo* de Cayara. Ces personnes possèdent deux maisons, font des aller-retour constants en restant plusieurs mois consécutifs dans

une des deux villes. Ils vivent à Ayacucho pour le confort, la sécurité, le travail et la famille et reviennent à Cayara pour s'occuper de leurs bêtes et terre tout autant que pour le côté affectif de l'attachement. Bien souvent, Ayacucho est la demeure principale et les séjours à Cayara s'effectuent plusieurs fois par année pour une durée d'un mois ou deux. Le retour à Cayara s'effectue donc en conséquence des saisons propices à la semence et à la récolte, mais aussi en fonction des événements importants du village comme la fête patronale, le carnaval... Les personnes qui partagent leur temps entre Lima et Cayara sont moins nombreuses. Ces personnes reviennent principalement pour s'occuper de leurs mères devenues veuves. Les séjours durent ainsi plus longtemps, tout dépendamment de l'emploi effectué à la capitale.

« Mi mama esta en Cayara. Tiene 88 anos. Solita vive. Yo me hé venido a vivir con ella. A parte de eso, hé venido a participar al municipio. Mucha injusticia. Mucha corrupcion. Me gusta, por lo menos, que sea un poco areglo. En parte para poner orden. Hace seis meses que estoy aquí. Si mueren mi mama, al dia siguiente me voy. No hay sentido, tengo dos hijos en Lima. Me mama no quiere ir a Lima. Allà no conoce nada. A Cayara tiene su chakra, conoce a la gente. » Nazario 2011

Des adolescents sont aussi envoyés à Cayara pour un retour permanent afin de veiller sur leur grand-mère. C'est le cas d'Alejandro, 17 ans, « vuelvé a Cayara hace quasi tres anos, porque mi abuela era enferma. No podia vivir sola. Por eso hé venido, par quedarme con ella, para cuidar ». Ainsi, Alejandro est retourné faire ses études collégiales à Cayara, tandis que sa famille nucléaire vit à Pisco.

Comme nous l'avons vu plus haut, il est moins fréquent que les personnes installées dans les grandes villes côtières (Lima, Ica, Pisco) reviennent définitivement à Cayara. En revanche, un très grand nombre de personnes reviennent lors des fêtes du village. Lors de mon arrivée à Cayara, j'ai pu voir le village doublé, voire triplé son nombre d'habitants. Le village fantôme s'était transformé en un village de foule. Des Cayarinos venant de partout, de Lima, Pisco, Ica, Ayacucho, Pucalpa .... sont venus spécialement pour la semaine de festivités, afin de renouer avec les traditions locales et revoir leur famille. J'ai rencontré beaucoup de ces personnes, beaucoup plus accessibles et beaucoup revenaient pour la première fois. Nostalgie de leur enfance, nostalgie des

coutumes ancestrales et nostalgie d'un passé idéalisé, ces migrants *d'occasion*<sup>55</sup> se plongeaient sans cesse dans le souvenir, le récit et l'émerveillement. Émerveillés par les danses, enjoués par la *chicha*, reconnectés par les processions religieuses faites au Saint Jean-Baptiste, ils reviennent pour se reconnecter avec leurs racines perdues dans une communauté qu'il a fallu fuir. Beaucoup ont fui très jeunes, lorsqu'ils étaient encore enfants ou adolescents, c'est pourquoi on peut expliquer cet idéalisme naissant. Cette migration que je qualifie d'occasionnelle se fait en groupe, en famille, pour une durée précise et limitée et est effectuée par des déplacés de première génération. Ils n'assistent pas aux festivités chaque année, et il leur a fallu dans une majorité des cas, plusieurs années (entre dix et trente ans) pour trouver la force de revenir sur les lieux de leurs traumatismes. Le retour est donc guidé par un sentiment de nostalgie, pour renouer avec son passé et son origine, pour redécouvrir les traditions de ses parents, mais aussi pour se remémorer et pour vaincre les souvenirs douloureux du temps du conflit et du traumatisme. C'est pourquoi un laps de temps aussi long s'écoule entre le moment de la fuite et le moment du retour.

Un matin, assise au sommet d'une montagne à la porte d'entrée du village, une voiture s'arrête et trois personnes, frères et sœurs, viennent me tenir compagnie. Tout en m'offrant oranges, chirimoya et fromage, ils me racontent qu'ils sont des *Cayarinos* qui ont dû fuir pendant leur enfance, lors du conflit armé. « On a fui Cayara quand on avait 8 ans. Aujourd'hui c'est la première fois qu'on revient. Ça fait 25 ans qu'on n'était pas revenu. On voulait voir ce qu'était devenu notre village d'enfance, revoir la famille » (traduction libre de la discussion avec Paolo, juin 2011). « C'était trop douloureux. On a encore les images des horreurs qu'on a vues. Il y avait des corps étendus sur la place centrale. C'était dur de revenir. Mais il le fallait. On a encore notre famille ici » (traduction libre de la discussion avec Carina, juin 2011).

Même au sein du retour permanent on constate une mobilité croissante et constante. L'attachement au sol n'est plus un phénomène immuable et fixe dans le temps et l'espace. En été, durant les mois de janvier et février une partie de la population de

---

<sup>55</sup> Terme que j'utiliserai pour mentionner les personnes qui reviennent pour des occasions spéciales, telles les fêtes traditionnelles de la communauté.

Cayara part sur la côte afin de travailler. Pisco est le premier lieu de destination des Cayarinos. Ce sont principalement les jeunes qui, étant en vacances scolaires, rejoignent des membres de leur famille (oncle, grands parent, frères et sœurs) vivant sur la côte afin d'occuper des emplois saisonniers dans le but de permettre une rentrée d'argent à la famille vivant au *campo*. Ces migrations estivales sont de plus en plus fréquentes et permettent aux Cayarinos de circuler de la campagne à la ville.

On constate donc que les déplacés internes se sont convertis en itinérants, transitant en permanence entre leur lieu de réception et leur communauté d'origine (Coral 1994). Altamirano (1985) affirme que « la migracion no solamente es el desplazamiento de uno o varios puntos a otros blancos de migracion sino que demonstra que el migrante es un ser dinamico que constantemente experimenta cambios ocupacionales, domiciliarios, educacionales. »

Mais, cette migration, qu'elle soit temporaire ou définitive est porteuse de changements significatifs tant dans la structure communale que dans la structure sociale et relationnelle.

## 2. Entre la déstructuration et la reconstruction des villages

La migration de retour, et par conséquent le déplacement forcé, ont eu un impact sur le lieu de retour, sur les relations sociales à l'intérieur des communautés et sur les traditions andines. La violence politique a laissé derrière elle de nombreuses et douloureuses séquelles qui interviennent sur le retour et sur les relations entre ceux qui sont revenus et ceux qui ne sont jamais partis. Le retour aux communautés d'origine a engendré une reconstruction des villages, mais a aussi contribué à leur déstructuration.

### a. Le retour, vecteur de changements

Selon Ponciano del Pino, il faut comprendre les processus de déplacement et de retour depuis « la construccion de estilos de vida por parte de los actores ». Si bien, le déplacement de la population est un processus qui s'initie avec la destruction et le déracinement, et se termine dans la reconstruction de projets de vie. Le retour et l'installation dans la communauté d'origine peuvent donc être vus comme un nouveau projet de vie à établir par ces acteurs.

Les migrants de retour n'ont pas seulement les connaissances de leurs nécessités et priorités, mais ils assument aussi des rôles spécifiques (Altamirano 1985). Ces rôles comprennent des actions et attitudes innovatrices, modernisantes. Selon l'auteur, ils apportent de la nouveauté. Ils engendrent des incidences politiques en devenant leader d'organisations et institutions locales et en en créant<sup>56</sup>, ils font aussi cadeau de matériel de nouvelles technologies en "démonstration de compromis et d'attachement régional" (Altamirano 1985). Ils partagent leurs savoirs, et provoquent des impacts économiques, culturels, sociaux, technologiques sur l'organisation des communautés. Or, dans les sociétés andines les changements économiques, matériels et technologiques sont moindres. Les migrants n'apportent pas avec eux de nouveaux équipements, en revanche ils reviennent avec la connaissance de ces nouveaux produits ou technologies urbaines, et souhaitent que les communautés en bénéficient. Les communautés vont donc faire appel au gouvernement pour que les communautés paysannes andines se dotent d'acquis découverts lors de leur séjour en milieu urbain. Les communautés vont s'équiper en internet (deux ordinateurs dans une *tienda* sont à la disposition des habitants de Cayara), de réseau national téléphonique<sup>57</sup>, des machines (commande d'un tracteur pour Chincheros) et à titre personnel des télévisions, lecteurs DVD, etc. Les communautés tentent donc de s'équiper de produits dits modernes, mais on n'en retrouve pas tant que peut le mentionner Altamirano car les habitants de Cayara n'ont pas de revenus fixes, et ne sont donc pas en mesure de s'offrir ces biens. Au final, la migration a permis une ouverture sur les connaissances de ce qui caractérise le monde urbain, mais sans pour autant venir modifier les schèmes de vie.

Le retour a également influé les changements dans l'imaginaire social de la population et ses attentes de vie à partir du déplacement et a offert de nouveaux référents pour l'élaboration d'histoires personnelles locales et nationales de la violence politique (Ponciano del Pino, 2004). La migration forcée est une expérience traumatique. Elle change de manière irréversible l'imaginaire de la population affectée, ses aspirations de vie, ses attentes envers l'État et les gouvernements locaux, sa participation à la vie

---

<sup>56</sup> Se référer au témoignage de Nazario qui est revenu à Cayara dans le but d'accéder à la municipalité et devenir gouverneur.

<sup>57</sup> Une ligne est disponible mais en un mois lors de mon séjour les techniciens sont venus cinq fois essayer de la changer car elle ne fonctionnait pas. Un téléphone public est disponible dans le village. Cette ligne est reliée à une *tienda*.

politique, les relations de genre. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cela engendre la formation de la citoyenneté et la construction de la nation péruvienne.

Dans l'introduction de *The Invention of Tradition*, Hobsbawm montre que le terme de *tradition inventée* inclus à la fois « traditions actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period – a matter of few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity » (Hobsbawm 1983 : 1). On peut donc se demander si on peut parler de coupure ou bien de continuité dans la tradition andine ? Le conflit armé a-t-il eu un réel impact sur la manière de vivre et les coutumes des paysans quechuas ? La vie paysanne ne semble pas avoir changé. Les journées des Cayarinos sont toujours dédiées à l'agriculture et au pâturage, guidées par le rythme des saisons. Les fêtes sont maintenues même si elles sont fêtées avec moins d'entrain qu'avant le conflit interne et qu'elles ont perdu certaines pratiques. Le quechua est toujours la première langue parlée dans le village.

Pour reprendre les mots d'Hobsbawm, par tradition inventée on entend :

a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past (ibid.).

Et comme le mentionne Amselle (2008 : 187),

l'idée de tradition opposée à celle de modernité est également au cœur de la théorie de la globalisation, qui décrit l'état actuel du monde comme étant affecté par l'homogénéisation, par la diminution de la diversité culturelle et ce qui en découle, à savoir les phénomènes de créolisation et d'hybridité.

Dans le cas de la migration circulaire, la tradition peut être questionnée dans le sens où les migrants ont été confrontés à des emprunts en milieu urbain puis à un ajustement dans leur milieu rural. La tradition andine doit être replacée à l'intérieur d'un réseau de sociétés, de discontinuités et de transformations. Mais on sait que la tradition n'est ni immuable ni fixe. Elle s'adapte aux changements internes. Hobsbawm parle du contraste entre le changement constant et l'innovation du monde moderne. C'est pour

cela qu'on peut parler de traditions réinventées. Elles répondent aux nouvelles situations qui prennent la forme de référence aux anciennes situations.

La tradition, mais aussi la modernité, sont tout autant une revendication qu'un héritage. Il n'existe jamais de transmission en ligne directe d'un trait culturel en provenance du passé. Il faut se débarrasser du paradigme vertical historiciste qui insiste sur le poids de la tradition, sur sa force, sa résilience, sa capacité à enjamber les années voire les siècles. À l'inverse, il faut privilégier un paradigme de type synchronique ou horizontal à l'intérieur duquel sont mis en avant les influences ou les emprunts latéraux (ibid. 192).

Mais la communauté fait face à des changements internes dans son aménagement, dans sa structure ainsi que dans son fonctionnement. La population doit donc se réajuster et se redéfinir par rapport à ses changements qui sont dus au contexte de la violence politique.

#### b. Vers une perte du lien social

La violence politique a eu un impact à tous les niveaux de la vie individuelle et collective. Elle se manifeste dans les nouvelles formes d'organisations qui ont surgi et dans la redéfinition des relations de pouvoir, de genre et sociales (Del Pino, 2004). La présence militaire au *campo* a eu un impact important sur l'organisation, a déformé les patrons sociaux et culturels et a altéré les relations à l'intérieur de la communauté de Cayara. « Ya todo ordenado ya, así vive. Porque despues del caso, han venido los militares. Se ha formado un cuartel aca, y ellos como viven disciplinados, así igual aca tambien empezò a disciplinarlos, ordenarlos, vivir así » (Jorge, juin 2011). Ceux qui sont restés dans leur village ont dû accepter la militarisation de leur vie. Ce phénomène est, selon la CVR, une des séquelles les plus importantes générée par le conflit armé, et les effets provoqués sont maintenus encore aujourd'hui et sont actualisés en contexte de vie quotidienne. Cela a créé des sentiments de méfiance, d'individualisme, de suspicion, et de tensions entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés. Disputes, peur, rancœur, accompagnent le retour des personnes déplacées.

Ceux qui sont restés au village durant le conflit armé ressentent une fierté à leur résistance et survie. Ils sont restés par amour pour leur terre et par l'attachement à leur village. Un clivage s'est donc créé entre ces deux catégories de Cayarinos, ceux qui ont lutté sur leur territoire et ceux qui se sont échappés. « Ellos no saben. Màs odio hay, màs

vanguanza. Nos ha hecho gran dano. Hemos perdido mucho » (Mariela, juin 2011). Les principales tensions viennent de la perte de certaines prérogatives de résistance (autre utilisation des terres, l'approvisionnement en eau a augmenté), de la priorité de l'appui aux rapatriés, et enfin de la perte des coutumes et pratiques collectives (Coral 2004). La suspicion laisse place à la rancœur. Les relations sociales ont été affectées en créant une perte du lien social. La communauté s'est individualisée et l'entraide n'est plus coutume. Aujourd'hui tout est monnayé, même l'aide. Dans les champs, l'aide à une personne âgée, veuve, pour ramasser ses plantations n'est plus régie par l'Ayni, mais par l'intérêt d'acheter les gousses d'ail, les herbes, les oignons recueillis. Les œuvres collectives se réalisaient avec le système de faena par toute la communauté. Aujourd'hui, la main d'œuvre obtenue bénéficie d'un revenu, et un petit nombre seulement participe à ces activités communales. Lors de mon terrain, la communauté était appelée à apporter son aide pour la construction d'un réservoir d'eau, obtenue avec les réparations collectives du gouvernement. C'est la population qui devait construire le réservoir. Seules cent personnes sur les sept-cents présents au village, se sont présentées pour travailler, pour une journée rémunérée à 50 soles.

Sur une période de 20 à 30 ans, les Cayarinos qui ont fui la violence politique ont dû s'adapter à un milieu urbain tout en construisant un nouveau mode de vie et bien souvent de nouvelles communautés. Et tout est aussi à reconstruire lors de leur retour. Les terres étant abandonnées, les maisons souvent détruites, les gens partis, le bétail en manque, les traditions amoindries. Tout était à reconstruire au sein même de leur village. Mayo Pampa, village sans électricité, bordé par le Rio Pampa sous un climat plus tropical, bénéficie de terres plus fertiles à la production, et principalement à la production de fruits. Le village annexe est très connu pour la qualité de ses fruits de tout genre (chirimoya, orange, avocat). Avant la période du conflit armé, la production était telle qu'une fois par semaine, un camion venait chercher une quantité de fruits afin de les vendre sur la côte, principalement à Pisco. La violence politique, qui a totalement détruit ce village et qui a causé son abandon, a laissé des terres non fertiles. Aujourd'hui la production a du mal à se relever du fait que très peu d'habitants peuplent le village. La main d'œuvre est trop faible pour obtenir une production qui dépasserait

l'autoconsommation. On est face à une désintégration productive qui crée de l'animosité entre la communauté de Mayo Pampa et celle de Cayara. Les habitants de Cayara se plaignent de ne pas recevoir de fruits venant du village annexe.<sup>58</sup> Une rancœur se fait sentir, et les habitants de Cayara qualifient d'égoïstes ceux de Mayo Pampa.

### Conclusion

Les tensions accumulées lors des vingt années de violence politique, ont engendré une réorganisation communale ainsi qu'une réorganisation dans les relations sociales. On est face à une recomposition sociale avec une perte du lien social, où la méfiance règne et l'entraide a disparu. Des tensions existent au village, des groupes se forment et toutes les actions sont analysées et interprétées. Le retour est difficile, il faut réapprendre à vivre au sein d'une communauté qui a été abandonnée et dont les conditions agricoles notamment se sont dégradées, et dans laquelle la population ne se fait plus confiance. Un lourd traumatisme pèse sur le village de Cayara. Nous tenterons de l'analyser dans le chapitre six. Le retour a donc laissé des traces visibles.

En revanche, de nouveaux acteurs entrent en jeu, des organisations créées par les femmes comme les *clubs de madres*, les comités de femmes, afin de s'organiser en temps de guerre civile. Les femmes ont pris en main la gestion des communautés et à travers leurs luttes ont favorisé l'avènement d'un climat de paix. De plus, la capacité de gestion des communautés s'est renforcée et la caractéristique la plus importante de l'expérience de la reconstruction sociale est le désir de construire et d'institutionnaliser la participation des citoyens et notamment celle des femmes. C'est ce que nous verrons dans le chapitre suivant. Comment à travers leurs actions, les femmes ont initié un processus de reconstruction post-conflit.

---

<sup>58</sup> Le village de Cayara ne produit pas de fruits, à part la tuna, fruit du cactus.

## **CHAPITRE 5**

### **Spécialisation de la mémoire : une mémoire féminine comme mémoire vive**

Le conflit armé est une cause du changement qui a plongé les communautés dans une période de transition, généré une toute nouvelle dynamique dans les communautés andines, et affecté de manière différente les hommes et les femmes. Les diverses positions sociales et rôles de genre occupés tant par les hommes que par les femmes conditionnent leur participation au conflit. Les hommes ont été les principales victimes de tortures, assassinats et disparitions, tandis que les femmes qui n'étaient pas les cibles directes visées, ont été victimes de délits et d'atteintes à leur dignité, et à leurs droits humains (CVR 2003). Elles ont souffert d'une agression particulière, le viol, une pratique systématique et généralisée durant le conflit, dont les forces de l'ordre sont responsables dans 83% des cas (CVR 2003). On peut qualifier le viol de réelle pratique de guerre étant donné qu'il a été commis en majorité par l'armée péruvienne. La CVR considère que la violence sexuelle en général et en particulier la violence sexuelle contre une femme constitue une violation des droits fondamentaux et indérogable de la personne humaine. C'est une forme de torture, de traitement, ou de peine cruelle, inhumaine et dégradante.

La CVR a pu recenser seulement 538 cas de viol. Mais en ouvrant une commission spéciale sur le genre, elle a incorporé une perspective de genre dans son travail. Très peu de commissions se sont centrées sur les femmes en tant que victimes dans les conflits internes (Theidon 2006). Ceci amène à se questionner à savoir si la violence politique a affecté de manière différente la vie des hommes et des femmes, et quels rôles ont été assumés par chacun. Cela amène aussi à reconnaître l'existence de la discrimination et de l'invisibilité d'un secteur de la population, les femmes, et ainsi traiter de leurs expériences durant le conflit (Guillerot 2010). Très peu de Commissions d'enquête ont incorporé les femmes dans leur rapport. Seules les commissions de l'Afrique du Sud et du Guatemala ont été sensibles au genre (Theidon 2006). « All three commissions were considered "gender sensitive" because they actively sought out

women's experiences of violence. This focus reflected the desire to write more "inclusive truths," as well as changes in international jurisprudence » (Theidon 2006)

La CVR a ouvert cette commission car pendant longtemps « le viol était considéré comme un tort collatéral ou un effet secondaire des conflits armés et non comme une violation des droits humains, c'est pourquoi ces faits n'avaient pas été dénoncés et étaient vus comme normaux et quotidiens » (traduits de la CVR du Pérou). Ce n'est que très récemment que la jurisprudence internationale a reconnu le viol comme un crime. Les violences sexuelles étaient et sont encore parfois considérées comme des actes de guerre et non comme des atteintes aux droits humains<sup>59</sup>.

En consacrant toute une partie au genre, la CVR permet de transcender le stéréotype de l'homme-agresseur et de la femme-victime, ce qui permet d'identifier les processus et les espaces d'action, de confrontation et de résistance créés par les femmes.

La violence politique a augmenté les problèmes structureaux, générant une problématique socioéconomique, politique, et culturelle complexe, dans laquelle les mères et femmes paysannes ont dû développer des mécanismes de réponses, redéfinissant leur rôle dans la famille, la production, et la communauté. Elles ont dû assumer de nouvelles responsabilités pendant le conflit, ce qui les a amenées à bouleverser l'organisation communale. En plus de leur rôle de mère et femme, un nouveau rôle leur a été attribué, celui de l'homme, qui dans la plupart des cas avait disparu, était mort, ou avait fui. Ainsi le rôle des genres a été inversé. Leur nouveau rôle a amenées les femmes à construire un nouvel espace social, avec la création notamment d'organisations populaires et communautaires. Les femmes ont aussi été très présentes dans les champs d'actions armés, champs traditionnellement réservés aux hommes. Elles ont aussi assumé un rôle de protagoniste tant dans la lutte contre la violence qu'en faveur des droits humains. Elles ont initié la défense des droits humains en recherchant les disparus et en enterrant les morts. Elles ont engagé une lutte pour préserver l'intégrité et dénoncer les violations. Les femmes ont donc joué un rôle dans le conflit armé péruvien. Un rôle différent de celui joué par les hommes, mais un rôle qui aura de

---

<sup>59</sup> Une loi a été votée et adoptée au Pérou, en octobre 2011, afin de reconnaître et condamner le viol conjugal. Auparavant, cela n'était pas condamnable.

grandes conséquences tant sur l'organisation de la communauté que sur leur acceptation en tant que membre à part entière des communautés et de la société péruvienne.

