

Texte originellement présenté en espagnol lors du colloque « Mémoire et la violence politique dans le monde contemporain » organisé conjointement par l'Institut d'Etudes Péruviennes, la Red para el desarrollo de las ciencias sociales, l'Institut Français d'Etudes Andines et l'Ambassade de France au Pérou (Lima, novembre 2002)

Mémoires et violences :

Vivre aujourd'hui, imaginer demain

Béatrice POULIGNY

Centre d'Etudes et de Recherches Internationales

(CERI – Sciences Po, Paris, France)

Les mémoires des violences se construisent dans l'enchevêtrement entre mémoires individuelles et mémoires collectives qui viennent réécrire des mémoires plus lointaines – y compris dans le temps long de l'histoire (notamment coloniale), comme c'est le cas dans des régions aussi différentes que l'Amérique du sud et centrale, l'Asie du sud-est, les Balkans ou encore l'Afrique des Grands Lacs. Les récits qui en résultent doivent être compris à l'intersection de l'histoire collective et de l'histoire psychique, des histoires singulières et des liens de groupe, des liens de groupe et du travail de culture.¹ Le travail opéré par les mémoires (à ne pas confondre avec le “travail de mémoire”) est paradoxal ; il se réfère à des processus très variés, partiels, contradictoires, subjectifs par nature.

Aussi toute pédagogie de la mémoire doit être comprise comme une manière de faciliter l'expression de cette diversité. Elle doit soutenir la créativité des différentes composantes de la société non seulement pour ne pas “passer sous silence le passé” mais aussi pour vivre le présent et imaginer son futur. Deux raisons expliquent cet impératif. Premièrement, au niveau psychologique individuel (et éventuellement au niveau d'une famille ou de l'environnement communautaire immédiat), la mémoire se réfère à un ensemble de fonctions psychiques qui permettent que le passé soit représenté comme “passé”. Or, lorsqu'il s'agit de violences politiques et armées, le passé peut “ne pas passer” pour toute une série de facteurs “objectifs” (maintien d'un système de répression et de contrôle social qui ré-active et renforce la peur) et

¹. Consultese las obras de René Kaës, *Violence d'Etat et psychanalyse*, París: Dunod, 1989 y T. Todorov, *Les Abus de la Mémoire*, París: Arléa, 1993.

“subjectifs” (insomnies, cauchemars, stress et autres traces de pathologies plus ou moins lourdes liées à une expérience traumatisante). Le travail entrepris ici doit permettre aux individus concernés de comprendre les réactions, les sentiments qui sont associés à des états de conscience passés. Il doit permettre de se “défaire”, de se détacher d’un passé qu’on n’a pas choisi et qui tend pourtant à rattraper à tout instant. C’est en ce sens que les psychiatres notamment se réfèrent à l’importance d’un certain “oubli” pour atteindre à la guérison et pouvoir construire sur des bases choisies et non plus subies. Deuxièmement, sur le plan collectif cette fois, la communauté, la société ne fut pas seulement la victime d’une violence qui l’a profondément affectée, elle en a souvent été également l’auteur, même involontaire ; elle a permis ce qui s’est passé ou ne l’a pas empêché. Ceci explique que dans la période de “l’après” violence, les modalités du vécu collectif doivent être pensées et construites de nouveau. Des questions aussi fondamentales que “qui sommes-nous comme peuples?”, “qui est l’Etat ?”, “que va-t-il nous arriver ?”... exigent de nouvelles réponses. Les représentations du soi individuel et collectif doivent être re-pensées, en des termes très concrets et à travers les pratiques quotidiennes des citoyens.

C’est à cela que devrait s’intéresser n’importe quelle “politique de la mémoire”. En aucun cas il s’agit d’imposer une mémoire unique mais de permettre la négociation permanente entre différents processus, dans un équilibre précaire entre les “faits” et la manière dont les personnes et les groupes intéressés ont compris et tenté d’expliquer ce qui se passait subjectivement et empiriquement. Ceci suppose notamment qu’un espace soit donné à des voix contradictoires.¹ Comme le suggère l’origine grec du mot (*sumballein* – le pont), la symbolisation doit permettre que chaque personne, chaque groupe au sein de la société puisse se rapprocher de ce que fut l’expérience des autres et qu’ainsi se construisent progressivement des références partagées sur l’histoire. Deux dynamiques me paraissent particulièrement importantes dans ce processus : les relations entre différents régimes de vérité (ou différentes représentations de ce qui s’est passé) ; la dynamique intériorité / extériorité, empathie / distance qui doit se construire à travers le travail de mémoire. L’objectif de cette contribution est d’avancer quelques propositions sur ces deux points.

¹ cf. el libro *Negotiating the past. The making of memory in South Africa*, co-dirigido pr Sarah Nuttall y Carli Coetzee, Oxford University Press, 1998.

Les différents régimes de vérité

Trois régimes de vérité peuvent globalement être distingués: l'établissement (ou "éclaircissement" historique) des faits qui puisse servir de base à une reconnaissance publique : quelque chose s'est passé ; un travail subjectif et théologique, au niveau individuel et collectif, pour organiser les mémoires, leur donner un sens ; enfin, le régime du merveilleux et des arts qui aide à ce qui s'est passé ne soit pas oublié et, plus encore, à ce que se poursuive l'interrogation "pourquoi et comment cela a-t-il pu advenir ?".¹ Ces différents registres ne coïncident généralement pas mais ils co-existent. Ceci crée des contradictions qui doivent être pensées comme telles, par-delà les discours bien pensants qui sanctifient les visions consensuelles qui ne sont souvent rien de plus que l'imposition d'une version de l'histoire par un groupe sur les autres. L'Afrique des Grands Lacs offre, au fil de l'histoire, une illustration tragique de ce processus. La symbolisation doit permettre au contraire que s'ouvre et se construise un passage entre les différents régimes de vérité qui doivent pouvoir se rapprocher puis se rencontrer, même si c'est difficile et douloureux.

Etablir (ou éclaircir) les faits

L'établissement des faits doit permettre que les responsabilités soient établies et que les victimes comme les survivants cessent de se sentir coupables. En effet, par-delà les différents mécanismes psychologiques qui expliquent que le sentiment de culpabilité constitue un aspect important de la relation entre le bourreau et sa victime, la culpabilité fait souvent partie de la stratégie répressive. Au Guatemala, jusqu'à ce jour, l'armée et ceux qui la soutiennent (une partie de la classe politique et de la société) affirment que la majorité des 200.000 morts de la guerre étaient des guérilleros ou des individus qui les soutenaient, voire que les *indigenos* Mayas se seraient massacrés entre eux. L'établissement des faits (qui passe notamment, dans ce cas, par un long et douloureux travail d'exhumation des fosses communes) doit aussi permettre de restituer aux défunts leur dignité.

¹ Le travail du conteur, tel que proposé par Nicolas Buenaventura en marge du colloque, me paraît exemplaire du rôle que peuvent (et doivent) jouer les arts dans ce "travail de mémoire".

La reconnaissance publique des faits doit également permettre aux victimes, aux survivants, aux familles, d'engager un processus de deuil par rapport à ce qui s'est passé. Lorsque, comme en Haïti après le coup d'Etat de septembre 1991, on ne peut trouver aucune trace des personnes qui ont été tuées, ni leurs corps, ni même une liste de noms (alors que les intéressés n'avaient le plus souvent aucun état civil), s'accomplit de la façon la plus horrible qu'il soit le projet de ceux qui, par tracts interposés, affirmaient que les pauvres, ceux auxquels certains avaient voulu donner le droit de vote, n'étaient rien, pas plus que ces cafards qui encombrant les ordures, dans les quartiers de misère où ils vivent. Ce que le discours officiel veut gommer, comme si rien ne s'était passé, ne trouve aucun espace où s'inscrire pour être pensé et raconté, aussi bien dans l'histoire des individus que dans celle du collectif.¹ Le processus de transmission trans-générationnel est alors particulièrement handicapé. Les enfants (y compris ceux qui n'étaient que des bébés à l'époque des faits) ont besoin de pouvoir donner un sens aux traces qu'ils portent alors même qu'ils ne conservent aucun souvenir clair de ce qui s'est passé. On en trouve un exemple particulièrement saisissant au Cameroun, parmi ceux qui ont survécu au massacre de quelques 400.000 Bamilékés en 1961.² Des individus qui, pour différentes raisons liées à leur vie émotionnelle d'adultes, loin de leur pays, s'étaient engagés dans un travail psycho-thérapeutique, se rendirent compte qu'une partie de leur névrose ou simplement de leurs difficultés à vivre étaient liées à des événements qu'ils méconnaissaient totalement. Bien plus, certains d'entre eux, au hasard de rencontres, se sont rendu compte qu'ils présentaient des symptômes tout à fait similaires liés à cette même expérience traumatisante dont jamais personne ne leur avait parlé et sur laquelle l'histoire officielle (au Cameroun comme en France) a imposé un silence de plomb.

Il est fréquent que la génération qui suit immédiatement celle qui a connu des périodes de violences extrêmes éprouve des difficultés à donner sens à des morceaux entiers de son vécu voire de son identité même, à cause du silence maintenu par ses parents et, plus généralement, les adultes de la communauté. Au Cambodge, en particulier chez les jeunes (tout les moins de trente ans, c'est-à-dire la majorité de la population cambodgienne), le souvenir du génocide apparaît comme complètement privé de points de référence, comme englouti dans une amnésie collective

1. René Kaës, *Violence d'Etat et psychanalyse*, op.cit., pág.xv.

2. Ce chiffre représentait 10 % de la population totale du Cameroun de l'époque et surtout plus de 70 % de la population Bamiléké.

qui fait dire à nombre d'analystes que les Cambodgiens "veulent oublier". Pourtant, si le visiteur prend le temps d'écouter ses interlocuteurs, de les rencontrer plusieurs fois et sur un temps suffisamment long pour que s'établisse une relation de confiance, s'il s'intéresse aux écrits et aux différentes formes d'expressions utilisées par ces jeunes pour se dire, il découvrira combien cette histoire est omniprésente, combien elle transpire par tous les pores de leur peau. Il en est ainsi précisément parce qu'il leur est impossible de se raconter à travers une histoire qui leur a été transmise dans les non-dits, les silences et autres stratégies déployées par leurs parents pour tenter de survivre avec ce passé-là.