À travers le rôle accompli par les femmes durant le conflit, nous verrons comment la mémoire du conflit est une mémoire féminine. La mémoire est inscrite en elles et se transmet par elles (par l'incorporation, la transmission intergénérationnelle, et le témoignage). La mémoire collective du conflit peut, et c'est ce que nous tenterons d'expliquer tout au long du chapitre, être appréhendée comme une mémoire dite féminine.

## I Les femmes, leur lutte, et la violence politique

### 1. Le conflit Péruvien : un conflit genré

#### a. Des femmes comme protagonistes de guerre

Il existe un espace particulier où les femmes ont joué un rôle majeur du fait de leur participation, rôle qui a permis une revalorisation de leur statut de femme. Cet espace est souvent oublié ou ignoré, et pourtant il est très important d'en parler : c'est au sein des groupes armés. Beaucoup de femmes ont participé à la violence politique à travers leur implication active dans les groupes subversifs ainsi que dans les Comités d'auto-défense (CAD).

Le Sentier Lumineux a développé ses propres stratégies de captation féminine avec ses propres fins politiques. Une campagne sur les droits de la femme a été mise en place au début de la création du mouvement, afin de rallier les femmes à sa cause. Le statut des femmes était valorisé dans le discours de Guzman, chef du SL, qui souhaitait que les femmes obtiennent plus de droits. Beaucoup se sont engagées avec les groupes subversifs car elles ont pris conscience de l'existence d'inégalités sociales, économiques et politiques qui devaient être redressées (Felices-Luna 2007). Il est important de souligner que les numéros deux et trois du mouvement étaient deux femmes : la femme de Guzman et sa maîtresse. Et 40% des membres actifs étaient des femmes.

Felices-Luna souligne des questions importantes : « les femmes ont-elles conscience de ces inégalités? Cette conscience des inégalités pousse-t-elle les femmes à

l'action armée ou est-ce leur implication dans un groupe armé qui politise les femmes et leur permet ainsi de prendre conscience des inégalités? » (Felices-Luna, 2007 : 5).

Traditionnellement, les femmes étaient exclues des entreprises politiques et guerrières car ces activités étaient considérées comme contraire à leur nature et aux rôles sociaux qui leur étaient assignés (Felices-Luna 2007). La plupart des travaux anthropologiques affirment que la guerre est le fait des hommes, qui seraient plus aptes grâce leur force physique et leur condition biologique (Meintel 1983). Harris découvre même dans la « nécessité écologique » une explication à la suprématie masculine (cité dans Meintel, 1983 : 179). « Ces différences de *nature* entre hommes et femmes sont principalement le résultat d'une socialisation basée sur une construction *genrée* de la société » (Felices-Luna, 2007 : 30). L'idéologie et la pratique des groupes armés contestataires investies par elles semblent rejeter l'idéologie naturalisante prônant que les femmes soient déterminées à être des entités passives et pacifiques (ibid.). Ainsi, leur participation dans les conflits internes permet de démystifier le rôle des femmes dans la guerre. « Leurs rôles dépassent celui de la victime passive ou de simples butins pour les vainqueurs » (Meintel, 1983 : 179). On assiste donc à une remise en question de la notion de guerre comme phénomène social où les hommes seraient les seuls acteurs.

Mais les tâches au sein de ces groupes restent tout de même divisées par genre. Si l'on se détache des actions strictement militaires pour considérer l'ensemble des activités nécessaires au déroulement de la lutte armée, on peut voir qu'il existe un nombre incalculable de fonctions qui, tout en restant dans l'ombre, font des femmes des actrices potentielles : les activités reproductives (cuisiner, tenir la maison), de renseignement, de propagande, de recrutement (Boutron 2008). Lors des expéditions militaires, les femmes s'occupent du transport et de la préparation de la nourriture. Les hommes vont au combat et les femmes accomplissent des fonctions de services traditionnelles (Alvites, Alvites Sosa 2007). Quoique subalternes, ces rôles destinés aux femmes sont également considérés comme militaire dans les armées modernes (Silverblat cité dans Meintel, 1983). L'examen des rôles tenus par les femmes dans l'ensemble des activités militaires permet une compréhension de leur statut social. La

forme de la participation des femmes andéennes dans le conflit interne fait continuité avec une tradition de complémentarité et d'entraide mutuelle entre les femmes et hommes dans ces sociétés.

Les femmes andines ont aussi été très présentes dans les Comités d'autodéfense ou Rondes Paysannes. Là aussi le travail était divisé par genre. Tandis que les hommes faisaient les rondes pour surveiller les villages et portaient les armes, les femmes s'occupaient de la vigilance, de la nourriture, des soins et des enfants.

Les rôles traditionnellement assignés aux femmes les confinaient à la sphère privée de la vie sociale et limitaient leurs possibilités de s'impliquer dans la vie économique, politique et sociale du pays, notamment aux niveaux directifs et décisionnels (Moller Okin 2000). Ces femmes ont donc été présentées comme étant en rupture avec les rôles sociaux traditionnels qu'elles exerçaient. Le regard porté par les femmes elles-mêmes sur leurs motivations et expériences se caractérise par un positionnement en tant qu'acteurs sociaux et politiques où le genre ne rentre pas en ligne de compte.

On peut donc dire, qu'en situation de conflit, les rôles de genres se modifient et se redéfinissent, tout en obligeant les hommes et les femmes à s'unir dans des espaces non traditionnels. En participant aux activités des groupes subversifs et des CAD, les femmes ont gagné un statut d'homme, en montrant qu'elles pouvaient sortir de leur rôle traditionnel de mère et d'épouse.

#### b. Acquisition de nouveaux rôles pour les femmes

La situation précédant le conflit, surtout dans les années 1970, est caractérisée par une invisibilité de la femme, « producto tanto de la fuerza de las relaciones patriarcales expresadas en la exclusion y subvaloracion de las experiencias, expectativas, e intereses de las mujeres como de su autodesvaloracion » (Coral 1999 : 338). Ces femmes péruviennes, principalement les femmes andines, sont moins représentées dans l'exercice de droits et dans la participation dans les lieux publics ou dans les centres de pouvoir (Alvites, Alvites Sosa 2007). Cela traduit, selon ces auteurs, des relations inégales entre les sexes.

Historiquement, la famille paysanne a une structure patriarcale, renforcée par le système social et la religion catholique. L'époux est le chef de la maison qui prend toutes les décisions. C'est lui qui représente la famille devant la communauté. Les femmes sont assignées aux tâches domestiques et reproductives. La division des tâches est fortement genrée dans ces sociétés. L'espace familial et communal est réservé aux femmes, tandis que les hommes se voient acquérir l'espace productif et public.

La violence politique a principalement affecté les hommes qui étaient les victimes directes et visées du conflit, et qui représente 80% des disparus. Les femmes, elles, n'étaient pas considérées comme dangereuses, mais elles ont été affectées d'une toute autre manière. Le nombre considérable d'hommes disparus atteste du fait que beaucoup de femmes se sont vues être touchées affectivement et socio-économiquement. Leur réalité sociale a été affectée directement, les laissant sans défense, étant donné que pour la majorité, il s'agissait de femmes connaissant un fort niveau d'exclusion sociale et ne connaissant pas leurs droits comme citoyennes. Elles ont dû faire face à une rupture de l'unité familiale.

Ce nombre considérable d'hommes disparus a poussé les femmes à assumer de nouvelles responsabilités afin de subvenir à leur besoin et à ceux de leurs enfants. Le chef de famille n'étant plus là, leur rôle a dû être redéfini. La violence politique a augmenté les problèmes structureaux, générant une problématique socioéconomique, politique et culturelle complexe, dans laquelle les mères paysannes ont dû développer des mécanismes de réponses, redéfinissant leur rôle dans la famille dans les trois espaces de bases : la famille, la production, et la communauté (Tello Mendoza, 2001). Cette situation a forcé les femmes à entreprendre deux processus d'apprentissage : le premier concerne la prise en charge de leur rôle de chef de famille, tandis que le second les amène à assumer les fonctions qui appartenaient auparavant à leurs maris et fils (Alvites, Alvites Susa 2007).

Ces processus d'apprentissage leur ont permis de développer leurs expériences dans les rôles productifs et assumer des fonctions de représentations sociales. Ce qui a obligé la femme à passer de la sphère privée à la sphère publique, et du familial au

communal, en assumant des rôles typiquement masculins et tout en consolidant sa fonction d'acteur social clé.

Durant la violence politique, les femmes paysannes accomplissent donc des rôles de reproduction (éducation des enfants), des rôles de production (elles vont à la *chakra*, plantent les semences, s'occupent des activités économiques), et des rôles de gestion (recherche de solution pour la survie). Cette dernière activité est vraiment nouvelle.

Ainsi, elles ne travaillent pas seulement comme des hommes en occupant leurs fonctions traditionnelles, mais elles se sont transformées en hommes pour assumer la défense des communautés. On peut dire que les femmes ont occupé des rôles d'hommes pendant le conflit, tout en gardant leur statut de femmes. Le rôle du genre, en situation de conflit, s'est modifié et redéfini, forçant les hommes et les femmes à s'unir dans des espaces non traditionnels. La dynamique de la violence perturbe la répartition des rôles et du travail entre les sexes.

C'est en ce sens qu'elles ont trouvé des solutions collectives pour les tâches domestiques, en s'organisant autour d'organisations communales, comme des Club de Madres, Comedor Popular (cantines populaires), Vaso de Lecche, des ateliers productifs.... Ces organisations communautaires de femmes ont joué un rôle important d'incorporation et d'intégration sociale, en organisant la vie quotidienne et alimentant le tissu social, tout en offrant une alternative aux mouvements armés.

## 2. « Nunca mas » : une lutte par les femmes pour que « ça ne se répète pas »

Afin de bien comprendre l'importance du rôle joué par les femmes dans le conflit armé, il faut d'abord comprendre comment fonctionne et comment s'organise la société Andine. L'organisation des femmes pendant la violence politique s'explique notamment par l'organisation traditionnelle de leur communauté. Comme nous l'avons vu précédemment, la société andine s'organise de manière communautaire, en favorisant le collectivisme basé sur la solidarité des membres (Bey 1992). La société Andine s'organise donc autour de la communauté et le travail se fait collectivement.

### a. Une lutte dans le conflit : vers l'occupation de nouveaux espaces

Un peu avant le retour à la démocratie, lors des premières manifestations de la crise économique, les femmes des quartiers populaires de Lima ont créé des organisations de survie. En 1979, apparaissent les premiers Comedor Popular, soit les cantines populaires, et en 1984 suivent les autres grandes organisations comme les Comités de Vaso de Leche, les ateliers de productions et les comités de santé. Ces organisations sont d'une grande importance pour les questions de subsistance pour de larges segments de la population. Elles font partie d'une stratégie de survie et de recherche de solutions au problème de l'alimentation dans des contextes de pauvreté (Alvites, Alvites Sosa 2007). Selon ces auteurs, la sphère domestique, qui est une sphère privée, désormais n'est plus du ressort du privé et du domestique, car la pauvreté a obligé les femmes à s'unir et à socialiser autour d'activités et de produits afin de partager le travail dit domestique (ibid.).

Ainsi, les femmes ont mis en place deux types d'actions. Sur la scène publique, elles ont créé des organisations de droits humains, et sur la scène privée elles ont initié la lutte pour la subsistance familiale. La différenciation de genre se vérifie dans ces champs d'actions où la majorité des militants sont des femmes. C'est aussi pour cela que, selon Jelin (2002), l'identification nominative des organismes comprend presque toujours une notion liée à la famille et aux femmes (Madres, Viudad, Familiares, Hijos...). « Su carácter de género también se manifiesta en algunos de los iconos y actividades rituales de estas organizaciones: el uso de pañuelos y pañales, las fotografías y las flores » (Jelin 2002).

La stratégie la plus importante que les femmes Andines ont mise en place fut la création des cantines populaires ou cuisines collectives (les *comedor popular*) qui permettaient de joindre des pratiques associatives à un travail participatif des femmes de la communauté. Les *comedor popular* permettent d'éviter les crises de famines en réduisant les coûts de l'alimentation car l'achat des aliments est regroupé et la préparation des repas se fait en commun. Elles associent donc leur force productive, mais aussi les aliments. Ces cantines permettent de joindre des pratiques associatives à un travail participatif. La participation des femmes dans les organisations populaires donne un tournant à la problématique alimentaire et détermine leur incorporation dans

l'activité productive. J'ai accompagné des femmes de Cayara, faisant partie du *programa Juntos*<sup>60</sup>, à la fête de la MamaSara (fête du maïs), dans le village voisin de Hualla. Nous sommes parties toute la journée afin de faire découvrir la production agricole de Cayara. Elles exposaient différentes sortes de maïs, céréales et graines, et vendaient des tricots de laine faits par elles. Cela montre donc leur implication active dans les activités agricoles, mais aussi politiques. À travers ce festival, les femmes défendaient leur village et en étaient les représentantes (notes de terrains, juillet 2011).

La femme s'est aussi incorporée dans les *clubes de madres* pour obtenir un appui et développer des stratégies de survie. Ces clubs sont créés à partir de critères de survie alimentaire, de défense des droits humains, des dynamiques locales, principalement au niveau de la protection interne car le gouvernement n'agit pas dans les communautés où ces populations sont qualifiées d'oubliées. À la fin des années 1970, il y avait dix-sept *clubes de Madres* dans le département d'Ayacucho qui se sont multipliés pendant le conflit armé, et en 1988 les dirigeantes fondent la *Federacion Provincial de Clubes de Madres de Huamanga* (FEDECMA), où sont représentés 270 *clubes de madres* (Venturolli 2009). En novembre 1991 s'organise leur premier congrès départemental regroupant 1200 représentantes. En 1995, la FEDECMA se compose de onze fédérations provinciales rassemblant 1400 clubs de madres, soit 80 000 femmes affiliées (Coral 2005). L'association se compose d'une représentante de chaque communauté. Ces représentantes se réunissent de temps en temps afin de prendre des décisions communes et former des leaders. La participation des femmes ne se limite donc pas au sein de leur communauté, mais elle s'étend à l'ensemble des Andes quechuaphone. La femme est donc sortie de la sphère familiale pour intégrer la sphère communale, mais aussi pour intégrer une dynamique provinciale et régionale.

À l'intérieur des *clubes de madres*, les femmes assument des charges directives et développent des capacités à diriger et prendre des décisions. Leur relation avec l'organisation communale s'est transformée. C'est un nouveau rôle qu'elles n'avaient jusqu'alors jamais pratiqué : celui de la gestion. Ces expériences leur ont permis de

---

<sup>60</sup> Le *Programa Juntos* est un programme visant à aider les femmes des zones les plus pauvres, en les aidant dans la production de nourriture ainsi que dans la connaissance de leurs droits.

développer des capacités pour exprimer leurs idées publiquement, prendre des décisions et réaliser des gestions institutionnelles. Quelques-unes sont devenues, par la suite, des dirigeantes. Donc cela leur permet une participation plus active dans la vie de la communauté et dans l'organisation communale. Un dimanche par mois se tient une assemblée générale sur la place centrale, réunissant toute la population, afin de parler des problèmes au sein du village, des recommandations, du budget. À l'assemblée à laquelle j'ai participé, qui se déroulait sur la place centrale de Cayara, il y avait environ 200 personnes dont la moitié étaient des femmes, et plusieurs d'entre-elles ont pris la parole afin d'exprimer leurs désaccords avec la politique du maire et de faire entendre leurs réclamations (notes de terrains, juillet 2011). Ces femmes ont été longuement applaudies et soutenues par le reste de la population. Ces espaces peuvent être vus comme espaces de la légitimation des femmes en tant que membres à part entière des communautés.

Ces femmes qui sont sorties dans la rue et sorties de leurs rôles traditionnels assignés afin de chercher une manière de survivre et de subvenir aux besoins de leur famille; ces femmes qui ont affronté l'espace public; ces femmes qui ont souffert d'humiliation et de violence lorsqu'elles sont allées confronter le pouvoir en place, ce sont elles qui durant la période de la violence politique se sont réinventées et ont réinventé un nouveau mode de relations en s'organisant et en construisant « un véritable mouvement qui entre les années 80 et 90 a eu une influence décisive et une incroyable capacité à mobiliser les masses » (traduction libre de Venturoli, 2009 :12).

La mise en place de ces organisations communales permet aux femmes de remplacer le rôle du chef de famille assassiné ou disparu, sans pour autant être discriminées par les hommes. Les femmes ont donc de nouvelles responsabilités qui augmentent leur autorité et qui leur permettent de prendre des décisions importantes. On assiste donc à une politisation et émancipation de la femme. Ces organisations sociales, sous la direction des femmes qui jouent un rôle très important dans l'animation et le militantisme, ont aussi amené à la participation citoyenne. En affrontant le pouvoir institutionnel, elles ont acquis un meilleur niveau de citoyenneté et ont développé des stratégies de survie, comme la défense de leurs droits humains.

Todavía no estamos organizadas, nosotras, las mujeres, todavía no estamos bien organizadas. Antes estábamos completamente desorganizadas. Pero ahora nos estamos organizando porque algunas de nosotras ya conocemos nuestros derechos. Senora Tienda, Cayara, juin 2011

L'apport des femmes durant le conflit interne est très valorisé, c'est pourquoi les hommes les laissent par la suite participer aux services communaux et aux activités de développement infrastructural : laver les rues, s'occuper des jardins.....

Antes ni siquiera sabíamos cuáles eran nuestros derechos. Todavía estamos en la oscuridad. Los hombres nos humillaron, nos decían « ¡qué saben las mujeres! ». Incluso nos decían, aún nos lo dicen, que sólo venimos a dormir a las reuniones. Pero poco más, poco menos, conocemos nuestros derechos. (Entrevue dans Theidon 2006 : 81)

Ces nouveaux espaces peuvent être vus comme espaces de la légitimation des femmes comme étant membres à part entière des communautés paysannes. Ainsi, peu à peu, les femmes sont sorties de leurs rôles traditionnels qui leur étaient dévolus pour s'aventurer par nécessité vers des champs d'actions qui leur avaient été jusque-là défendus.

#### b. ANFASEP, une association de femme à la recherche de vérité

Durant la violence politique, les femmes, mères, filles, veuves, sœurs, ont commencé à créer des associations consacrées à l'assistance mutuelle et à la recherche des disparus. Elles ont greffé leurs initiatives à des associations créées par elles-mêmes. Ces associations leur ont permis de dénoncer publiquement les torts et violations des droits humains devant les médias et la Cour d'État.

Ainsi, le conflit a généré des espaces non seulement de réflexion, mais aussi d'actions concrètes dans lesquelles les femmes ont développé leur citoyenneté dans la pratique quotidienne (Alvites, Alvites Sosa 2007).

Elles se sont organisées autour d'une association particulière, association de déplacés et de familles de victimes afin de défendre leurs droits humains. L'ANFASEP (*Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados-Detenidos-Desaparecidos en las Zonas Declaradas en Estados de Emergencia del Peru*), a été créée en 1984 (quatre ans après le début du conflit) par Angelica Mendoza Almeida de Ascarza (son surnom

aujourd'hui est celui de mamá Angelica) ainsi qu'un petit noyau de femmes andines, quechuaphone ayant perdu un proche de leur famille.

En 1983, l'armée a enlevé son fils âgé de 19 ans. Après 15 jours de disparition, Mamà Angelica s'est lancée à la recherche de son fils, en marchant de partout à travers les montagnes pour trouver un corps, en allant dans les prisons, les commissariats, les bases de l'armée. C'est là, qu'elle a pris conscience de ce qu'il se passait dans son pays. Elle a vu les atrocités commises, des milliers de cadavres démembrés dans les fosses communes. Elle marchait sans cesse, des jours durant. C'est en la voyant faire que d'autres femmes se sont jointes à elle afin de rechercher leurs proches disparus. Mamà Angelica a quitté son village natal afin de regagner la ville d'Ayacucho, d'où elle pouvait mieux affronter les autorités en place. Ces femmes ont initié une marche jusqu'à Lima « con la idea de presentar las denuncias de sus desaparecidos ante el gobierno central » (site web ANFASEP). Bien entendu, personne n'a accepté de les écouter<sup>61</sup>.

De ce constat et de ce combat, elles ont formé un petit groupe de quelques personnes au début pour ensuite devenir un nombre conséquent, en créant un comité des familles de disparus (CFD) le 2 septembre 1983. En janvier 1984, *la Federacion Latinoamerica de Asociaciones de Detenidos-Desaparecidos* (FEDEFAM) a réalisé une visite dans la ville d'Ayacucho afin de rendre compte de la situation des familles affectées par la violence. Les membres de la fédération ont rencontré les mères du CFD et ont sollicité leur incorporation au sein de la fédération (Anfasep 2007). Ainsi, à la fin de l'année 1984, le CFD s'est transformé en l'association ANFASEP, et mamá Angelica fut nommée présidente du conseil directif.

Leurs buts visent à faire connaître les horreurs commises (la zone du conflit étant située principalement dans la province d'Ayacucho, zone reculée et marginalisée des Andes, le conflit n'avait pas été suffisamment médiatisé durant ces premières années), et retrouver les disparus. L'association permet aussi d'offrir un appui et un support aux familles, en partageant les informations et en développant des stratégies

---

<sup>61</sup> Informations tirées du site web de l'ANFASEP et de conversations avec Maribella, fille de Mamà Angelica, lors de mon terrain

d'actions, comme par exemple des manifestations (*marchas*), des dénonciations publiques, des réunions avec des ONGs de droits humains, avec les autorités locales, nationales et internationales (Maribella, juillet 2011). Bien que tous ces champs d'actions soient en vigueur, les fondations de l'ANFASEP reposent sur trois concepts principaux : la vérité, la justice, et la réparation. L'association se bat afin de connaître la vérité sur les faits encourus, ainsi que sur le sort et la localisation des disparus. Une fois la vérité obtenue, la justice pourra être faite. Ces deux notions, vérité et justice, sont les bases d'une éventuelle réconciliation.

Hasta hoy en dia seguimos la verdad justicia, seguimos insistiendo. Ojala pe, un dia podemos saber, de repente podemos saber donde estan ellos, que ha pasado con ellos, no. Eso es. Estamos siguiendo hasta saber la verdad. Esto es nuestro objetivo. Con eso iniciamos esta organizacion, esta lucha. (...) de nuestros seres queridos no se puede olvidar. (Senor Adelina<sup>62</sup>, juillet 2012)

Les processus de recherche de leur famille étaient motivés par l'affect, et c'est sans avoir connaissance de leurs droits et des mécanismes légaux, qu'elles ont fait irruption dans les espaces publics des localités, provinces et de Lima, la capitale, afin de savoir ce qu'il se passait avec leurs maris, fils, frères, pères (Alvites, Alvites Sosa 2007). Leur but était de retrouver les traces de leurs proches. Leurs recherches les ont conduites dans des hôpitaux, des postes de police, des bases militaires, des prisons et morgues. Encore une fois, elles furent expulsées de ces lieux et furent victimes d'abus et d'humiliation. Ça a été un dur apprentissage qui les a conduits devant des espaces totalement nouveaux pour elles. Des espaces nouveaux et très complexes dans leur fonctionnement, et très souvent emprunt de racisme et discrimination. Il faut rappeler que ces femmes Andines sont quechuaphone, analphabètes pour la plupart, et presque aucune d'elles n'a été scolarisée. Pour ainsi dire, très peu parlent espagnol, langue officielle du Pérou. Elles ont donc dû faire face et vaincre la barrière de la langue, car dans toutes ces institutions, on ne parle que l'espagnol. En affrontant le pouvoir institutionnel, elles ont acquis un meilleur niveau de citoyenneté et ont développé des stratégies de survie. Pour beaucoup de femmes, l'initiative de la recherche de leurs proches disparus, a marqué le début d'un changement dans le rôle qui leur revenait de jouer dans leur communauté. Ainsi, sur la base de la douleur, ces femmes ont gagné

---

<sup>62</sup> Une de fondatrices de l'ANFASEP, lorsqu'elle n'avait que 19 ans, suite à la disparition de son mari.

l'espace public en plus d'une citoyenneté (et d'une connaissance de leur citoyenneté) plus forte qu'avant la période du conflit interne (Alvites, Alvites Sosa 2007).

Lors de mon séjour à Ayacucho, j'ai passé de longues heures à discuter avec Maribella, la fille de mamà Angelica, qui s'occupe du secrétariat de l'ANFASEP. Je lui rendais visite dans leurs locaux durant mes après-midi libres et nous échangeions sur d'innombrables sujets. Je n'ai jamais enregistré nos conversations car elles étaient devenues d'ordre amical plus qu'informationnel. Nos discussions portaient sur le rôle qu'ont joué sa mère et les autres femmes, sur la période de la violence politique, mais elles se sont vite recentrées sur des notions problématiques contemporaines comme les réparations, la réconciliation, le rôle d'Alan Garcia, mais aussi sur la direction et le futur de l'ANFASEP en l'absence de sa mère. Mamà Angelica souffrant d'arythmie, sa santé ne lui permet plus d'être aussi active dans la lutte de l'ANFASEP.<sup>63</sup>

L'ANFASEP est encore très active dans la région d'Ayacucho. Elle permet un soutien aux familles de disparus, continue les recherches des corps, enregistre les noms des victimes ainsi que des témoignages troublants, et offre des ateliers. Les membres luttent pour obtenir justice et vérité, en organisant des activités régulières dans la ville d'Ayacucho et dans les communautés avoisinantes. Lors de mon pré-terrain en 2010, j'ai pu assister à la confection de la *chalina de la esperanza*. Des hommes et des femmes s'étaient réunis sur la place centrale d'Ayacucho afin de tricoter des petits carrés en laine avec l'inscription du nom de leur père ou fils disparus. Ensuite, tous ces carrés seront assemblés ensemble, pour former une écharpe géante, et apportés à Lima. C'est un moment de partage entre les familles de victimes, où tous peuvent afficher leur peine. Un atelier de dessin était aussi organisé. Chaque personne doit dessiner la personne disparue avec les vêtements qu'elle portait. Plusieurs ateliers de cet ordre sont organisés par l'ANFASEP, dans le but de réunir les familles, de faire connaître leurs revendications à la population locale, mais aussi cela permet de partager une peine

---

<sup>63</sup> La *Junta directiva* (le conseil d'administration), est composée d'environ huit personnes, des femmes victimes de la violence politique, qui ont initié le processus au côté d'Angelica, ainsi qu'un assesseur et de dames plus éduquées. Ce sont eux, qui à présent, sont en charge des directives et des actions menées par l'ANFASEP. Les noms, bien qu'ils soient connus, seront tus par soucis de confidentialité de la recherche.

commune en l'exorcisant de manière créative et souvent liée aux méthodes traditionnelles (notes de terrain août 2010).

Le gouvernement Fujimori se caractérise par son caractère dictatorial, pour la corruption généralisée, pour le contrôle des médias. À la fin 2000, s'intensifie la lutte pour le retour à la démocratie. L'ANFASEP aussi va participer très activement à ce processus de manières symboliques. Lors de l'arrivée au pouvoir de Valentin Paniagua, gouvernement provisoire, les mères de l'ANFASEP vont se rendre à Lima afin de lui demander d'ouvrir une commission d'enquête. « En 2000 viajamos para la ciudad de Lima para reclamar que se forme una comisión de la verdad. En allí hacemos nuestra marcha y todo. » (Senora Adelina, juin 2011). Par la suite, elles ont collaboré étroitement avec la CVR afin de récolter des faits et témoignages, ainsi que pour dénoncer les actions du gouvernement. Suite à leur participation dans la CVR, l'idée de créer un musée de la mémoire est survenue.

En 2003 ya era este informe final de la comisión de la verdad, nosotros reunidos con las mamás hemos acordado para participar en la comisión de la verdad. Y decíamos porque no presentamos un proyecto para hacer un museo de la memoria. Con esos pensamientos presentamos un proyecto a la embajada de Alemania. Senora Adelina.

Les locaux de l'association sont divisés en trois étages. Le premier étage abrite un *comedor popular*, ouvert par les femmes en 1985, qui permettait de nourrir et de recueillir environ deux cents orphelins délaissés par le conflit (Senora Adelina, juillet 2011). Au deuxième étage se trouve les bureaux administratifs, tandis qu'au dernier étage se trouve le *museo de la memoria*.

La création du musée de la mémoire vient de deux préoccupations importantes soulevées par les femmes de l'ANFASEP. La première considération s'attache à la conservation et à la protection de la banderole considérée comme la « *luchadora* » et à la croix de bois, symboles de l'organisation et des *marchas* (manifestations). La deuxième prend en considération la notion de la mémoire collective. Par conséquent, le musée se crée en opposition à l'oubli de la période du conflit, ainsi qu'en opposition au silence des victimes. Il faut parler de ce qu'il s'est passé, il faut raconter, il faut montrer afin que les gens sachent et se souviennent de cette période afin qu'elle ne se répète pas. Tel est le but du *Museo de la memoria*.

Todas la gente, los jovenes que vienen atras no saben como ha pasado esta violencia. Y nuestra preocupacion era desde mas antes asi se olvidara lo que ha pasado mas antes, asi se olvidara la gente. Y los que vienen atras yo sé que no van ha hablar de nuestros problemas. Y tambien tenemos nuestra bandelora, nuestra cruz , tenemos todo... y nosotros deciamos, algun dia, algun museo para que se acuerden, para que tengan ese memoria. Llevaremos algun museo con nuestro nombre. ( Senora Adelina, juillet 2011)

Dans ce musée, on retrouve l'historique des massacres, des reconstitutions de prisons, de fosses communes, des photos de centaines de disparus, des témoignages, des coupures de journaux, de l'artisanat, des vêtements, objets, lettres.... Beaucoup d'archives qui proviennent des familles de victimes (notes de terrain 2011).

Es un museo para que no se repita. Un museo de la memoria para que no se repita. Entonces, bueno ya, nosotros como familiares traímos sus ropas, cualquier cosas que tenían los desaparecidos, asesinados. En 2003 se ha creado ese museo de la memoria, el primer museo en el Peru. Ahora hay en Huanta, en Putus, en Putara, casa como replica de este museo. (Senora Adelina, juillet 2011)

On constate l'importance de préserver une mémoire collective des faits encourus durant ces vingt ans de conflit. Le musée porte même le nom annexe : *para que no se repita*. L'enjeu ici est bien entendu de faire connaître les horreurs du passé pour les préserver du futur, afin qu'un tel conflit ne se reproduise pas.

Es importante porque vamos a olvidar todo, pue puede volver esta violencia. Escuchamos que todavia existe esta violencia en la selva. Bueno siempre estamos exigiendo para que no se repita. Ya no queremos otra vez llorar, otra vez el dolor que sufrimos. (Senora Adelina)

Les femmes sont apparues sur la scène publique comme porteuses de la mémoire sociale des violations des droits humains (Jelin, 2002). C'est dans l'expression publique des mémoires, quelles que soient les formes de manifestations, que la vision des femmes joue un rôle central comme narratrices, médiatrices et analystes.

### Conclusion

Selon les propos de Bourdieu (1998), le changement dans la relation de domination ne se produit pas uniquement par sa prise de conscience, mais à travers un changement dans la structure sociale. Les organisations auxquelles les femmes appartiennent présentent une volonté de créer des changements de niveau structurel. « Ces changements sont progressifs et ne dépendent pas uniquement d'une décision prise par la direction, mais également de la prise de conscience et de la volonté de ses membres » (Felices-Luna 2007 : 27). La participation des femmes à des activités

militaires dans le cadre des conflits armés internes mène à un bouleversement des rapports sociaux traditionnels et de la conception du rôle des femmes dans la société.

La CVR indique qu'au cours du conflit interne, les inégalités des relations entre les sexes ont augmenté, dans le sens où de graves abus et actes ont affecté la liberté sexuelle des femmes (viols, engrossements, campagne de stérilisation sous Fujimori...). Ces actes ont laissé des traces physiques et mentales. Mais dans un autre sens, le conflit a rapproché les deux sexes. Les femmes ont occupé des rôles traditionnellement masculins afin de défendre leur famille et communauté. À travers leur processus d'apprentissage, elles ont été amenées à jouer des rôles plus actifs dans la société, en tant que chefs de famille, chefs de fondations, et même de dirigeantes politiques.

Aujourd'hui, les femmes sont organisées et connaissent leurs droits. Les hommes les autorisent à assister, à participer, et à intervenir dans les Assemblées communales. Elles sont consultées dans les décisions de la communauté. Bref, le conflit a changé le rôle des genres. Les femmes ont acquis une meilleure mobilité, tout en ayant des opportunités de leader. Mais ces responsabilités additionnelles ne viennent pas diminuer leurs rôles traditionnels. Elles assument des responsabilités plus importantes dans les espaces domestiques et publics. Avec tout son lot d'horreur et son caractère destructeur, pour beaucoup de femmes, le conflit a été libérateur de leur condition. Elles ont pu ouvrir les yeux (traduit d'une entrevue avec une femme victime, dans Theidon 2004). Le conflit, malgré toute la destruction et les torts qu'il a apporté, a bénéficié aux femmes dans le sens où il a été libérateur pour elles. Mais a-t-on besoin de la violence politique pour accéder à une période de changements sociaux et culturels ? Le conflit est la période de transition. Et c'est par leurs actions collectives et regroupements que les femmes ont pu accéder à tous ces changements.

## II Spécialisation de la mémoire : une mémoire tenue par les femmes

Après un conflit, ou après avoir subi des torts, les communautés avaient tendance à avoir une amnésie collective ou culturelle en effaçant de leur mémoire ces éléments

gênants, amnésie qui permettrait aux membres de reprendre leur vie quotidienne (Gaborit, 2006). Mais l'oubli, ou l'apparence de l'oubli pose bien des problèmes, notamment celui du refoulement. C'est en faisant comme si rien ne s'était passé que les tensions refont surface. Nietzsche disait qu'il faut savoir oublier pour vivre. Hannah Arendt s'y oppose en disant qu'au contraire, il n'y a pas d'éducation ni de transmission, dans un espace démocratique, sans la mémoire de la tradition, fut-ce pour rompre avec cette tradition (Navet, 2003). On pourrait aller encore plus loin et dire qu'il n'y a pas de mémoire « qui ne passe pas par un travail d'interprétation du passé » (Licata, Klein & Gély, 2007 : 9).

Dans les contextes post-confliktuels, on envisage donc deux développements possibles : soit la population refoule l'événement pour tenter de renouer avec le passé de l'avant conflit (exemple du Cambodge), soit les acteurs sociaux insistent sur l'importance du conflit afin de proposer un nouveau départ (Gaborit, 2006). « L'objectif est alors de construire une nouvelle mémoire en se démarquant de la situation d'avant-guerre » (Gaborit, 2006 : 26). Ainsi, l'étape de reconstruction (dénonciations, accord de paix, réconciliation, réparations), devient un élément prépondérant de la mémoire collective. C'est pourquoi, après un conflit, beaucoup de nations font appel aux commissions de vérité, afin de ne pas sombrer dans l'oubli refoulé, mais bien en dévoilant les faits afin de construire une mémoire commune qui a pour but de rappeler les méfaits causés.

La mémoire, dans le cadre du Pérou, gravite principalement autour de la thématique du témoignage. Il permet aux survivants de s'exprimer, de faire connaître leurs vécus, mais il permet aussi une guérison. Par le témoignage, ils en appellent à une justice. « Le besoin impératif de témoigner s'est manifesté quand les gens vivant dans les ghettos ont eu le pressentiment qu'il n'y aurait aucun héritier ni aucune mémoire » (Truchon 2011 : 12). Témoigner devient un besoin et une nécessité afin de garder une trace des événements et de rendre immortels les chers disparus.

« Les événements se mettent à exister dans la durée – et dans la mémoire – dès lors qu'ils prennent une forme narrative, grâce aux mots, plus généralement grâce aux ressources – langagières, intellectuelles, corporelles – de l'auteur du témoignage, et dès lors qu'un espace commun de parole existe et permet l'exposition du témoignage en tant que tel » (Agier 2006 : 17).

Mais le témoignage prend différentes formes et s'exprime majoritairement par les femmes, qui détiennent et produisent la mémoire collective de la violence politique. La mémoire s'inscrit en elles et se transmet par elles, c'est ce que nous tenterons de voir tout au long de cette partie.

### 1. Une mémoire transmise par les femmes

Dans le cas des conflits internes, je pense qu'on est en présence d'une spécialisation de la mémoire. Theidon (2004) l'avait suggéré, en disant qu'au Pérou c'est la femme qui porte la mémoire. Malheureusement, l'auteure n'est pas allée plus loin dans ses réflexions. J'aimerais donc ici illustrer sa thèse. On retrouve cette spécialisation de la mémoire à plusieurs niveaux.

La mémoire nationale est fondée sur les discours des victimes. Au Pérou (tout comme dans plusieurs autres pays d'Amérique du Sud), c'est la femme qui parle. La mémoire des femmes se caractérise par leur parole. Que l'on soit un homme, ou que l'on soit une femme, on n'a pas vécu la même chose durant un conflit. De plus, on peut dire que les femmes sont plus nombreuses à parler car elles sont majoritairement les survivantes des conflits (les hommes au Pérou représentent 80% des victimes). On constate aussi que la plupart des ateliers thérapeutiques organisés sont destinés à une population féminine. Est-ce à cause de la division des tâches au sein des communautés (les hommes au champ, les femmes au village) ? Alors la mémoire officielle (celle racontée par les victimes) est-elle une mémoire féminine ?

La seconde spécialisation de la mémoire, et peut être la plus fréquente et visible, est la mémoire corporelle. Cette mémoire est principalement féminine, elle s'exprime à travers le corps des femmes.

La spécialisation de la mémoire est aussi visible à travers leur lutte. Les disparitions et les tortures ont engendré une mobilisation des familles. « Une mobilisation qui fait de la mémoire individuelle une mémoire collective ou sociale » (Navet 2003). La mobilisation est présente encore aujourd'hui à travers les discours de femmes militantes et par des revendications massives.

#### a. L'incorporation des années de conflit

Longtemps la transmission par les femmes, et entre femmes, a semblé fonctionner sur le mode de la répétition plutôt que sur celui de la novation : transmission de la vie, transmission de ce qui entoure et entretient la vie, et qu'Hannah Arendt désigne comme l'ordre naturel des besoins par opposition à l'ordre de l'agir. Les femmes n'étaient pas considérées comme des acteurs sociaux et culturels, mais plutôt comme les gardiennes d'un monde qu'elles ne constituaient pas et qu'elles ne modifiaient pas (Colin 1993). Or en période de conflit, les femmes ont su renverser les rôles et devenir des actrices sociales à part entière. Comme nous le verrons tout au long de cette partie, on peut supposer que ce sont ces femmes qui ont transmis la mémoire collective de la période du conflit armé. La mémoire se transmet par elles car elle est inscrite en elles. Les femmes survivantes sont porteuses de la mémoire du conflit, mais elles en portent aussi les traces. La mémoire est incorporée en elles. Souffrances, blessures physiques et psychiques, traces, marques, maladie. Elles transportent en elles tout cela, et le transmettent à travers leurs témoignages, mais aussi à travers leur corps, en donnant leurs maux à leurs progénitures.

C'est pour cela que l'on peut dire que la mémoire féminine s'exprime par le corps. Les femmes portent la mémoire en l'incorporant avec la douleur. Elles ont survécu, mais elles ont tout autant subi la violence, à travers la torture, la perte, le malheur, la lutte. Les séquelles des tortures laissent des traces physiques et psychiques dans le corps et le mental des femmes. Lors de mon pré-terrain dans une communauté andine, une femme m'a raconté qu'aujourd'hui tout le monde parlait doucement dans la communauté parce que durant le conflit, la nuit, ils allaient se cacher dans les champs pour désertier leur habitation et ainsi ne pas attirer l'attention des soldats. Dans les champs, ils chuchotaient pour ne pas se faire remarquer. Des années passées à chuchoter sont restées gravées dans l'intonation de leur voix (notes de terrain, août 2010).

Les blessures de guerre peuvent aussi apparaître à n'importe quel endroit du corps. Chaque marque a son histoire liée au conflit. Elles ont aussi des conséquences psychologiques. Les viols des militaires ont parfois laissé derrière eux des traces vivantes : des enfants en sont nés. Leur présence est une mémoration quotidienne de la violence politique. Selon Theidon (2004), le corps est utilisé comme un moyen pour

l'expression des émotions et de l'état de soi. La *Tete asustada* (le sein apeuré ou « sorrow milk ») est une maladie que la mère transmet à son enfant par le lait maternel. Cette maladie touche les femmes ayant été violées ou torturées durant leur grossesse. « La mémoire traumatique est une manière d'inscrire l'histoire dans la narrative biologique et biographique des individus » (traduction libre de Theidon 2004 : 76).

Selon Connerton, la mémoire est incorporée dans des pratiques corporelles (1989). Une pratique qui vient marquer la mémoire du conflit péruvien est celle où des femmes ont introduit des pommes de terre dans leur vagin pour éviter tout viol. Connerton parle plus en termes de commémoration, mais on peut noter des pratiques corporelles aussi durant le conflit, afin d'essayer de minimiser les méfaits.

Theidon nous dit que le corps est le véhicule passif pour l'expression de la douleur psychique et émotionnelle. « L'expérience corporelle est comprise comme la base existentielle de la culture et du moi. L'embodiment commence avec la supposition que toute expérience humaine est intrinsèquement une expérience incarnée » (traduction libre, Theidon 2004). La mémoire est par conséquent bien inscrite dans le corps.

Ces exemples d'enfants nés de viols, d'enfants malades à cause du lait maternel, d'enfants nés handicapés suite à des tortures subies par leur mère pendant leur grossesse, des veuves qui portent la mémoire des disparus sur elle, le *susto* (la peur) de la mère donné à l'enfant causant chez ce dernier des traumatismes psychologiques, tous ces faits démontrent la transmission intergénérationnelle de la mémoire. Les femmes ont transmis les conséquences du conflit à leurs enfants, qui à leur tour seront porteurs de la mémoire de ces sombres années. En plus d'être porteuses et représentantes de la mémoire, les femmes l'ont véhiculée par-delà leurs corps. Ainsi, la mémoire n'est pas fixe et figée, mais bien mouvante à travers le temps et l'espace. Lors de mon séjour à Cayara, j'ai pu constater un clivage entre les personnes qui ont vécu pleinement le conflit, (qui actuellement ont entre 50 et 90 ans) et les personnes qui n'étaient que des enfants. Le traumatisme s'est déplacé et accentué chez les survivants de seconde génération.

Les veuves (*warmisapas* en quechua, qui signifie femme seule), par exemple, sont la preuve la plus visible du conflit. Theidon (ibid.) explique qu'elles sont délaissées,

elles ne sont plus socialement acceptables. La veuve vit seule, et elle occupe le rôle du mari et de la femme. Elle entrave ainsi le schéma traditionnel de la division des genres. L'ordre social est changeant. Le passé douloureux est présent chaque jour à la simple vue d'une veuve. Elles effraient car elles rappellent l'effroyable. Elles incarnent la mort dans la tradition andine.

Bien que les femmes portent en elles les traces du conflit, elles se sont mobilisées afin de faire entendre leur voix pour narrer les faits passés et les rendre plus visibles.

#### b. Des narratrices politisées

Les hommes et les femmes ont expérimenté le conflit armé de manière différente, c'est pourquoi ils racontent différemment et se souviennent différemment.

Selon Jelin (2002), il existe des évidences qualitatives qui indiquent que les femmes ont tendance à se souvenir des événements avec plus de détails, tandis que les hommes vont être plus synthétiques dans leur narration, que les femmes expriment des sentiments alors que les hommes relatent avec une logique rationnelle et politique. Finalement les femmes font plus de références à l'intime et aux relations personnalisées. Theidon (2006 : 77) ajoute qu'il y a une division de genre du travail émotionnel « asi como tambien una generacidad de la memoria ». Les femmes narrent donc les souffrances communales et l'impact quotidien de la guerre.

La commission d'enquête péruvienne, tout comme celle du Guatemala et de l'Afrique du Sud, a cherché à obtenir un maximum de témoignages féminins, car la vérité selon la CVR, est touchée par le genre. C'est en ce sens que ce sont les femmes qui ont contribué à donner une majorité de témoignages, en décrivant avec détails le mal causé aux membres de leurs familles et de leurs communautés.

Mais comme le souligne Theidon (2009), la CVR a organisé des audiences publiques sur les droits humains des femmes afin de stimuler les victimes de violence sexuelle à participer à l'investigation. « En consecuencia, las estrategias “sensibles al género” fueron utilizadas con el objetivo de solicitar testimonios femeninos sobre violaciones y otras formas de violencia sexual » (Theidon 2006 : 76). En conséquence de cela, soit 54% des 16 885 témoignages ont été donnés par les femmes, tandis que les

hommes ont témoigné à 46%. À Ayacucho, 64% des témoignages proviennent des femmes (CVR, VIII :64).

Ce sont aussi les femmes qui ont été les premières à témoigner devant la CVR et à conter les faits encourus. Mais bien qu'elles ont souvent du mal à parler de leurs propres expériences, elles vont parler à la troisième personne et dénoncer des événements survenus à d'autres membres de la communauté (Theidon 2009, Jelin 2002). Lorsqu'elles parlent d'elles-mêmes, elles vont omettre les détails afin de se protéger, notamment dans les cas de viols (Theidon 2007, Jelin 2002). Selon Theidon, il y a aussi une différence de genre dans la manière de se souvenir. « Las mujeres parecen mas dispuestas a hablar, mas preparadas en afrontar el doloroso proceso personal de dar un testimonio » (Theidon 2006 : 75). Leurs récits sont généralement laconiques et euphémiques (Jelin 2002). Les femmes sont aussi beaucoup plus expressives que les hommes. Le témoignage est accompagné de vécu, de ressentis, de gestuelle, d'intonations précises. Le témoignage se transforme en discours narratif. Comme le raconte un homme lors d'une entrevue avec Venturolli (2009 :17) : « La mujer, por ejemplo, cuando dan su testimonio, las mujeres se embarcan en un llanto, lloran no ? A veces hasta gritan no ? Pero el varón no, se reprime el llanto ». Pour ma part, les seuls hommes qui ont accepté de me donner une entrevue étaient des hommes éduqués (professeurs, politiciens, et militants engagés). Les femmes, elles, me parlaient plus ouvertement lors d'une rencontre sur la *plaza*, en attendant assises sur les marches d'une maison, dans un bus.

Mais il ne faut pas oublier que le témoignage s'inscrit avant tout dans un récit collectif, qui dans notre cas lie souffrance, culture et violence (Saillant 2011). Le témoignage se fait toujours dans une relation, tout d'abord car il se fait d'une personne à une autre, mais aussi car il s'effectue, dans le cadre des femmes du Pérou, en groupe. Verstraeten (2011) parle même d'un témoignage mis en réseau. C'est un partage avec les survivants dans le but d'aider les autres survivants. On peut parler d'une forme de réinitialisation du lien social dans le sens où plusieurs femmes laissées seules (leur mari étant disparus) s'associent et s'unissent auprès d'une même lutte. C'est en ce sens que Saillant parle d'interculturalité (2011).

Les femmes qui se sont regroupées et organisées (comme les mères de l'ANFASEP), ont propulsé leurs témoignages dans l'espace public en prenant la parole, en dénonçant les crimes ainsi qu'en manifestant d'Ayacucho à Lima. Elles ont ainsi rendu visibles les crimes contre l'humanité. Comme le souligne Verstraeten (2011 : 69). pour les *Mères de la place de mai*<sup>64</sup>, « le témoignage se trouve au coeur de leur résistance, et il doit composer avec la violence. Se taire est moralement et psychiquement impossible, mais dire est impossible aussi ». Leur résistance naît dans leur témoignage, et leur témoignage renforce la résistance (ibid).

Ainsi, témoigner relève d'un acte politique. Le témoignage est selon Saillant (2011 : 3), « un moyen d'arriver par la voix et l'image à se faire entendre et voir ». De nouveaux espaces s'ouvrent. Des espaces qui permettent de faire connaître les victimes, les torts commis, mais aussi leurs revendications, à travers leurs mots et actions. Témoigner n'est pas seulement parler, c'est aussi agir. Agir pour se faire entendre.

Selon Agier, le devenir politique du témoignage est le moteur de celui-ci. Le témoignage permet aussi la revendication. Une revendication qui repose sur la souffrance des survivants où ici le témoignage a pour fonction « de manifester et de prouver » (Agier 2006 : 18).

À travers leurs témoignages, les femmes expriment un désir de justice rétributive, comme des maisons décentes, de l'eau potable, de l'électricité, plus de nourriture ainsi que des meilleures semences pour les plantations (Theindon 2007). Mais leur demande de justice rétributive se situe surtout à deux niveaux : pour leurs enfants qui doivent avoir une meilleure éducation, des bourses pour étudier, plus de nourriture, ainsi qu'une justice réparatrice où la vérité serait rendue publique et le pardon demandé.

Tout discours revendicateur est récurrent dans leurs témoignages, surtout lorsqu'elles témoignent devant des instances légales. Les personnes pensent que la CVR, les ONGs et autres organismes pourront les aider à obtenir des réparations. C'est pourquoi elles parlent facilement et ouvertement devant leurs représentants. Je pense que

---

<sup>64</sup> Les mères de la place de mai, est une association Argentine, créée par les mères d'enfants disparus ou assassinés pendant la « guerre sale », sous la dictature militaire.

c'est pour cela que j'ai été confronté à un refus de témoignage et au silence. J'étais là en tant qu'étudiante, ne représentant aucune institution du Pérou qui aurait pu bénéficier à la communauté. Alors pourquoi me raconter les mauvaises choses du passé ?

Par les revendications amenées à travers les témoignages, les femmes se positionnent en acteur politique. C'est à travers la mise en place future de leurs revendications (CVR, justice, réparations), qu'on peut dire que les femmes ont engendré ces processus. Elles n'ont pas seulement participé aux processus de reconstruction, elles l'ont initié et engendré.

En quelque sorte, on peut dire que ce sont elles qui ont apporté les changements à travers leurs revendications. On peut les considérer comme des acteurs sociaux clés, qui ont contribué à la mise en place d'une reconstruction de la communauté andine.

## 2. Un discours à plusieurs niveaux

En arrivant sur mon terrain de recherche, je ne pensais pas aborder la thématique du témoignage. Elle s'est imposée à moi. Comme je le mentionnais dans le chapitre méthodologique (chapitre 3), j'ai été confronté à une dynamique qui n'a pas facilité la cueillette de données lors d'entrevues car j'ai dû faire face au silence des interlocuteurs. Mais le silence des gens ne doit pas être considéré comme une fatalité ou bien comme un manque d'informations, bien au contraire, le silence doit être vu comme une donnée en soi. Derrière tout silence se cache une signification, un fait, une donnée, soit une information analysable. Je parlerai du silence dans le chapitre suivant. À l'inverse du silence, un autre fait est à prendre en considération, celui du témoignage. Témoignage comme discours, comme récit écrit, comme vidéo, comme archive, comme événement artistique, comme silence et comme mémoire.

Le témoignage prend différentes formes au Pérou. Il est utilisé de manière différente selon l'endroit où il est prononcé et selon les personnes qui le créent.

C'est en étant confronté au silence de la communauté dans laquelle j'effectuais mes recherches, que l'importance de la prise de parole qui se fait à Ayacucho m'a frappé. Pourquoi souhaite-t-on oublier dans certains endroits, tandis que dans d'autres on se bat quotidiennement afin de faire entendre les souffrances vécues ? En analysant de plus près le phénomène, je me suis rendue compte que ce sont ces témoignages

récurrents, témoignages pour faire connaître la vérité, et témoignages pour ne pas oublier qui permettent la création d'une mémoire collective, et que les acteurs clés des témoignages audibles sont les mêmes actrices qui se sont battues pendant la violence politique afin de faire entendre ce que le Pérou vivait. Les femmes sont les principales actrices sociales qui témoignent. Ainsi, si on conçoit que ces témoignages créent une certaine mémoire collective qui tend vers une mémoire officielle, et que ces témoignages sont tenus principalement par des femmes, on peut supposer que la mémoire officielle du conflit armé tend à être une mémoire féminine. C'est ce que nous tenterons de voir.

#### a. L'art du témoignage ou le témoignage par l'art

Je reviens à une description plus globale de la réalité péruvienne, c'est-à-dire à une prise en compte de plusieurs réalités : celle du *campo* où j'ai effectué mon terrain, celle d'Ayacucho où j'ai séjourné plusieurs mois sur plusieurs séjours et celle de Lima, ville de passage nécessaire.

À Lima, on n'est confronté à aucun signe perceptible des années de violence. La capitale étant éloignée de la zone andine<sup>65</sup>, l'existence du conflit a été connue que tardivement par les Liméens, qui n'avaient pas conscience que de telles atrocités existaient. C'est seulement dans les années 1990, que les bidonvilles de Lima ont été touchés par les attaques du Sentier Lumineux. C'est pourquoi cette période de l'histoire péruvienne n'est pas visible à Lima, et que la population, soit n'en parle pas, soit de par un regard très éloigné de la situation, elle en parle de façon très détachée et brève.

Au *campo*, nous y reviendrons dans le chapitre suivant, règne le silence.

C'est dans le département d'Ayacucho qu'on entendra parler sans retenues et sans tabous des années de la violence politique. On est face à une visibilité du conflit.

On dénombre plus de cent vingt ONG ou associations dans la ville d'Ayacucho. La plupart découlent du conflit armé et viennent en aide aux victimes.<sup>66</sup> En ce sens, il y a

---

<sup>65</sup> Pour aller de Lima à Ayacucho, le trajet en bus dure 10h. mais la route qui relie les deux villes est assez récente.

<sup>66</sup> On retrouve des ONGs de types : orphelinat, association d'orphelin, des femmes, des victimes, des églises religieuses, pour le développement de village connexe, de réparation, de lute pour la justice .....

une forte visibilité de cette période à travers la ville. Les ONGs, par leur lutte, se font voir. Chaque semaine, on peut voir des stands informatifs qui se tiennent sur la *plaza de armas*, ou dans les rues principales d'Ayacucho. Lors de mon pré-terrain en août 2010, il s'est tenu durant une semaine entière, plusieurs manifestations d'informations sur la période de la violence politique. Des stands ont envahi la place centrale, avec la distribution de la documentation, des rapports d'ONG, un condensé explicatif de la CVR<sup>67</sup>, des livres d'analystes, mais aussi des ateliers aux victimes comme ceux initiés par l'ANFASEP (*la chalina de la esperanza*), des projections de films et des expositions photographiques ou artisanales. Plusieurs communautés andines se déplaçaient à Ayacucho afin de manifester et se faire entendre. Pendant une semaine entière, tout Ayacucho vivait au bruit des histoires passées (notes de terrain). Ce genre d'événement est organisé assez souvent dans cette ville. Aujourd'hui encore, avec la renaissance du Sentier Lumineux<sup>68</sup> et du MOVADep<sup>69</sup>, le présent rappelle le passé à travers les médias.

Le choix de prendre la parole ou de garder le silence est un dilemme qui ne se réduit pas à la référence à un désordre psychologique passé, mais renvoie à la perspective normative du pardon, du retour à la communauté, de la recherche de la vérité et à une volonté de reconstruction sociale (Agier 2006 : 17).

Comme cet auteur le montre, cette prise de parole volontaire et politique débouche sur le témoignage artistique, « où la construction esthétique du témoignage est évidente et produit son propre *événement* culturel » (ibid.). Les témoignages oraux ou écrits se transforment donc en œuvre artistique, comme œuvre théâtrale, de l'artisanat, des musées, et autres ateliers.

On peut voir deux sortes d'artisanats très présents et très recherchés à Ayacucho, artisanats remémorant cette période : les *retablos* et les *tablas pintadas*. Les *retablos*<sup>70</sup> sont des boîtes en bois remplies de figurines colorées, disposées en scènes narratives qui racontent des contextes religieux, des événements historiques et de la vie quotidienne andine. Dès les années 90, les artistes des *retablos*, mettent en scène des événements ou

---

<sup>67</sup> 5 livrets résumant les parties principales de la CVR. Chaque livret contient une dizaine de pages, illustré et facile d'accès. Ils sont divisés par thèmes : date chronologique, acteurs, victimes ....

<sup>68</sup> Le SL a repris les armes depuis janvier 2010. Il s'est reconstitué en un groupe, qui était jusqu'alors lié aux narcotrafiquants. Depuis quelques mois, les attaques envers des instances politiques ont eu lieu, et les attaques entre l'armée et le SL ont repris dans la selva et dans les Andes. Artemio, le leader du SL a été arrêté. En prison, il aurait reçu la passation de pouvoir de la part de Guzman.

<sup>69</sup> Le MOVADep est un nouveau parti qui se réclame de la doctrine d'Abimael Guzman et du Sentier Lumineux.

<sup>70</sup> Voir photo en légende

situations liés à la période du conflit. C'est à travers cet art social et politique qu'une première forme de témoignage apparaît. Les *tablas pintadas* sont un art spécifique de la communauté de Sarhua. Sur des planches de bois rectangulaires sont peintes des scènes quotidiennes de la vie andine. Traditionnellement, les *tablas* étaient destinés à de jeunes mariés lorsqu'ils emménageaient. On y représentait leur généalogie. Suite à la violence politique, les artistes Sarhuinos ont peint plusieurs modèles de *tablas pintadas* où était représentée l'histoire de cette période avec des scènes très violentes. Ces tableaux sont très recherchés. Cet art populaire traditionnel est ainsi vu comme une persistance de la mémoire. On retrouve aussi l'évocation de la période de la violence politique dans les chants *huaynos* et *pumpin*, chants traditionnels de la province de Victor Fajardo. Durant le concours annuel du *Waswantu*<sup>71</sup>, on peut entendre beaucoup de chansons à connotation politique. Les paroles évoquent la terreur, des événements précis du conflit, la prise de la communauté par les militaires, les massacres. Ces chants sont, selon Milton (2007), un témoignage qui permet une reconnaissance publique et immédiate.

Le témoignage par l'art est très important dans les Andes. Un musée ambulant d'art, *Arte por la memoria*, a été créé par des jeunes victimes, et se ballade dans les communautés afin de servir de thérapie par les arts. Beaucoup d'ateliers ou d'associations de ce genre prennent forme depuis quelques années dans la région d'Ayacucho. En exprimant leur vécu à travers les arts, les victimes du conflit peuvent exorciser certaines émotions. Cela peut avoir un côté libérateur. Les photos sont aussi très présentes, photos en noir et blanc de membres disparus. Elles permettent, tout comme les autres arts, d'appeler à une mémoire collective, consensuelle et partagée de la violence politique. Elles permettent de raconter une histoire « that would open peoples's eyes, to make them see what they had not, presumably, seen before » (Poole et Rojas Perres 2010 : 4). De plus, ces performances artistiques portent la mémoire privée et collective dans la sphère publique en créant ainsi une narrative nationale inclusive (Milton 2007).

---

<sup>71</sup> Concours expliqué dans le chapitre 2. C'est un concours annuel de chant et danses *pumpin*, organisé par toutes les communautés de la province de Victor Fajardo.

Ainsi, la performance publique est vue comme un moyen de transmettre des souvenirs divers et participe ainsi à la construction de récits historiques du passé (Milton 2007). Milton reprend le concept de *mémoire emblématique*, avancé par Steve J. Stern, « as a means to structure or provide a framework to social meanings of the past » (Milton 2007 : 146) afin d'expliquer ces performances publiques. La mémoire emblématique, selon Stern (2004), est composée de souvenirs qui circulent dans le domaine public ou semi-public. La mémoire emblématique reçoit une forme d'acceptation publique et une validation et offre un cadre dans lequel chaque personne peut façonner ses souvenirs. Par conséquent, « par l'invocation de la mémoire, les familles semblent témoigner pour leurs morts. Par la vérité, elles semblent s'adresser aux historiens. Par l'injustice, elles interpellent leurs concitoyens » (Verstraeten 2011 : 72). Les témoignages ont donc un but bien précis, celui de la recherche de la vérité, de la justice et de la mémoire.

Une nouvelle forme de témoignage officiel, s'inscrivant dans la contemporanéité, fait office de nombreux enregistrements au Pérou : le témoignage vidéo. Il permet une plus grande accessibilité et dépasse les témoignages retranscrits par écrit. Selon Assman (2006), alors que le genre de l'autobiographie crée du sens et de la pertinence à travers la construction du récit, la pertinence du témoignage vidéo réside uniquement dans l'impact du traumatisme historique.

The new mnemo-historical genre of video testimony is analyzed as an archive of trauma stories and set off against other forms of autobiographical discourse, on the one hand, and legal testimonies, on the other. It is argued that its specific value lies in forging a transgenerational link between the faces and voices of victims and those who listen to them, thus transcending the frame of family memory that, as a rule, fades after three generations. (ibid: 261).

Le témoignage vidéo engage alors un pacte entre un narrateur et un auditeur tout en conférant une responsabilité particulière à l'auditeur, qui doit être prêt à partager le témoignage et devenir un témoin de la mémoire qu'il va contribuer à prolonger dans l'espace temps (ibid.). Le vécu est ainsi partagé par le témoignage. La souffrance est communiquée. En regardant un témoignage, on peut se rendre compte visuellement de la peine encourue, des émotions suscitées (pleurs, silence, ton de la voix...). Le spectateur est amené à être plus touché et appréhende mieux le vécu. Mais quel est le but réel de

ces témoignages : la diffusion plus large de la situation vécue, ou bien la recherche d'un attendrissement et d'une compassion afin de rejoindre la lutte ?

La CVR a procédé à un enregistrement vidéo des témoignages. On peut supposer que c'est elle qui a lancé l'initiative prise par d'autres organismes. Sur le site web de l'ANFASEP, on peut retrouver plusieurs vidéos de ce type là. C'est assez régulièrement, que l'ANFASEP, Mamà Angelica, l'équipe des anthropologues *forense*<sup>72</sup>, et autres associations mettent sur leur page facebook des montages vidéo de témoignages. C'est une pratique assez généralisée maintenant. Je me suis moi-même servie de certains de ces témoignages pour compléter mes données. La diffusion des témoignages a une plus large portée, car elle peut être plus facilement vue sur Internet et les réseaux sociaux. Les témoignages vidéos apportent une plus large connaissance, et « when knowledge comes, memory can also slowly return. Memory and knowledge are one and the same thing » (Assman, 2006 : 262). En revanche, la majorité des témoignages est fait par des femmes. Sur une échelle de cinq témoignages, quatre seront tenus par des femmes.

Ainsi, la CVR a créé non pas seulement un forum public d'investigation sur la violence, mais a aussi donné la possibilité de parler ouvertement du passé en établissant un récit national complexe (Milton 2007). « The CVR gave legitimacy to these other experiences by making the public voicing of them possible. That is, “truth-telling” became part of the public, national domain, rather than an affair of individuals or groups » (ibid. 146). Elle a ouvert la voix à la parole. Mais est-ce parce qu'elle a plus opéré à Ayacucho, en faisant un plus grand nombre de témoignages et en étant plus présente, que les survivants qui résident à Ayacucho parlent plus ouvertement de cette période que ceux des communautés paysannes ?

Selon Agier (2006 : 18), le témoignage est doublement caractérisé, par *l'éthique* et *l'esthétique*. Ainsi, la « volonté de parler naît comme une nécessité d'ordre éthique : il faut dire – ou apprendre à dire – son malheur dans une communauté de communication bien spécifiée, capable de reconnaître et partager immédiatement cette expérience ». Le

---

<sup>72</sup> Les anthropologues légistes qui participent aux exhumations et à la reconnaissance des corps

témoignage, en tant qu'une prise de parole a son propre contexte et ses enjeux, ses propres formes et auteurs.

La CVR a postulé que pour arriver à la réconciliation nationale, cela nécessitait un travail de mémoire. « Desde esta perspectiva la reconciliacion se da a traves del reconocer o conocer la verdad y no desde una politica de olvido » (Ulfe et Milton 2010). C'est donc à travers ces espaces de mémoire que le souvenir se convertit en politique publique de réconciliation et de reconnaissance citoyenne selon ces deux auteurs. Je rajouterai même que c'est à travers ces espaces de mémoire que s'effectuent le deuil et la guérison interne des survivants. La mémoire, si elle est invoquée, peut aussi être une mémoire thérapeutique.

Mais on peut se demander, tout comme le fait Milton quelles mémoires contribuent à la mémoire collective du pays afin de rendre une mémoire officielle du conflit ?

Which memories are expressed, resonate with others, and are incorporated into collective narratives (or become “emblematic memories”), and which ones are pushed to the margins of public discussion (and become “loose memories” or “lore”)? How do these subsequent narratives compare with those of official narratives –including the CVR? (Milton 2007 : 146)

#### b. Qui détient la mémoire ?

La question qui se pose lorsque des individus et des groupes sortent d'un conflit et tentent de construire un avenir commun, est de savoir s'ils vont être capables de construire une mémoire commune (Licata, Klein & Gély, 2007). À partir de là, d'autres interrogations interviennent, tels que « who are we? », « what have we done and why? », « What sorts of stories do we tell ourselves and others about our past? » (Theidon, 2000). Ces questions amènent à réfléchir sur la façon dont les communautés vont vouloir se reconstruire après les violences politiques. Selon Lambek (1996), “Memory is never out of time and never morally or pragmatically neutral” (cité dans Theidon 2000 : 541).

La mémoire ne se construit pas seulement par la narration de ce qui a été vécu, mais elle se façonne tout autant par leur interprétation.

Selon Candau, la mémoire est le moteur de la transmission dans toutes sociétés (1996). Les études sur la mémoire permettent de décrire les représentations du passé tout

en explorant la transmission, la diffusion, la réception, et les moyens de représentation (Confino 2009).

Mais il va falloir distinguer la mémoire vive, de la mémoire officielle. « La première concerne les souvenirs des membres du groupe qui sont vécus et transmis «horizontalement», sans intervention des discours dominants » (Licata&Klein&Gély, 2007). L'exemple donné par ces auteurs est celui des récits du génocide Tutsi au Rwanda, récits transmis oralement au sein des familles et voisinage.

La mémoire officielle, en revanche, est une mémoire produite, ou promulguée, par les dirigeants du groupe. Elle est destinée à devenir hégémonique, à être partagée par la collectivité tout entière. Elle s'actualise dans différentes institutions ou productions collectives, tels que les commémorations, les monuments, les manuels scolaires, les discours politiques, etc. (Licata&Klein&Gély, 2007 : 7).

Il est clair que la mémoire est promulguée par ces institutions, telle que la CVR. Les commissions décident que certains faits du passé doivent être constitutifs de la mémoire de la nation. Mais est-ce les CVR qui créent la mémoire, ou bien est-ce les communautés victimes qui l'érigent en racontant ce qu'elles ont vécu ? Les CVR sont constituées des récits (historiques et authentiques) des victimes, des membres des groupes subversifs, de l'armée, du gouvernement, des archives, et des experts qui analysent le tout et font ressortir la vérité (comme les anthropologues qui font des analyses d'ADN sur les corps). Tous ces récits constituent la base de la mémoire collective du pays. Alors y a-t-il qu'une seule mémoire, une mémoire commune, ou bien plusieurs mémoires qui vont en fonder une seule ?

Qui détient la mémoire ? Selon Gaborit, coexiste une « multiplicité de mémoires antinomiques: celles des différents sous-groupes sociaux dont les différences ont été attisées par le conflit » (2006 : 25). Navet (2003) mentionne qu'il y a d'abord la mémoire des disparus chez les proches, à quoi j'ajouterais qu'il y a aussi la mémoire des agents du conflit et de ses victimes, la mémoire corporelle (traces de tortures), la mémoire des lieux (destructions des infrastructures) et de l'espace (communauté associée à un massacre), la mémoire temporelle (date).

Mais comme nous l'avons vu tout au long de cette partie, il ne faut pas oublier que les femmes, qui sont les principales survivantes du conflit, sont celles qui sont là

pour témoigner. Ce sont elles qui racontent majoritairement les faits encourus. Les rapports de la CVR contiennent beaucoup plus de témoignages de femmes paysannes andines que de membres des groupes subversifs ou de l'armée. C'est en ce sens qu'on peut postuler que ce sont ces mêmes femmes, celles qui ont lutté et qui luttent toujours pour la reconnaissance, la vérité, la recherche des disparus, la justice, que ce sont ces femmes-là qui créent la mémoire sociale du conflit à l'aide de leur lutte quotidienne et de leurs témoignages. On est donc face à une spécialisation de la mémoire, soit une mémoire féminine. La mémoire officielle peut-elle donc être une mémoire de femmes ?

These campesinos are “a people” reinventing themselves via the histories they construct; they narrate as an empowering social action. Moreover, these communal histories give the political violence a meaning that stretches back in history as well as forward with precepts for ethical behavior. They are reconstructing a moral community (Theidon 2000 : 553).

Ainsi, on a affaire d'un coté à une mémoire officielle de l'État ou du groupe dominant, une mémoire qui serait hégémonique, et de l'autre à une mémoire populaire, une mémoire vive, des groupes subalternes, marginalisés, celle de la société civile. Mais les CVR n'essayent-elles pas de supplanter une mémoire officielle à la mémoire populaire ? La CVR est très présente par ses rapports, ses actions et la création des ONGs qui en découlent. Elle a impulsé des méthodes, théories et actions qui sont reprises par les ONGs d'aide et de développement aux communautés victimes. Est-ce la CVR qui crée ce climat de préservation de la mémoire et de lutte sociale ?

Bon nombre d'acteurs de la société civile participent à cette production.

Les ONGs, les groupes religieux, les groupes de défense des droits de l'homme, les chercheurs, les juristes, sont autant de catégories d'acteurs engagés dans la production sociale de vocabulaire permettant de circonscrire les frontières de l'inacceptable (Hébert 2011 : 26).

Ce vocabulaire, les propos tenus et les faits relatés sont les mêmes pour tous ces acteurs. Tous ces acteurs sociaux participent à la production de la mémoire commune, mais la mémoire vive, la mémoire produite par ces femmes andines actives, qui est plus présente, peut-elle quand même être appréhendée comme la mémoire majoritaire qui circule, donc comme une mémoire officielle ?

Stern considère la mémoire emblématique comme un cadre social dans lequel réside différents types de mémoires.

Dans des situations où la violence, la pauvreté, la marginalité jouent dans la dynamique de la mémoire, elles deviennent des sources de continuité historique et sociale éclairant le processus de mobilisation, d'instrumentalisation, d'essentialisation mémoriels et identitaires. « Selon Todorov, dans l'usage littéral de la mémoire sociale, le passé devient le principe d'action pour le présent. Il permet de servir de leçon des injustices subies pour combattre celles qui ont cours aujourd'hui, de quitter le soi pour aller vers l'autre » (Meintel 2008),.

Si nous nous plaçons du point de vue des « victimes », lorsqu'un groupe demande que l'on reconnaisse les violences qu'il a subies, il ne demande pas seulement que le passé soit reconnu, mais, plus fondamentalement, qu'il soit considéré comme concernant le présent des uns et des autres. C'est en ce sens qu'on peut comprendre les mobilisations et les revendications des femmes.

### Conclusion

Ces années de violence ont amené les femmes à sortir de leur sphère privée afin de rejoindre des milieux de lutte actifs et des champs d'actions. En passant dans la sphère publique, qui leur était interdite jusque-là, elles ont appris à occuper des tâches nouvelles, comme la gestion, la prise de parole et de décision. Elles ont lutté pour dénoncer les atrocités du conflit, pour rechercher la vérité ainsi que les disparus. C'est ainsi qu'elles sont devenues des citoyennes à part entière jouant un rôle dans leur société.

Nous venons de montrer la complexité des expériences vécues par les femmes durant le conflit armé. Ces femmes assurent que la vie post-conflit à changer. Certes, il y a eu un côté destructeur avec la désorganisation communale et sociale ainsi que des pertes au niveau des liens sociaux, mais le conflit a aussi permis des changements qui ont été bénéfiques pour les femmes. Le conflit a bouleversé les rôles de genres, et a ainsi permis aux femmes au niveau de l'acquisition d'une meilleure mobilité, plus de ressources matérielles et symboliques et une capacité de leadership et gestion (Jelin, 2002). Ce sont elles qui ont apporté une visibilité au conflit en le dénonçant grâce à leurs témoignages.

Le témoignage soulève une question importante. Outre le fait qu'il soit un espace de prise de parole qui relate une vérité et qu'il est souvent utilisé dans une recherche de revendication de justice, on peut se demander : comment rester sain après avoir vécu autant de souffrances ?

Le récit est à la fois une nécessité pour celui qui a vécu cette expérience, car seul le récit peut permettre l'intégration du trauma par le sujet, et une forme apparemment en contradiction avec l'ordre même du trauma, qui est précisément ce qui ne se laisse pas appréhender (Parent, 2006). La mise en récit de l'expérience traumatique permet d'éloigner le trauma, car elle permet son intégration. C'est en cela que témoigner est un acte thérapeutique. Il permet de se débarrasser de son poids, et ainsi, guérir. Le traumatisme sera toujours présent, mais une fois intégré il pourra être contrôlé. On va donc s'interroger sur la fonction du silence. Pourquoi tandis que certaines personnes luttent pour dénoncer le passé, d'autres préfèrent rester silencieuses ? Est-ce le poids d'un trop lourd traumatisme ? C'est ce que nous tenterons d'élaborer à l'aide du chapitre suivant.

## CHAPITRE 6

### Vivre et se souvenir : intériorisation d'événements traumatiques

« The question to be asked is no longer merely what has happened? But also how was the event experienced, how is it remembered and passed on to succeeding generations? » (Assman 2006 : 261). Tous conflits se déroulent selon des schèmes quasi similaires, utilisant les mêmes techniques et formes de barbarie et violence. Comme le mentionne Assman, ce n'est pas tant ce qu'il s'est passé qui doit intéresser le chercheur (laissons cela aux Commissions d'enquête), mais plutôt comment les faits et événements traumatiques sont vécus (experienced) et remémorés (remembered). Ces expériences sont en revanche appréhendées de façon différente. Les événements passés ont laissé des séquelles au niveau individuel, au niveau de la communauté, mais aussi au niveau national. On peut donc se demander, comme le fait Connerton (2011 : 1), « How is the memory of traumatic events, such as genocide and torture, inscribed within human bodies ? » C'est seulement en comprenant comment les événements sont vécus et intériorisés que les processus de paix et de reconstruction nationale pourront se faire.

Nous venons de voir dans le chapitre précédent l'importance du témoignage dans la création d'une mémoire collective ainsi que son utilité dans les luttes politiques menées par les femmes afin de rechercher la vérité, la justice, la paix et la réconciliation. Or comme nous l'avons vu tout au long du mémoire, j'ai été confronté, dans la communauté de Cayara, à un silence absolu.

« L'ethnographie a longtemps privilégié le recueil de discours et l'observation de structures au détriment du sensible, entendu comme «ce qui peut être perçu par les sens»: indissociable du vécu individuel et collectif et par conséquent de l'enquête de terrain » (Laplantine 2009 dans Massard-Vincent 2011: 234).

En ce sens, c'est le silence du village, le silence face à mes questions, le silence qui s'offrait à moi sur mon terrain, que je prendrai ici en considération et comme objet anthropologique. Le silence dans ce cas n'est pas synonyme d'oubli. L'oubli est impossible. Comment oublier la vue d'horreurs qui marquent les esprits et le vécu de terreur qui trouble le quotidien ? J'aborderai le silence comme une donnée en soi. Un silence qui a pour but de protéger, de préserver et non d'oublier.

Mais que faire face au silence ? Que faire avec le silence ? Comment le comprendre ? Comment l'écouter, l'interpréter, comment saisir quand il est oppressif ou bien quand il constitue une forme d'agentivité ? (Theidon 2004). C'est parce que j'ai été confronté à ce silence de Cayara qui s'est opposé aux luttes visibles faites à Ayacucho et aux témoignages spontanés de la communauté de Sarhua, que je me dois de le considérer comme une donnée clé pour la compréhension de la situation actuelle, soit post-conflit, qui permet l'organisation du village.

C'est ainsi qu'on peut se demander pourquoi souhaite t-on oublier dans certains endroits, tandis que dans d'autres la population se bat quotidiennement pour faire entendre sa souffrance ?

Dans cette partie, qui sera plus ethnographique et qui entrera dans l'analyse de la compréhension d'une communauté qui a souffert de crimes de guerre, je tenterai d'expliquer le rôle du silence et en voir les conséquences qui en découlent. Le silence est lié au traumatisme, qui lui même est porteur de sens. Le traumatisme, lié à la souffrance, va créer des sentiments nouveaux, tel le ressentiment, qui va perturber l'organisation sociale de la communauté. C'est ce que nous allons voir tout au long de ce dernier chapitre.

## I LE SILENCE COMME CHOIX DE TÉMOIGNAGE

### 1 Le rôle du silence

C'est un village d'une centaine de maisons en adobes que j'ai découvert en arrivant sur mon terrain. Des maisons regroupées autour de la *plaza de armas*, la place centrale où se trouve l'église, un parc et la municipalité. Le village est plongé à l'intérieur des montagnes qui abritent les champs des paysans. Les montagnes avoisinantes ne sont faites que de terres aménagées. Et ce sont dans ces champs que les Cayarinos passent leurs journées entières, entre 5h et 9h du matin à 18h le soir. Une fois revenus des champs, ils rentrent chez eux pour dormir. C'est en ce sens que les habitants ne se côtoient pas forcément. Ils se croisent sur le chemin des *chakras*, dans leurs *chakras*, se saluent et retournent à leur labeur. Les relations sociales ne sont que très

primaires, et la communauté partagent temps et activités que lors de gros événements, telles les fêtes.

C'est donc pour cela que je qualifiais le village de Cayara, comme un village fantôme, un village silencieux. La communication reste principalement en famille.

Dans la société péruvienne rurale, la femme est associée traditionnellement au concept du « silence ».

Un silencio real y metafórico que acompaña su vida y sus tareas cotidianas, adentro y afuera de la vida domestica. Un silencio que se hace aun más fuerte en el espacio social comunal, afuera de la familia, en el espacio que tradicionalmente compete al hombre (Venturoli 2009 : 9).

La communication se faisait à travers l'homme lors des assemblées communales, tandis que la voix de la femme se faisait entendre exclusivement à l'intérieur du cercle familial, et seulement si l'homme partageait ses pensées et décisions (Venturoli 2009). Dans les sociétés andines, la prise de parole ne se fait que lorsqu'il y a utilité. La parole est quelque chose de sacré. J'ai pu constater que cela ne se vérifiait plus forcément. Les hommes qui usent de leur parole à des fins politiques ou pour des raisons qui dépassent la simple utilité (répondre à une question, donner des nouvelles, commercer), sont principalement les hommes qui détiennent une autorité dans la communauté. Pour les autres, et surtout les hommes veufs et âgés, ils se terrent dans le silence et se consacrent aux tâches de travail. Et à l'inverse, les femmes font preuve de commérage, un commérage comme acte de communication afin de tisser les liens sociaux. Les femmes qui restent plus souvent dans le village que les hommes qui sont aux champs, sont empreintes à rencontrer plus de monde et ainsi à communiquer plus facilement. Lors des assemblées générales, nous avons vu aussi que les femmes possèdent une place importante aujourd'hui et peuvent donner leurs impressions, commentaires et suggestions. Finalement, les hommes vont s'ouvrir pleinement à la parole lors de la prise d'alcool. Et c'est à ces moments que j'ai obtenu le plus de confessions informelles de leur part (*notes de terrain, juillet 2011*).

Outre la division de genre dans la communication, Theidon (2004) souligne aussi une division du travail émotionnel selon le genre.

Hay una especialización de la memoria en estas comunidades y son las mujeres quienes llevan –quienes incorporan– el dolor y el luto de sus comunidades. En la división del trabajo emocional son las mujeres quienes especializan en el sufrimiento cotidiano de los años difíciles. Su historicidad es incorporada (Theidon 2004 : 73).

Selon cette auteure, les femmes ne souffrent pas seulement d'un stress post-traumatique, mais surtout des symptômes de l'histoire. Ainsi, le silence est lié à la souffrance.

Les séquelles psychologiques de la violence sont les effets psychologiques et sociaux qui se voient dans le processus de développement des individus, des familles et des communautés, comme produits de l'impact des faits qui n'ont pas pu être traités. La violence a été une expérience traumatique, vécue comme une rupture du processus de vie des victimes. Elle a un caractère déstabilisateur et destructurant. Nous analyserons plus loin ses effets sur les communautés. Elle a causé une souffrance à la fois physique et émotionnelle, en faisant naître des sentiments d'insécurité, d'impuissance, de peur. Le facteur décisif du caractère traumatique fut l'imposition du silence (CVR 2003). Durant le conflit, les populations paysannes ont été forcées au silence. Il leur était interdit de parler de ce qui se passait par soucis de trahison soit envers les forces armées, soit envers les groupes subversifs. La peur poussait ainsi au silence. Beaucoup fuyaient le village dans la nuit, en secret, sans avertir personne de leur projet. La nuit, ils se cachaient dans les champs pour dormir, en apprenant à ne pas faire de bruit pour ne pas éveiller les groupes armés<sup>73</sup>. Le silence a donc été un apprentissage de survie. Après avoir vécu vingt années sous un silence imposé, il est compréhensible qu'aujourd'hui encore ils aient du mal à entamer la démarche de parole.

« Après un conflit, les communautés ont tendance à proposer une amnésie collective, ou culturelle, qui permet aux membres de reprendre leur vie quotidienne, en effaçant les éléments gênants de leur mémoire » (Gaborit 2006 : 39). Lors de discussions, surtout avec les femmes, celles-ci me mentionnaient qu'il était trop dur pour elle de se souvenir de cette période. Quand elles n'y pensaient pas, là elles se sentaient bien. « *Recordar eso, y ya me vuelve loca* » (Aydé, juillet 2011). Comme le souligne

---

<sup>73</sup> Récits obtenus lors de discussions faites à Cayara.

Agier (2006), on est face à une politique du silence, « au sens où se taire doit leur permettre de survivre à la mémoire » (Augé 1998 :119, dans Agier 2006). Un silence affiché pour ne pas parler, pour ne pas conter, pour ne pas transmettre, soit un silence pour épargner. Il permet de garder la souffrance dans des espaces inaccessibles. « We cannot infer the fact of forgetting from the fact of silence », nous dit Connerton (2011 : 47). Certains silences peuvent être une tentative d'enterrer les choses « beyond expression and the reach of memory » (ibid, 2011). Ces silences, même si ils ont été imposés par une répression, doivent être appréhendés comme une forme de survie.

On ne retrouve aucune trace du conflit à Cayara. La base militaire est devenue *la posta de salud*, et rien ne montre que ce bâtiment a été occupé vingt ans auparavant. Il n'y a pas non plus de cimetière pour les morts, ni mémorial pour les personnes tuées lors du massacre. La seule trace matérielle se trouve sur la cloche de l'église, où une inscription est faite pour commémorer ceux qui sont morts dans l'église. Mais la cloche est enfermée entre quatre murs, cachée, et inaccessible car l'endroit est barricadé. Est-ce parce qu'il n'y a aucune trace visible d'un conflit passé, que la population demeure dans le silence ? À Sarhua, en revanche, plusieurs symboles ou traces sont encore là, et font partis de l'imaginaire de la violence au sein de la communauté, qui représente ses symboles dans les *tablas pintadas* entre autres. Sur les contours du toit de l'église sont gravés des slogans du Sentier Lumineux, et la place centrale où ont eu lieu plusieurs combats et arrestations de grandes importances est une place sacrée dans l'imaginaire des Sarhuinos<sup>74</sup>. Est-ce que les gens sont plus enclins à se rappeler si ils sont en face de traces visibles tous les jours ?

Le silence est là aussi pour préserver les générations futures. « Les communautés développent une capacité d'auto-anesthésie pour éviter toute charge psychique à leurs enfants et pour que la génération suivante vive un renouveau » (Rauschenbach, Perron 2000 : 15). C'est pour cela que selon ces auteurs, se sont développées des sphères de tabou social, où certains thèmes et réalités étaient éludés (ibid.).

---

<sup>74</sup> Se référer au livre, *Unveiling secrets of war in the peruvian Andes*, de Olga Gonzalez.

L'histoire renaît souvent sous la forme du souvenir traumatique chez les générations futures. L'identité et le bagage culturel du vécu se transmettent donc aux descendants car ce sont les femmes, atteintes de maux, qui portent l'enfant et en donnant naissance elles leur transmettent leur souffrance. Les secondes générations naissent donc avec une peine et un ressentiment inscrit en eux. Cette peine transmise produit plus de douleur et des tabous au sein des familles. Theidon (2004) met en avant une *transmission générationnelle des mémoires toxiques*. Cette anthropologue médicale montre comment certaines maladies comme la *teta asustada*<sup>75</sup> peut affecter le bébé, laissant bien souvent des enfants atteints de maladies respiratoires ou d'épilepsie.

Il en est de même pour ceux qui étaient enfants lors du conflit. Ils ont vu d'innombrables atrocités commises dans la communauté et surtout envers leurs parents et famille. Ils ont dû supporter beaucoup de choses. Ces enfants nés après le conflit, ainsi que ceux qui étaient petits à l'époque, sont aujourd'hui la population majeure des communautés. Ce sont eux qui forment les nouveaux ménages, qui prennent les directives et qui érigent la tournure des relations sociales. « Ilevan las huellas de esas perdidas irreparables de los vacios del dano a su familia » (CVR, 2003). Ce sont eux qui portent en eux les sentiments de peur, de méfiance, d'apathie, de solitude qui se traduisent envers les autres membres en des sentiments de rage, de haine et de ressentiment. C'est en ce sens que les relations sociales de la communauté ont été grandement affectées et on assiste à une perte du lien social communautaire. Ces enfants portent les conséquences et les marques de vingt ans d'atrocité et ils le répercutent sur le fonctionnement de leur village.

Ce sont eux qui portent le ressentiment de leurs parents, et ce sont eux qui vont l'exprimer à travers les commérages, et les tensions qu'ils créent en extériorisant leurs sentiments. J'ai moi-même eu l'occasion d'assister à plusieurs scènes de ce genre. Des tensions familiales ont ressurgi lors de mon arrivée et les disputes n'ont pas eu lieu entre sœurs (personnes qui ont vécu pleinement la violence car elles étaient âgées d'une quarantaine à cinquante d'années), mais entre la nièce (qui était enfant lors du conflit)

---

<sup>75</sup> Croyance populaire selon laquelle le traumatisme des femmes ayant subi un viol par des soldats serait transmis par le lait à ses enfants, d'où « La teta asustada » qui signifie « Le sein effrayé ».

et la tante. La nièce a créé beaucoup de tensions, qui se sont répercutées par la suite dans le village et qui ont joué sur certaines relations amicales. Les jeunes n'ont pas peur de créer des tensions à travers leurs commérages qui affectent les relations sociales du village en ne les rendant pas stables, car ils portent en eux ce mal-être transmis par le traumatisme de la guerre. Selon moi, ce sont ces nouveaux jeunes qui organisent les relations sociales de la communauté car ce sont eux qui sont actifs politiquement. Alors, on peut voir un transfert de la mémoire à travers les générations.

Comme le mentionne Jelin (2002 : 8) : « la memoria es selectiva ; la memoria total es imposible ». Ceci implique un premier type d'oubli qui est nécessaire à la survie et au fonctionnement de l'individu et des groupes. Connerton (2011) remarque trois types d'oublis principaux : l'oubli prescrit, l'oubli dans l'intérêt de se façonner une nouvelle identité, et l'oubli comme annulation. Ces oublis ne doivent pas être appréhendés comme des échecs, car ils conduisent à l'établissement et l'amélioration des « sociaux bonds » (ibid.).

Mais peut-on réellement parler d'oubli ? Comme le dit Michel Pollack, le silence des survivants ne devrait être lu « non pas comme un « oubli » de l'expérience concentrationnaire, mais comme un mode de gestion de la mémoire des camps, étant donné les possibilités limitées d'en rendre compte » (Pollack 2000 cité dans Vanthuyne 2008 : 68). La mémoire est ainsi gérée dans le but de reprendre une vie quotidienne normale. L'oubli devient alors partie intégrante du processus par lequel les souvenirs, nouvellement partagés, sont construits car ces nouveaux souvenirs sont accompagnés par un ensemble de silences tacitement partagés (Connerton, 2011).

Effectivement, on constate que les enjeux du conflit sont mentionnés seulement dans des contextes où c'est nécessaire et important, par exemple lors des assemblées générales où le maire et la population discutent des réparations et de l'argent donné par l'état en compensation des dommages. Ils chantent aussi le conflit lors du carnaval de *Waswantu* ou lors des fêtes et gros événements. Mais le reste du temps l'évocation de cette période est évincée.

## 2 Le chercheur face au silence

L'oubli ne peut être possible dans une société où la visibilité du conflit passé est très forte. La montée actuelle du Sentier Lumineux, les arrestations et procès, les études faites, les exhumations sont bien là pour rappeler que l'histoire a bien existé. Mais le silence doit être vu comme une posture adoptée, une prise de position. Alors on peut se demander en tant qu'anthropologue qui vient pour récolter des informations sur un sujet dont les gens ne veulent pas forcément se remémorer, même pour quelques minutes, quelle doit être notre position à avoir ? Quel est le rôle de l'anthropologue face au silence ? Cette position de l'anthropologue face au silence de la violence politique n'est pas facile à déterminer. Je prendrai ici trois auteurs afin d'essayer de comprendre le rôle de l'anthropologue, Karine Vanthuyne qui cite Cécile Rousseau, et Agier.

Selon Rousseau, nous sommes face à deux dangers. D'un côté nous pouvons « désirer éviter toute retraumatisation en tentant de ne pas toucher le sujet » (1994 :14 cité dans Vanthuyne 2008). Mais pour Vanthuyne « cette position peut insidieusement nous amener à participer au renforcement du déni social qui entoure, en général, les évènements violents » (ibid. : 70). De l'autre côté, le chercheur peut essayer d'en savoir plus afin de documenter ses données. Or, le danger de cette deuxième position est à la fois :

« la souffrance psychique à laquelle les sujets peuvent être soumis, à cause de la reviviscence possible du traumatisme, mais [...] aussi l'ambiguïté de la position du voyeur, une position qui instrumentalise la souffrance de l'autre en en faisant un objet d'étude » (Rousseau 1994 : 14 dans Vanthuyne 2008).

Il m'a été difficile de trouver une juste position sur le terrain. Qui étais-je pour faire ressasser des souvenirs à des gens qui n'en avaient pas l'envie ? À quel point la recherche est importante ? Devais-je orienter mes questions pour qu'elles soient plus larges et touchent moins l'affecté ? Pendant plusieurs semaines je tentais donc de m'imprégner de la vie de la communauté, sans pour autant faire mes entrevues officielles. Une fois un lien de confiance établi, je me risquais à confronter les villageois à mes questions. Il n'est pas facile de savoir comment bien agir dans des cas de post-conflit, où ce qu'ont vécu les gens n'est pas de l'ordre de l'intelligible.

Agier montre que les récits ne lui étaient pas exclusivement adressés. Les personnes racontent leurs expériences de guerre machinalement, comme si elles s'adressaient à n'importe quel autre interlocuteur. Je me suis souvent demandé lors de mon terrain, pourquoi est-ce que ces personnes racontaient leurs récits devant les gens de la CVR, les autorités d'instances régionales et pas à moi, ou bien à moi elles le faisaient brièvement ? J'ai finalement compris que si elles ne se livraient pas autant à moi c'était simplement dû au fait qu'elles ne voyaient aucun intérêt en moi. Je n'aurai rien pu leur apporter en comparaison avec les chercheurs de la CVR, qui elles, vont faire des rapports pour des compensations et réparations. Il en est de même pour les autorités, les responsables d'ONG et d'organisations régionales. Les Cayarinos attendent de ces personnes qu'elles leur rétribuent justice, réparations et soutiennent leur cause devant le gouvernement. Moi je n'étais qu'une étrangère, seule.

Agier pose une question importante :

que peut dire l'anthropologue sur les témoignages de guerre et violences passées qui sont consensuellement interprétés, valorisés – et souvent produits – sous un régime de discours non pas informatif et social (celui qu'on suppose de *l'informateur*), mais subjectif et pathologique, avec les mots de la *victime*, de la souffrance et du trauma ? (2006 : 4).

Il y répond en reprenant les mots de Paul Ricoeur qui explique qu'il ne faut pas interpréter les déficiences de la mémoire (comme la violence et l'exode) par des *interprétations pathologiques*, mais il faut garder à l'esprit que des *raisons stratégiques* guident la mémoire et l'oubli. En cela Agier (2006), justifie le rôle de l'anthropologue qui « peut travailler par-dessus l'épaule du psychologue, sur les failles du récit, traitant le témoignage comme d'autres *life's stories* : oublis, hésitations, non-dits et silences ont un sens social, ils sont une part du travail d'élaboration du témoignage. »

## II MÉMOIRE TRAUMATIQUE OU MÉMOIRE SILENCIEUSE, L'EXPÉRIENCE DANS LES COMMUNAUTÉS

### 1 Du traumatisme au *susto*

« Comment prendre en charge les conséquences de l'horreur de la guerre, quand ceux qui la subissent souffrent moins de plaies visibles que de blessures de l'âme laissées par l'expérience et le spectacle de la violence ? » (Fassin et Rechtman, 2007). La découverte de cette « mémoire douloureuse » est un fait anthropologique majeur des sociétés contemporaines. « Au cours du dernier quart de siècle, le traumatisme s'est imposé comme une forme d'appropriation originale des traces de l'histoire et comme un mode de représentation dominant du rapport au passé » (ibid., 2007).

Ce que l'on nomme *traumatisme* est traité sous le terme de *susto* en Amérique du sud, qui est le « mode de lecture des effets de l'expérience d'un massacre dans le présent de ses survivants » (Vanthuyne 2008). Le *susto* est une maladie culturelle, qui est liée à la peur et au stress émotionnel. Il est souvent vu comme une perte de l'âme résultant d'expériences effroyables ou traumatiques. Selon Fassin et Retchman (2007) c'est une interprétation pathologisante des souvenirs, ou de l'oubli, de l'expérience directe ou indirecte d'événements spéciaux. Il se caractérise par des effets comme la dépression, une faiblesse, une perte d'appétit, une agitation, un manque d'intérêt, des cauchemars, la fatigue, des vomissements, des gastrites et ulcères, des insomnies, des maladies de toutes sortes (Green 1994). Ce sont les femmes qui en sont majoritairement atteintes. À Cayara, beaucoup me parlaient de leurs insomnies, maux de ventre et de tête. Les femmes du village ne se sont pas remises de leur expérience durant le conflit, expérience guidée par la peur et la répression, qui les maintient à vivre dans un état chronique émotionnel et de traumatisme physique et social. En fait, il faut comprendre le *susto* comme une interaction entre des facteurs biologiques et sociaux.

Un matin, Aydé, la femme qui m'hébergeait s'est levée avec un mal de tête produisant de fortes migraines. Son fils avait été enlevé par sa belle sœur dix jours auparavant, et elle avait appris qu'au lieu de le scolariser elle le faisait travailler pour elle dans les rues d'Ayacucho. La migraine dura plusieurs jours, ni médicaments ni plantes ne faisaient effets. C'est seulement une fois revenue de la ville d'Ayacucho avec son fils que la migraine passa. On constate là que le stress accru a provoqué des effets néfastes sur la santé de cette mère.

Dans son étude avec les veuves de la violence politique au Guatemala, Linda Green (1999) décrit la façon dont les événements traumatiques sont rappelés à travers le corps, et plus précisément à travers le corps malade. Le corps représente les horreurs vécues et forge les maladies. « In a way, refusal to heal is refusal to forget, and a call for “treating” the political body in order to cure physical pains » (Green 1999 : 64). Par conséquent, le corps parle des atrocités passées, où le silence imposé par la terreur devient la norme (Rodrigo Gonzalez, 2010).

Pour reprendre une question soulevée par Green (1994), on peut se demander si le *susto* pourrait être considéré non pas uniquement comme un problème social (et passif) de résistance des faits passés, mais aussi comme la mémoire sociale incarnée ?

Le concept du traumatisme est apparu avec les médias lors de la guerre du Kosovo (Rauschenbach & Perron 2000). Le terme grec «trauma» signifie étymologiquement «blessure». Il a longtemps été réservé pour désigner des blessures physiques; c’est notamment avec Freud qu’il prendra le sens de blessure psychique (Parent 2006).

Pour bien saisir les enjeux du silence ainsi que la création de la mémoire des survivants, il faut comprendre les spécificités du traumatisme qui résident dans la manière dont une expérience est vécue. « La pathologie se caractérise plutôt par la structure de l’expérience, sa réception: l’événement n’est pas assimilé ni vécu complètement au moment où il se produit, mais seulement de manière différée, par son emprise répétée sur celui qui en fait l’expérience » (Parent 2006). En effet, ce n’est pas l’événement qui constitue le trauma, mais plutôt son effet.

Le trauma est repérable non pas dans le simple événement originel ou violent du passé d’un individu, mais plutôt dans la manière dont sa nature inassimilée – la façon dont il n’est tout d’abord pas accessible à la connaissance – revient hanter le survivant par la suite (Caruth, 1996: 4, dans Parent 2006 : 115).

Ainsi, tant que le sujet n’aura pas intégré l’événement traumatique dans son histoire psychique, le trauma continuera à le hanter. C’est pour cela que ceux qui donnent leur témoignage et qui luttent pour la reconnaissance du conflit ont une plus grande chance de survie.

La psychanalyse propose une description de ce processus en trois étapes. Au départ se trouve l'expérience clé qui parce qu'elle est liée à un acte horrible pèse tellement lourd sur la conscience qu'elle ne peut être verbalisée. La seule pensée d'un tel acte est effrayante. Elle est immédiatement effacée de la conscience tandis que se créent simultanément des sentiments de culpabilité diffus dans l'inconscience (Rauschenbach et Perron 2000 : 14)

On atteint alors une apparition incontrôlée de symptômes, comme le déclenchement d'une névrose chez les individus. La collectivité fait elle aussi face à une névrose communautaire.

## 2 Perte du lien social, ressentiment, deuil : incorporation du traumatisme

La violence du conflit armé a eu des séquelles très négatives d'affaiblissement et de destruction des points de référence de l'identité sociale des personnes : les familles ont été détruites, dispersées, les référents culturels dévalorisés, les organisations sociales désarticulées. C'est pour cela que les effets de cette violence sur la santé mentale individuelle et collective sont multiples et complexes.

Un des effets de la peur est d'affaiblir les liens de confiance qui sont la source de la stabilité et de la sécurité. Si la confiance facilite la coexistence, la peur elle, la rend difficile voire impossible. Le climat de violence a généré la suspicion qui s'installe entre les communautés, mais aussi au sein d'une même communauté, entre voisins et famille (Theidon 2004). Et ce sont cette peur et cette méfiance qui génèrent le silence.

La méfiance a produit un scepticisme chargé de ressentiment à l'idée selon laquelle, entre autres, il ne sera possible à aucun d'accéder à la justice (CVR 2003). L'impunité et l'injustice génèrent des sentiments intenses de colère et d'indignation, qui résultent au final par l'installation d'une haine au sein des communautés. C'est en ce sens qu'on observe une perte des liens sociaux et une nouvelle organisation sociale.

L'injustice et l'impunité de l'État renforcent aussi la douleur en créant des sentiments de rejets, d'humiliation, d'ignorance et de banalisation de la souffrance. La population est livrée à elle-même et n'est pas en phase de protection empathique, d'écoute, de sympathie. C'est un sentiment d'abandon qui vient hanter les communautés. On le constate avec les pratiques et coutumes qui traditionnellement étaient effectuées collectivement, et qui pendant le conflit ont été prohibées. L'exemple de la construction

collective du réservoir d'eau en fait partie. Lorsque la communauté bénéficie de réparations collectives, c'est la population du quartier qui en bénéficie qui va s'atteler à l'œuvre. Les autres ne participeront pas à la construction. Par exemple, l'État donne le matériel nécessaire pour la construction d'une maison communautaire qui sera située dans un quartier du village, et qui bénéficiera à ses résidents.

Nous allons examiner, à l'aide de l'exemple du deuil, la manière dont la population s'est retrouvée seule face à l'affrontement de la douleur, et comment ce processus a finalement conduit à une individualisation suite au traumatisme causé.

Le contexte de la violence politique a empêché l'accompagnement et la reconnaissance sociale pour les personnes endeuillées, éléments importants dans le processus de deuil. Les corps des morts étaient enfouis dans des fosses communes cachées de tous, ou bien les personnes ayant été enlevées, leurs familles ne pouvaient savoir ce qu'il était advenu d'eux et par conséquent l'espoir de les imaginer en vie les empêchait de se recueillir. Ainsi, aucune cérémonie d'enterrement n'était possible ni même permise : *les traitres devaient mourir comme des chiens* (philosophie employée par les trois groupes armés). « Nos trataban como perros » (Senora Avelina, 2011). Ils ont été privés d'être accompagnés dans leur douleur par leur famille ou par les membres de leur communauté. Il n'était donc pas possible de vivre la perte, l'enterrement et le deuil collectivement (CVR 2003). Les manifestations collectives de douleur, les pleurs, les hommages, les souvenirs, les habits de deuil ont été des objets de prohibition durant toute la période du conflit afin d'instaurer un climat de terreur et pour perturber les relations sociales. Et pourtant le deuil est nécessaire pour pouvoir avancer. Sans le deuil, la mémoire est tronquée et prend forme de mémoire traumatique.

Dans la conception andine, les rituels funéraires sont très importants et permettent de renforcer le lien social. Sans une sépulture décente, ces âmes s'attardent dans l'espace liminal entre la terre et l'au-delà, et sont condamnées dans un temps entre la mort et les obsèques finales (Green 1994).

Dans le *Museo de la memoria* créé par l'ANFASEP, ainsi que dans plusieurs projets liés aux victimes et à la mémoire, on constate l'exposition d'un nombre important de vêtements appartenant aux défunts. Les vêtements rappellent les morts. Ce sont des

fragments de leur vie. C'est la dernière trace tangible qu'il reste d'eux. Ces tissus sont des ressources économiques et cosmologiques importantes, symbolisant les capacités des individus à transcender le temps, la perte et la mort, parce qu'ils peuvent transcender les générations. Cela crée une forme d'intemporalité et d'immortalité. Une immortalité de la victime et une immortalité du souvenir.

Les femmes se sont mises à fabriquer des sortes d'œuvres mémorielles avec ces vêtements et ont commencé à tisser des patchworks et à coudre du tissu avec le nom des victimes et des choses les représentant afin de célébrer leur mémoire. Le patchwork peut aussi être vu comme un matériel de deuil. Ce tissage crée ainsi un art de mémoire qui permet de sauver et de créer une mémoire des morts.

Le sentiment partagé par ceux qui ont souffert des effets de la violence nous montre qu'ils ressentent que leur vie a été perturbée, qu'ils ne sont plus les mêmes. « Ya no somos los mismos » (Senora Tienda). « La vivencia de continuidad y el sentimiento de ser uno mismo a través de los cambios vitales son referentes importantes para la identidad personal » (CVR 2003). La violence a perturbé ces référents et a provoqué de profondes sensations de confusion.

L'effort actuel le plus difficile pour reconstruire les communautés est celui de rétablir les liens entre les personnes qui ont été touchées par la violence politique. Le village de Cayara est divisé en cinq quartiers, séparés par famille. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, chaque quartier est régi par ses propres représentants et est autonome. On constate alors une division des relations selon l'architecture du village. Ce clivage est apparu après les années de violence, qui ont amené une suspicion, une méfiance ainsi que des sentiments de haines et de vengeance entre les membres de la communauté. La peur a déstabilisé les relations sociales (Green 1994). « The spectacle of torture and death and of massacres and disappearances in the recent past have become more deeply inscribed in individual bodies and the collective imagination through a constant sense of threat » (Green 1994 : 227). C'est en ce sens que le silence n'efface pas les mémoires individuelles de la terreur. Les effets de la terreur ne sont pas seulement psychologiques et individuels, mais aussi sociaux et collectifs.

Les communautés font face à un malaise social qui touche tous leurs membres. La colère envers les autres est forte. Elle exprime la rage de voir les autres se laisser torturer par l'ennemi, la honte de ne pas avoir pu défendre et soutenir ses voisins et le reproche aux victimes d'avoir collaboré avec les groupes armés. Et cette colère profonde contribue elle aussi à l'apparition d'un sentiment nouveau, le ressentiment. Selon l'ODHAG<sup>76</sup> (2009), le ressentiment est un état anti-naturel, une question d'éthique qui blâme la victimisation et qui critique l'indifférence. Toujours selon les propos des auteurs de cet organisme guatémaltèque, le *resentimiento* ou le *resentido*, va au-delà du simple sentiment. C'est un état qui ne surgit pas spontanément de la personne, mais il surgit à partir de l'injustice qui l'a produite et de l'indifférence des autres personnes face à la douleur. C'est une réponse à des raisons sociales. Le ressentiment ne se réduit donc pas au sentiment individuel.

### Conclusion

C'est donc une mémoire traumatique qui caractérise le village de Cayara à l'inverse de la mémoire politique et féminine que l'on observe à Ayacucho. À Sarhua, la mémoire permet aussi de dénoncer. C'est grâce à la mise en œuvre de la violence (à travers les *tablas pintadas*) que le traumatisme n'a pas amoindri les traditions. Le village le plus traditionnel à ce jour dans les Andes péruviennes, garde les traces visibles de ces vingt dernières années. Ainsi, la réalité des souffrances n'est certainement pas nouvelle, mais la reconnaissance dont elles font l'objet l'est assurément.

À Cayara, nous venons de voir que le traumatisme est fort, le village n'a jamais eu de soutien psychologique ou de suivi post-conflit, et c'est ce traumatisme qui a amené de forts changements dans l'organisation communautaire ainsi que dans les relations sociales. Ainsi, comme le mentionne Theidon (2004), « la memoria traumática es una manera de inscribir la historia en las narrativas biológicas y biográficas de las personas y de las comunidades ». La question qui se pose c'est à savoir si avec les générations futures les tensions préexistantes et la rancœur vont s'estomper pour laisser place à un village harmonieux, ou bien si la mémoire traumatique va persister en laissant de plus amples séquelles ?

---

<sup>76</sup> L'ODHAG est l'*Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala*.

## CONCLUSION

Finalement, comment saisir la violence ? Comment rendre compte de son affect et de ses effets ? Nous venons d'essayer, par cet écrit, de mettre en avant les processus de reconstruction des populations en situation post-conflit. Qu'advient-il des populations violentées une fois le conflit terminé ?

L'exemple de la création du *Lugar de Memoria* et de la montée en puissance du MOVADef est important pour saisir les enjeux actuels au Pérou. Vingt ans après la cessation du conflit, le Pérou est plongé dans une politique de la mémoire, où cette dernière est revisitée à travers des actions, des projets artistiques faits par les survivants, des musées, des expositions, des débats. La littérature sur le sujet est grandissante. Un tel endroit est important pour permettre une gestion de la mémoire et la diffuser afin d'informer un grand nombre de personnes.

La vision d'un *après de la souffrance* (Jean Améry) est difficile à concevoir pour des personnes ayant été victimes de tant de violence. Mais pourtant ces sociétés doivent s'efforcer de reconstruire cet après. Il est de l'obligation de l'État de mettre en place des politiques de reconstruction visant une réconciliation et une paix nationale afin de réintégrer sa population souffrante à l'ensemble du pays et permettre d'atténuer le traumatisme pesant.

De plus, tout traitement de la souffrance nécessite une politique de la mémoire, « c'est-à-dire l'existence de dispositifs individuels ou collectifs qui instituent une présence du passé » (Fassin 2004 : 26). La gestion des mémoires doit permettre, comme nous l'avons vu dans cet écrit, une reconnaissance des torts endurés, des faits passés et des victimes. Cette reconnaissance favorisera la guérison, ou du moins, le soulagement de la souffrance. Le travail de mémoire doit aussi préserver l'identité des groupes et finalement amener à un climat de paix. Instaurer une politique de la mémoire est nécessaire pour la reconstruction sociale du pays. C'est lorsque la mémoire est mal gérée que le conflit peut ressurgir. C'est ainsi qu'il faut confronter le passé pour que l'histoire ne se répète pas, divulguer la vérité pour que la souffrance s'atténue, et reconnaître les faits pour atteindre la paix et la cohésion.

Nous avons essayé de voir comment les événements ont été intériorisé, vécu, remémoré et transmis. Le déplacement interne a provoqué des bouleversements dans la structure des communautés ainsi que dans les relations sociales. On constate une perte des liens sociaux qui unissaient et unifiaient la population andine. Tout est à reconstruire, les communautés qui ont été ravagées ainsi que les relations humaines. La violence a laissé derrière elle un lourd traumatisme qui affecte ces relations qui sont désormais imprégnées de ressentiments. Les survivants utilisent le témoignage comme acte thérapeutique. On retrouve bien là une caractéristique de nos sociétés contemporaines : la parole. Il faut conter pour se libérer. On parle, on raconte, on guéri, mais agit-on réellement ? La parole révélatrice de la vérité, de l'authenticité est-elle le meilleur moyen pour réconcilier un pays? La narration victimaire se transforme alors en un combat politique (Fassin 2004).

Selon Fassin, « ceux que notre société désigne comme victime nous parlent donc de justice plutôt que de souffrance, en appellent au droit plutôt qu'à la compassion ». Ainsi, les enjeux ne sont pas seulement d'ordre psychologique, ils sont aussi politiques et les personnes ne sont pas seulement des victimes, ils sont aussi des acteurs (*ibid.* : 20). C'est le cas ces femmes survivantes qui ont lutté pour la paix et qui organisent toujours des actions en soutien de la mémoire du conflit et en vue des réparations. Toujours selon Fassin, le monde moderne est façonné par une nouvelle condition de victimes qui est instituée par le traumatisme. « Désormais la victime est reconnue, le traumatisme revendiqué ». Est-ce qu'on est dans une aire où les victimes ont pris conscience de leur puissance, ce qui les pousserait à lutter plus afin d'obtenir des réparations ? Luttent-elles pour la reconnaissance, pour la mémoire, pour le gain de réparations ? La préservation de la mémoire permet d'appuyer les politiques mises en place venant en aide aux victimes. C'est à travers elles que les faits seront rétablis et ainsi pris en compte.

Cependant, est-ce possible de construire une seule mémoire commune ?

Nous avons dégagé deux types de mémoire. D'un côté, il y aurait la mémoire féminine, caractéristique de la mémoire vive, c'est-à-dire la mémoire du peuple. Les femmes ont contribué à la production d'une mémoire à travers leurs actions menées

(lutte pour la paix) ainsi qu'à travers leurs nombreux témoignages (pour la CVR, pour les associations, dans les audiences publiques, en vidéos, par écrit). Elles ont donc façonné une mémoire propre aux survivantes en se basant sur la politique du *nunca mas*, « plus jamais ». Le but de leur mémoire est d'apporter une vision des victimes sur le conflit, mais aussi permettre de préserver le futur en dénonçant le passé. Cette mémoire, qui est une mémoire active, est gérée et produite par les femmes, c'est pour cela qu'on peut la qualifier de *mémoire féminine*. Faut-il parler d'une histoire des femmes indépendante de l'histoire commune (ce qu'elles ont vécu est différent de ce qu'ont vécu les hommes), ou bien l'histoire des femmes est-elle l'histoire des femmes insérées dans l'histoire commune (elles font partie de l'histoire et racontent aussi celle des autres) ? À travers leur mémoire véhiculée, les femmes ouvrent la réflexion sur l'impact qu'elles ont eu sur elles-mêmes, comme notamment l'exercice de leur citoyenneté.

D'un autre côté, il y aurait une mémoire silencieuse, une mémoire empreinte de traumatisme. Une mémoire qui enferme les événements du passé pour ne pas les transmettre aux générations futures, afin de les préserver d'une telle violence. Cette mémoire se retrouve principalement chez les survivants résidant toujours *au campo*. Néanmoins, la mémoire, qu'elle soit silencieuse ou active, porte en elle les lourdes conséquences d'un conflit qui n'a que trop duré. Elle est composée d'horreurs qui ne sauraient être expliquées.

En introduction, nous nous demandions si c'était en créant une mémoire commune et visible que la nation péruvienne pourrait prétendre à une réconciliation ?

Les réponses sociales apportées aux souffrances causées par la violence politique, se sont opérées en un demi-siècle. « Si violences et souffrances existent de toute éternité, les politiques de la mémoire comme modalité privilégiée et codifiée de reconstruction d'un monde commun sont une invention récente » (Fassin 2004 : 26). Pour reprendre une théorie de Theidon (2004), on a besoin de fabriquer le plus de mémoire pour obtenir le plus de vérité, qui permettra une meilleure guérison afin d'arriver à une réconciliation (*Mas memoria = mas verdad = mas sanacion = mas reconciliation*). Mais le souvenir est-il suffisant ?

J'ai plusieurs fois mentionné que la compréhension et l'analyse de mes recherches de terrain ne se limitaient pas seulement à la communauté étudiée, soit Cayara, mais s'élargissaient à l'échelle de plusieurs communautés et villes (Ayacucho, Lima). J'aimerais maintenant démontrer que l'analyse faite dans ce mémoire peut être appliquée dans divers cas de sociétés en post-conflit. Cet exemple de cas fait partie d'une globalité qui affecte de nombreux pays. Les pays en transitions démocratiques ou en période de reconstruction passent par les mêmes processus et sont confrontés aux mêmes problèmes (traumatisme, gestion de la population migrante, destructions des villages, disparition d'un grand nombre de personnes). Ils appliquent ensuite le même type de politique, qui nécessite des lois de réparations, une politique de réconciliation afin de rétablir une paix nationale. La réconciliation doit faire partie intégrante de tout processus de reconstruction nationale. C'est elle qui favorisera l'harmonie car elle est perçue comme thérapeutique.

Lorsque j'abordais les questions de la réconciliation et des réparations, j'obtenais toujours en guise de réponse de la part des victimes, que le primordial pour eux était la nécessité de connaître la vérité et obtenir une reconnaissance. La vérité leur permettrait de savoir ce qu'il était advenu à leurs proches disparus, et ainsi pouvoir en faire le deuil. La reconnaissance se ferait avec la demande de *pardon* d'Alan Garcia qui a joui d'une impunité et n'a jamais reconnu les crimes commis sous son mandat. La reconnaissance de la responsabilité étatique doit être complétée de la reconnaissance des effets de la violence politique qui ont laissé des traces dans les relations interpersonnelles ainsi que dans le psychisme des victimes. Annah Arendt écrivait que le pardon permet de briser le cycle de la vengeance et qu'il doit être accompagné d'une justice réparatrice et punitive. La tâche de l'État est donc de comprendre pour prévenir, réparer pour soigner, reconnaître pour réhumaniser, et remémorer pour préserver.

Si nous nous plaçons du point de vue des « victimes », lorsqu'un groupe demande que l'on reconnaisse les violences qu'il a subies, il ne demande pas seulement que le passé soit reconnu, mais, plus fondamentalement, qu'il soit considéré comme concernant le présent des uns et des autres. Ainsi à travers les processus post-conflits de

reconstruction et réconciliation, la population tente de reconstruire une manière de vie humanisante.

Les lois de réparation proposent des dédommagements matériels, mais les réparations se manifestent plus singulièrement au niveau symbolique. On ne peut pas remplacer un être, mais on peut donner aux survivants toute l'attention, l'assistance et la reconnaissance qu'il mérite. Redonner dignité aux victimes marginalisées est central. Mais cela est-il suffisant ? Le conflit ne devrait pas avoir pour conséquence de prendre en compte ces populations, qui le plus souvent font parties des plus pauvres du pays, en essayant de les aider concrètement ?

On peut se demander que se passe-t-il après ? Une fois le conflit terminé, la paix installée, les excuses proclamées, les réparations promulguées, qu'advient-il réellement des victimes ? Vont-elles reprendre leur vie *d'avant*, en étant tout aussi pauvres et délaissées ? Les recherches devraient se focaliser sur le présent des communautés afin de voir comment elles se reconstruisent pour que l'État puisse leur assurer un avenir décent.

La reconnaissance donnée aux populations victimes est-elle authentique ou fait-elle preuve de manipulation politique ? Le crime est reconnu, les populations aussi (inscription sur un registre de victime, et obtention de papiers d'identité), mais qu'apporte la reconnaissance à part le rétablissement de la dignité humaine ? En ce sens, plusieurs auteurs critiquent les CVR en disant que finalement elles ne bénéficient qu'au gouvernement et aux élites. La réconciliation entre autres permet de renouer la confiance envers les institutions étatiques, donc elle les appuie et les renforce en leur donnant une légitimité. Ainsi, on peut se demander, à qui dans les faits, bénéficient ces programmes post-conflit et qu'est-ce qui est réellement fait pour les communautés ?

Les recherches futures devraient s'interroger sur ces questions là afin de dégager une voix permettant aux communautés d'obtenir de réelles réparations et compensations. C'est seulement en obtenant des réparations que les victimes pourront émerger du lourd traumatisme. La dynamique de luttes pour les réparations est intéressante pour comprendre les enjeux et revendications des victimes mêmes.

Nous nous sommes focalisés sur les mémoires féminines et traumatiques du conflit. Des mémoires portées et transmises par les populations andines victimes. En

revanche, dans des recherches futures, il faudrait s'intéresser aux jeunes qui eux aussi sont porteurs de mémoire et emprunt de traumatisme. Ce se les jeunes d'aujourd'hui qui construiront le Pérou de demain. Daniel Roca, leader de l'association des orphelins du conflit vient d'être élu gouverneur d'Ayacucho. Il serait intéressant d'analyser la directive de sa politique. Son vécu ainsi que la mémoire qu'il porte en lui et qu'il véhicule vont-ils influencer sa politique ? Comment tous ces jeunes orphelins, victimes, enfants de victimes se positionnent aujourd'hui ?

## BIBLIOGRAPHIE

- AGIER, Michel. 2006. *La force du témoignage. Formes, contextes et auteurs des récits de réfugiés*. Paris, La découverte
- ALTAMIRANO, Teofilo. 1985. *Cuadernos migracion de retorno en los andes: de investigacion del inandep*, Lima, Enero 1985
- ALVITES Elena, ALVITES Sosa Lucia. 2007. *Mujer y violencia politica. Notas sobre el impacto del conflicto armado interno peruano*, Feminismo, número 9
- AMSELLE, Jean-Loup. 2008. *Retour sur « l'invention de la tradition »*. Éditions de l'EHESS, l'homme, n 185-186, p 187 -194.
- ARONI SULCA, Renzo Salvador. « *Aprendimos a convivir con los senderistas y militares* » : *Violencia politica y respuesta campesina en Huamanquiqui, 1980-1993*. Lima. Investigaciones Sociales, n17, p 261-284
- ASSMANN, Aleida. 2006. *History, Memory, and the Genre of Testimony*, Poetics today, 27 :2
- BASIN, Jean. Cité dans FASSIN, Didier. 2004. *Et la souffrance devint sociale. De l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions*. Édition de Minuit, Critique, n680-681, p 16 – 29.
- BAUSSANT, Michèle. 2007. *Penser les mémoires*. Presses Universitaires de France, Ethnologie française, Tome XXXVII, p 389-394
- BELAADI, Brahim. 2001. *Le Bidonville: histoire d'un concept*, Centre universitaire de Guelma
- BERLINER, David C. 2005. *The abuse of memory : reflections on the memory boom in anthropology*, Anthropological quarterly, Vol 78, n1, p 197-201
- BEY, Margueritte. 1992. *La communauté dans l'espace de reproduction des familles paysannes au Pérou*, Bulletin de l'Institut Françaises, Etudes Andines
- BLANCHOT Maurice. 1995. Cité dans SCHEPER-HUGUES, Nancy ; BOURGOIS Philippe . 2001. *Violence in war and peace : an anthology*. Wiley-Blackwell
- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Gender and symbolic violence*. Cité dans Nancy ; BOURGOIS Philippe . 2001. *Violence in war and peace : an anthology*. Wiley-Blackwell

BOURGOIS, Philippe. 2001. *The power of violence in war and peace. Post-cold war lessons from El Salvador*. Sage publication, Vol2, p 5-34

BOUTRON, Camille. 2008. *La prison vue comme constructrice d'identités en lutte : enjeux et stratégies des prisonnières politiques péruviennes dans la recherche d'une nouvelle visibilité sociale*, Iheal-credal.

CANDEAU, Joel. 1996. *Anthropologie de la mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je? " no 3160, 1996, 128 p.

COLIN, Françoise. 1993. *Histoire et mémoire ou la marque et la trace*, Recherches féministes, vol 6, n 1, p 13-24.

CONFINO, Alon. 1997. *Collective memory and cultural history : problems of method*, The American Historical Review, vol 102, n5

CONNERTON, Paul.

1989. *How societies remember*. Cambridge University Press, 121 p.

2011. *The spirit of mourning. History, memory and the body*. Cambridge University press, 178 pages.

CORAL, Isabel.

▪ 1994. *Desplazamiento por violencia politica en el Peru, 1980-1992*. Documento de trabajo n58, Serie: Documentos de Política N°6, IEP

▪ 1999. *Mujeres en la guerra : impacto y respuestas*, in S. J. Stern (ed.), Los senderos insólitos del Perú, Lima, IEP, 1999, p. 348.

▪ 2002. *Desplazamiento, inserción y retorno en Ayacucho (1993-1997)*, Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM.

CORONEL, José. 1994. *Shining Path and peasant responses in rural Ayacucho*. In *Shining Path of Peru*, 2nd ed., edited by David Scott Palmer, p 127-153

CORTEN, André et COTÉ Anne-Élisabeth. 2008. *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris Khartala, et PUQ, Québec, 421 pages.

DAVIS, Mike. 2005. *La planete biddonville, involution urbaine et prolétariat informel*, mouvement 39-40

DEL PINO, Ponciano. 2004. *Violencia, memoria e imaginación. Uchuraccay y Lucanamarca en la violencia política en el Perú*. Boletín IFP, derechos humanos, n7.

DENG, Francis. 1998. *The Forsaken People: Case Studies of the Internally Displaced*, co-editor with Roberta Cohen

DROZ, Yvan et BEAT Sottas. 1997. *Partir ou rester ? Partir et rester. Migrations des Kikuyu au Kenya*. L'Homme 142 : 69-88.

DUCHENNE, Véronique. 1999. *L'ethnologue peut-il se tromper de terrain ? Réflexions proposées à partir d'une étude empirique du tourisme rural*, Recherches en Communication n12, Louvain.

DUMONT, Micheline ; Fahmy-Eld, Nadia. 1993. *Temps et mémoire*. Recherches féministes, vol 6, n1, p 1-12.

ESCRIBA TINEO, Percy. 2008. *Secuelas de la violencia sociopolítica y reconstrucción de identidades en Chincheros – Ayacucho*. Tesis UNISCH, Ayacucho.

FABIAN, Johannes. 2001. *Anthropology with attitude : critical essays*, Stanford University Press, ch 9 « Remembering the other : knowledge and recognition », p158-178.

FASSIN, Didier. 2004. *Et la souffrance devint sociale. De l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions*. Édition de Minuit, Critique, n680-681, p 16 – 29.

FASSIN, Didier et RECHTMAN, Richard. 2007. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris, Flammarion, 460 pages.

FAVREAU, Louis. 1991. *Pratiques d'organisation communautaire en Amérique latine: les mutations en cours*, nouvelles pratiques sociales, vol 4, n°1, p 81-96

FELICES-LUNA. 2007. *L'implication des femmes au sein des groupes armés contestataires : la déviance au service d'une entreprise citoyenne*, champ pénal, la revue internationale de criminologie

FERGUSON, James, GUPTA Akhil. 1997. *Culture, power, place, exploration in critical anthropology*, Duke university press

JELIN, Elizabeth.

- 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid, siglo xxi Editores.
- 2005. *Exclusion, memorias y luchas políticas*. Dans *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Daniel Mato. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. p. 219-239.

JENIN, Elizabeth. 1994. *The politics of memory: The human rights movements and the*

*construction of democracy in Argentina*. Latin American Perspectives, 21, p 38–58.

GABORIT, Pascaline. 2006. *Mémoire, oubli et réconciliation dans les sociétés post-confliktuelles : l'exemple du Cambodge*. Revue pluridisciplinaire en sciences de l'homme et de la société, n 3. L'oublié, p 22-42

GHASARIAN, Christian. 1997. *Les désarrois de l'ethnologue*, L'Homme, n° 143, juillet-sept., p 189-198.

GONZALEZ Olga, 2010. *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. 344 pages.

GREEN, Linda.

- 1994. *Fear as a way of life*. Cultural anthropology, vol 9, n2, p. 227-256.

- 1999. *Fear as a way of life: Mayan widows in rural Guatemala*. Columbia University Presse.

GUILLEROT, Julie. 2010. *Vinculando género y reparaciones en el Peru : Una oportunidad fallida*, dans « What happened to the woman ? Gender and reparations for human rights violations », Centro international para la justicia transicional, Bogota

HÉBERT, Martin. 2011. *La mise en récit des souffrances : violences, expériences et discours*, Alterstice, p 23-34

HONNETH, Axel. 2006. *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, Édition la découverte, Paris

HOBSBAWM, Eric et RANER, Terence. 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge

JELIN, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, Madrid.

KANSTEINER, Wulf. 2002. *Finding meaning in memory : a methodological critique of collective memory studies*. History and theory, Vol. 41, n2, p 179-197.

LAMBEK, Michael. 1996. *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, eds. New York: Routledge, 266 p

LAPASSADE, Georges. 1991. *L'Ethnosociologie*, Méridiens Klincksieck. Paris.

LAPLANTE, Lisa. 2007. *The peruvian truth commission's historical memory project : empowering truth-tellers to confront truth deniers*, Journal of Human Rights, p 433-452

LAPLANTE, Lisa ; THEIDON Kimberly. 2007. *Truth with Consequences: Justice and Reparations in Post-Truth Commission Peru*, Human Rights quarterly, Vol 29, n1, p 228-250.

LEMAN-LANGLOIS, Stéphane. 2005. *Le modèle « Vérité et réconciliation », victimes, bourreaux et institutionnalisation du pardon*, Informations Sociales, n127.

LICATA, Laurent ; KLEIN, Olivier ; GÉLY, Raphaël. 2007. *Mémoire des conflits, conflits des mémoires : une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe*. Social science information, Vol 46, n4

LUQUE MOGROVEJO, Rolando. 2003. *Le défi de vivre réconciliés au Pérou*. La revue nouvelle, Après les dictatures, faire la justice et la paix civile.

MALKKI, Liisa. 1995. *Refugees and Exile: From Refugee Studies Studies to the National Order of Things*, .Annual Review of Anthropology 24

MASSARD-VINCENT, Josiane. 2011. *Écouter le silence quaker*. Anthropologie et sociétés, vol. 35, n3, p. 233-250.

MILTON, Cynthia et ULFE Maria. 2010. *Y, despues de la verdad ? El espacio publico y las luchas por la memoria en la post CVR, Peru*. Emisferica.

MEINTEL, Deirdre.

- 1983. *Victimes ou protagonistes : les femmes et la guerre*, Anthropologie et sociétés, vol.7, n1, p.179-186
- 1998. *Récits d'exil et mémoire sociale de réfugiés*, .in F. Laplantine, J. Lévy, J. B. Martin, A. Nouss (éd.), *Récit et connaissances*, Lyon, Presses Universitaires, p. 55-74.
- 2008. *Identités plurielles et reconnaissance connective : réflexions à partir des recherches sur les questions ethniques*, In J-P Payet et A Battegay (ed), *La reconnaissance dans les sociétés contemporaines*, Paris, Septentrion, collection sciences sociales, p 311-319.

MENDOZA, Robles. 2004. *Tradicion y modernidad en las comunidades campesinas*, Investigaciones sociales, n°12, Lima

MILTON, Cynthia. 2007. *Public spaces for the dicussion of Peru's recent past. Espacios publicos para la discusion sobre el pasado reciente de Peru*,\_Antipoda n5, p 143-168.

NTAGTEVERENIS, Paschalis. 2003. *L'espace social comme lieu du lien social*, Esprit critique, Vol.05, No.03

NAVET, Georges. 2003. *Théorie de la violence, politiques de la mémoire et sujets de la démocratie*, L'esprit du temps, Topique, n83, p 43-53

NAEPELS, Michel. 2006. *Quatre questions sur la violence*. L'homme 487-495.

ODHAG. 2009. *Duelo, subjetividad u justicia en la experiencia de resarcimiento*. ODHAG

OLICK, Jeffrey. 1999. *Collective memory: the two cultures*, Sociological theory, Vol.17, n3, p 333-348

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre.

- (1995). *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, In Les terrains de l'enquête.
- (1997). *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, numéro 1 : Les terrains de l'enquête, p.71-109.

PARENT, Anne Martine. 2006. *Trauma, témoignage et récit : la dérouté du sens*, Protée, vol 34, n 2-3, p 113-125.

POLLACK Michel. 2000 [1990], *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris, Éditions Métailié.

POOLE, Deborah, ROJAS PEREZ, Isa'as. 2010. *Memories of reconciliation : photography and memory in Postwar, Peru*. Emisferica.

POOLE, Ross. 2008. *Memory, history and the claims of the past*, Memory studies, Vol.1

POULAIN, Tiphaine. 2005. *La migration andine, rapport à la terre et conquête de la ville. Entre Huancavelica et la Vizcachera. De la Sierra à Lima*. Université Paris VII - Denis Diderot - Maitrise Ethnologie.

PRÉBIN, Élise. 2009. *Trouver la bonne distance : étrangère, marginale, ethnologue et parente en Corée du Sud*, Ateliers du LESC [En ligne], 33.

RAUSCHENBACH, Brigitte et PERRON, Catherine. 2000. *La mémoire des traumatismes collectifs et la politique de réconciliation. Variations sur un thème avec accent allemand*. Revue d'études comparatives Est-Ouest. Vol 21, n1, p 7-32.

RICOEUR, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris, édition du seuil.

RIVERA, Escobedo. 2004. *Despoblacion y despoblamiento en areas de violencia politica. Peru : 1980 – 2000*. Congresso da associacao latino americana de populacao, ALAP, Brasil

RODRIGO GONZALES, Paloma. 2010. *Lugar de la memoria : the peruvian debate on memory, violence and representation*, Thèse soumise dans le Master of Arts, University of California, San Diego.

RUSSELL, Bernard H. 1994. *Research methode in anthropology*, Sage publications, london.

SAILLANT, Francine. 2011. *Droits humains et témoignages : l'épreuve de la culture*, Revue internationale de la recherche interculturelle, Alterstice, p. 3-8

SCHEPER-HUGUES, Nancy ; BOURGOIS Philippe . 2001. *Violence in war and peace : an anthology*. Wiley-Blackwell

STARN, Oliver. 1995. *To Revolt against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes*. Cultural Anthropology, 10(4), 547–580

STERN, Steve.

- 1998. *Los senderos insólitos del Perú*. (Lima: IEP-UNSC).
- 2004. *Remembering Pinochet's Chile : on the eve of london 1998. The memory box of Pinochet's Chile*, voll1, Durham : Duke university press, 280 pages.

TAUSSIG, Michael. *Culture of Terror, Space of Death: Roger Casement's Putumayo report and the Explanation of Torture*. Comparative Studies in Society and History. Vol. 26, Issue 3.

TELLO MENDOZA, Julio Cesar. 2001. *El rol de las mujeres en la comunidad campesinas durante la violencia politica*, Ayacucho, Peru

THEIDON, Kimberly.

- 2000. *How we learned to kill our brother ? Memory, morality and reconciliation in Peru*, Bull Inst Fr études andine
- 2002. *How we learned to kill our brother ? Memory, morality, reconciliation in Peru*. Bull. Inst. fr. études andines, 29(3), 539–554.
- 2003. *Disarming the Subject: Remembering War and Imagining Citizenship in Peru*. Cultural Critique, 54, 67–87
- 2004. *Entre Prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
- 2006. *Género en transición: sentido común, mujeres y guerra*. Cuadernos de Antropología Social No 24, pp. 69–92
- 2007. *Gender in transition: Common sense, women, and war*. Journal of

Human Rights, 6(4), 453–478.

- 2009. *Histories of innocence : post-war stories in Peru*. Forthcoming in *Beyond the Toolkit: Rethinking the Paradigm of Transitional Justice* Rosalind Shaw, Lars Waldorf and Pierre Hazan, eds. Stanford University Press, Studies in Human Rights

TODOROV Tzvetan. 1982. *Comprendre une culture : du dehors/ du dedans*. Extrême orient – extrême occident, vol1 pp. 9-15.

TOPALOV, Anne-Marie. 1985. *Le pouvoir de dire. Les Bas-Alpins par eux-mêmes*, Éd. Edisud.

TRUCHON, Karoline. 2011. *Témoigner. Ensemble au cœur de l'adversité*. Alterstice, p. 9-22

ULFE et MILTON. 2010. *¿Y, después de la verdad? El espacio público y las luchas por la memoria en la post CVR, Perú*. Hemispheric Institute. 7.2 Detras/despues de la verdad.

VANTHUYNE, Karine. 2008. *Ethnographier les silences de la violence*. Anthropologie et sociétés, vol. 32, numéro hors série, p. 64-71.

VENTUROLI, Sofia. 2009. *Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos por violencia politica en Perú*. DEP n11, p 46-63

VERSTRAETEN, Alice. 2011. *Une brèche dans la culture, d'un bord à l'autre. Témoigner et recevoir le témoignage de la disparition forcée*, Alterstice, p. 69-78

ZEVALLOS AGUILAR, Ulises Juan. 2004. *Desplazamiento y transnacionalismo en la construccion de una identidad cultural andina en los EE.UU*. Perspectivas latinoamericanas, n 1.

ANFASEP : <http://base.d-p-h.info/fr/fiches/premierdph/fiche-premierdph-3074.html>

CVR, 2003: Informe Final. Lima, Peru: Comision de la Verdad y Reconciliacion. Available: <http://www.cverdad.org.pe/inal/index.php> (10/06/2010).

APRODEH : <http://www.aprodeh.org.pe/index.php>

Documentaire :

MARKER, Chris. 1983. *Sans Soleil*. France.

## **ANNEXES**

## ANNEXE 1 : CARTES GÉOGRAPHIQUES

FIGURE 1 : Carte géographique du Pérou et de ses villes principales  
(source : site web de l'IEP)

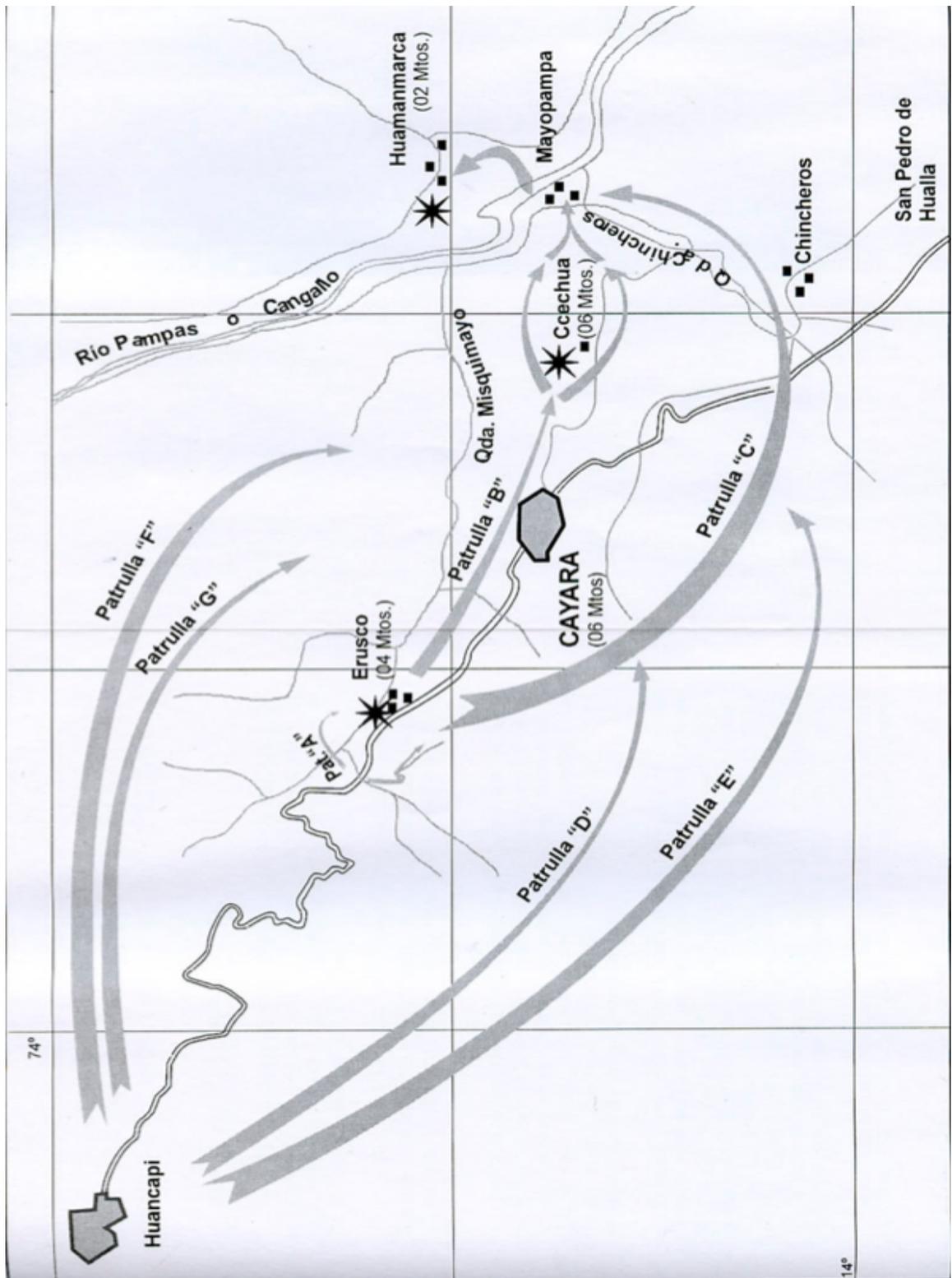
Figure 2 : Carte géographique des 9 provinces de la région d'Ayacucho  
(source : site web de l'IEP)



**Figure 3 : Carte géographique de la province Victor Fajardo et localisation du village de Cayara**



Figure 4 : Carte de la patrouille du massacre de Cayara, avec le positionnement des patrouilles militaires  
(source : site web Ceprodeph)



**Figure 5 : Carte géographique des déplacés du Pérou**  
 (Source site web IEP)

<http://www.iep.org.pe>

*IEP Instituto de Estudios Peruanos*

MAPA 2

### MAPA DE DESPLAZADOS EN EL PERU



**Figure 6 : Tableau de recension de la population expulsée par villes ainsi que tableau de recension des villes de réception de la population déplacée.**

<http://www.iep.org.pe>

*IEP Instituto de Estudios Peruanos*

**ANEXO**

**Población expulsada (en miles)**

Zona de origen	Dentro	Fuera	Total
Lima	-	28.0 - 32.0	28.0 - 32.0
Ica	-	5.5 - 6.5	5.5 - 6.5
Cusco	-	2.0 - 2.5	2.0 - 2.5
Arequipa	-	1.5 - 2.0	1.5 - 2.0
Ayacucho	31.0 - 33.0	1.5 - 2.0	32.5 - 35.0
Huancavelica	5.5 - 6.0	-	5.5 - 5.5
Apurímac	3.5 - 4.0	1.0 - 1.5	4.5 - 5.5
Junín	10.0 - 11.0	6.5 - 7.5	16.5 - 18.5
Ancash	2.5 - 3.0	-	2.5 - 3.0
Huánuco	2.0 - 2.5	-	2.0 - 2.5
Pasco	1.0 - 1.5	-	1.0 - 1.5
Ucayali	3.0 - 3.5	1.0 - 1.5	4.0 - 5.0
Puno	2.0 - 2.5	-	2.0 - 2.5
Cajamarca	0.5 - 1.0	-	0.5 - 1.0
Moquegua	-	2.5 - 3.0	2.5 - 3.0
San Martín	1.0 - 1.5	-	1.0 - 1.5
Total	62.0 - 70.00	49.5 - 58.5	111.5 - 128.5

Fuente: CEPRODEP.

**Recepción de desplazados (en miles)**

Zona de recepción	Dentro	Fuera	Total
Cusco	-	0.0 - 0.5	0.0 - 0.5
Ayacucho	31.0 - 33.0	20.0 - 22.0	51.0 - 55.0
Huancavelica	5.5 - 6.5	8.0 - 9.0	13.5 - 15.5
Apurímac	3.5 - 4.0	9.0 - 10.0	12.5 - 14.0
Junín	10.0 - 11.0	6.0 - 7.0	16.0 - 18.0
Ancash	2.5 - 3.0	1.0 - 1.5	3.5 - 4.5
Huánuco	2.0 - 2.5	1.5 - 2.0	3.5 - 4.5
Pasco	1.0 - 1.5	-	1.0 - 1.5
Ucayali	3.0 - 3.5	-	3.0 - 3.5
Puno	2.0 - 2.5	1.0 - 1.5	3.0 - 4.0
Cajamarca	0.5 - 1.0	-	0.5 - 1.0
San Martín	1.0 - 1.5	-	1.0 - 1.5
Total	62.0 - 70.00	46.5 - 53.5	108.5 - 123.5

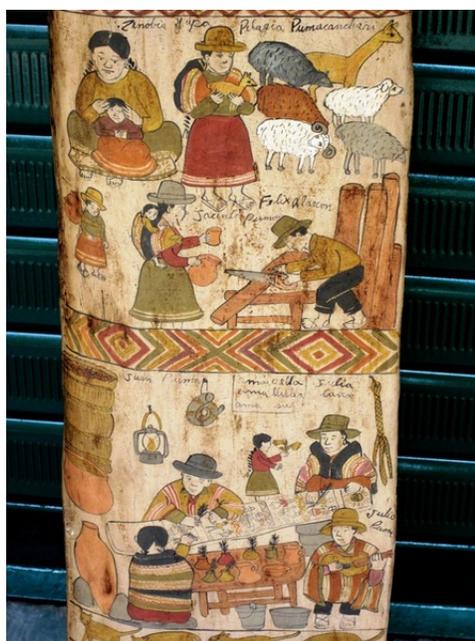
Fuente: CEPRODEP.

## ANNEXE 2 : *Tablas Pintadas de Sarhua*

Exemple de tableaux peints traditionnels de la communauté de Sarhua.



Tableaux représentant les coutumes traditionnelles du village



Tableaux représentant la période de la violence politique ainsi que la présence militaire et du Sentier Lumineux dans la communauté de Sarhua



## ANNEXE 3 : ARTICLES DE JOURNAUX RÉCENTS SUR LES PRATIQUES DU SENTIER LUMINEUX ET DU MOVADef

terrorista y cuestionada organización pro senderista. ¿Quién mantiene el Movadef? se preguntó.

# "Artemio" habría pagado a Movadef

El procurador antiterrorismo, Julio Galindo afirmó que existen suficientes indicios para sospechar que el Movimiento por Amnistía y Derechos Fundamentales (Movadef), recibió el financiamiento del camarada "Artemio" gracias al dinero del narcotráfico y otras actividades ilegales, lo que deberá ser investigado.

"La pregunta es ¿quién mantiene el Movadef?, ¿De qué se alimenta? Si los abogados no trabajan en otra cosa", dijo Julio Galindo añadiendo que el financiamiento puede llegar del narcotráfico, por tala ilegal de madera y la recolección clandestina de oro. "No está de más decir que también hay un financiamiento internacional", sostuvo.

Sobre el proceso contra el cabecilla terrorista, su abogado defensor -asignado por el Estado- dijo que existen treinta atestados contra el terrorista, de los cuales han encontrado un número voluminoso de pruebas por narcotráfico, terrorismo y lavado de activos, los tres delitos principales por los que se le acusa.

De otro lado, indicó que el interrogatorio de 15 días al cabecilla senderista, culmina mañana y a partir de la próxima semana pasará a ser competencia del Poder Judicial y del Instituto Nacional Penitenciario (Inpe)

"Lo que estamos esperando es que cuando asuma su competencia el Poder Judicial haga la evaluación correspondiente y acumulen los expedientes donde existan las pruebas más contundentes para que pueda ser condenado por los delitos que ha cometido este criminal", sentenció. Sobre la sentencia que recibiría el cabecilla terrorista, Julio Galindo dijo que no hay duda de que recibirá la pena máxima, es decir cadena perpetua.

"No hay que olvidarnos que Florindo Flores Hala "Artemio" es el último líder de Sendero históricamente hablando. Es un hombre que tiene un nexo directo con el comité central dirigido por Abimael Guzmán, ex mando político de Sendero en el Huallaga, él ha proyectado y desarrollado toda la noción criminal para ejecutar personas", afirmó.

**PENDIENTE**

Por falta de tiempo, la Policía Nacional dejará al Ministerio Público la citación a una de las parejas del camarada "Artemio" para que rinda su manifestación e indique en que fechas el detenido estuvo en la capital y por cuanto tiempo.

Artemio" pasará la próxima semana a disposición del Poder Judicial.



NOCTURNA  
Arrojan cadáver en La Victoria

Un hombre no identificado fue asesinado de un balazo en la boca por desconocidos que lo arrojaron desde un auto a la altura de la cuadra 12 de la avenida Canadá, en La Victoria. Según la Policía, el móvil habría sido un ajuste de cuentas ya que contaba con su billetera y otras pertenencias. Un vecino de la zona, vio un taxi a pocos metros de su casa, vehículo que arrancó a los pocos instantes.

Mujer baleada dejó de existir

El enfrentamiento entre dos pandillas en San Juan de Lurigancho acabó con la vida de Magdalena Villajuán Fretel, quien el pasado martes recibió un disparo mientras comía en una calle de ese distrito. Richard Frisancho Quispe (19), Ronald Vargas Holgado (28), Rogger Benites Reyes (19) y un adolescente de 17 años fueron detenidos con una pistola y una cacerina con cinco cartuchos.

Encuentran auto con rastros de sangre

SENDERISTAS SE LOS LLEVAN DESDE QUE CUMPLEN DOS AÑOS

## "Pioneritos" son preparados para matar

→ Son raptados de sus comunidades nativas para ser instruidos en campamentos especiales

"Los pioneritos" o niños criados dentro de la organización terrorista Sendero luminoso, son niños de la masa cautiva, hijos de senderistas y de nativos raptados desde que apenas pueden caminar. Estos pequeños a pesar de su corta edad cumplen una importante labor dentro de las columnas terroristas. Por ello, durante el secuestro a los trabajadores del Proyecto Camisea, se observó a un número considerable de "Los pioneritos" realizando acciones militares.

• La "Camarada Olga" es una mujer encargada de la formación de Los pioneritos; a quienes, apenas son destetados, los retira del seno de sus madres para llevarlos a las escuelas populares, donde otras mujeres les enseñan a leer, escribir y los instruyen en la ideología marxista, leninista, maoísta; mientras que los varones les enseñan a utilizar todo tipo de armamento y estrategias militares.

### SUS CARACTERÍSTICAS

• Son retirados de sus madres cuando cumplen los dos años de edad. Algunos son raptados de las comunidades nativas.

• Son instruidos en campamentos especiales, supervisados por la "Camarada Olga", que es en extremo severa y cruel con los niños, a quienes forja con un carácter duro y frío.

• Son bautizados a los 11 años, el bautizo consiste en dis-



→ "Camarada Olga"

parar a algún enemigo y darle muerte.

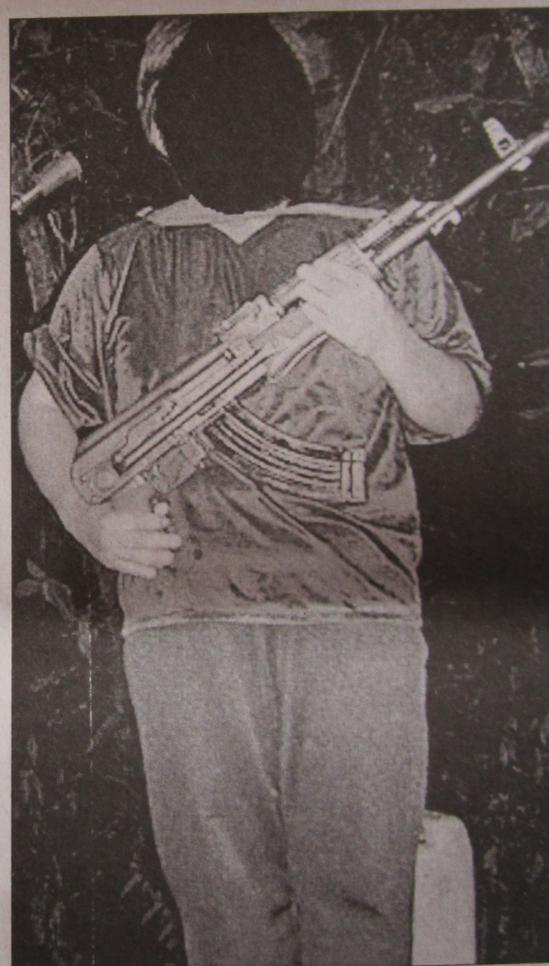
• Entre los 12 y 13 años son considerados los mejores francotiradores por la precisión de sus tiros.

• Hombres y mujeres cumplen las mismas tareas, siendo las mujeres las más feroces combatientes. Incluso algunas se encuentran actualmente a cargo de columnas y cumplen misiones especiales.

• Los pioneritos han participado en acciones armadas como en Sinaiccocha y Sanabamba en el 2009, donde fueron los encargados de dar el tiro de gracia a los soldados heridos.

• En la entrevista difundida por una televisora nacional se observa a niños de 10, 11 y 12 años, quienes en la actualidad se han convertido en obedientes combatientes de 13, 14 y 15 años.

• Varios de ellos fueron vistos en la incursión armada a Kepashiato.



→ Entre los 12 y 13 años se convierten en grandes francotiradores

DESDE HACE SIETE DÍAS

Realizan intensa búsqueda de

EN CANGALLO

Policía captura a temibles



Les attaques du Sentier Lumineux font encore la une de tous les journaux. Mai 2012