Les narrations publiques du passé, les narrations officielles ou autorisées (célébrations, commémorations, lieux de mémoire...) vont donner sens aux souvenirs individuels ou, au contraire, les mutiler.¹ Cette articulation ne va pas de soi, notamment parce qu'elle implique un véritable effort pour que chaque individu puisse être entendu comme tel, pas seulement comme "victime" mais comme personne capable de réfléchir sur sa situation et de la commenter.² Dans mes précédentes enquêtes de terrain, le fait de n'avoir jamais pu raconter son histoire – cette activité dont Hannah Arendt considérait qu'elle était spécifiquement humaine (Arendt 1994, 110) –¹ que personne n'ait jamais pris le temps de les écouter, constituait un *leitmotiv* commun à tous les entretiens. Ecouter l'autre mettre en mots son histoire, c'est le réintroduire dans son humanité, dans ce qu'il a d'unique. Des expériences concrètes viennent nous rappeler que ce travail ne va pas de soi, en particulier parce que les impératifs d'un processus d'enquête ou de sanction judiciaire ne rencontrent pas toujours le chemin tortueux et l'indépassable douleur du récit individuel. Le témoignage d'une jeune femme devant le Tribunal pénal international sur le Rwanda, à Arusha, souligne de façon tragique ce hiatus. Durant le génocide, elle fut violée plusieurs fois par des miliciens Hutus. Au cours de l'audience, l'avocat de la défense lui demanda : "il n'y avait pas d'eau durant le génocide, de sorte que vous deviez sentir très fort, expliquez-moi comment, malgré cela, des hommes ont pu avoir envie de vous violer plusieurs fois ?" La réponse de la jeune femme fut sans appel : "Maître, je comprends que vous n'êtes pas

¹. Cf. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel, 1997, nueva edición corregida, y Marie-Claire Lavabre, 'Usages et mésusages de la notion de mémoire', *Critique Internationale*, N° 7, abril del 2000, págs. 48-57.

². Consúltese 'Una ética de la responsabilidad en la práctica. Realizar encuestas en situaciones de extrema violencia', *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (UNESCO), diciembre del 2002 (la versión española puede consultarse en internet).

très différent des Hutus”. Nous avons là un exemple très courant du décalage entre deux registres de vérité. Quand je travaillais pour des organisations de défense des droits de l’Homme, j’ai souvent entendu des enquêteurs se plaindre des témoignages divergents et changeants qui leur parvenaient : “Pourquoi n’avons-nous jamais la même version de ce qui s’est passé ?”. Pour rester sur l’exemple du Rwanda : pourquoi cette femme qui avait d’abord déclaré que sa mère avait été tuée dans l’Eglise a affirmé ensuite que cet assassinat avait eu lieu dans les marées ? Est-ce qu’elle aurait menti ? Ou bien est-ce qu’il lui était moins douloureux, dans un premier temps, de se représenter sa mère assassinée dans un lieu respectable et non au milieu de nulle part, comme l’on abat un animal ?

Deuxième difficulté : écouter et “récupérer” (ou enregistrer) la parole de l’autre ne suffit pas, comme le montre l’exemple du Guatemala. Dans ce pays, un travail exceptionnel a été mené par le REHMI (rapport publié par l’archevêché de Guatemala city) et la *Comisión de aclarecimiento histórica*. Un espace privilégié y a été donné aux témoignages des victimes et des survivants. Pourtant, aujourd’hui, les personnes concernées en conservent un goût amer parce que rien n’a été fait pour que cette parole puisse leur être retournée. La préparation d’une version populaire et multi-langue est en cours mais elle intervient bien tard aux yeux des victimes. De façon plus générale, il faut interroger le rôle joué par les récits reconstitués dans un cadre judiciaire, national ou international, à l’instar des commissions “Vérité et Réconciliation”, dans la mesure où elles viennent proposer une certaine représentation de ce qui s’est passé. Les travaux de Mark Osiel ont montré combien ces dispositifs judiciaires façonnent la mémoire collective, ainsi que les nombreuses contradictions qui apparaissent dans ce processus.² Ainsi, la mémoire des événements, ramenés à quelques cas “symboliques” et à un récit qui n’est pas restitué aux victimes et à leurs familles, peut aller à l’encontre d’un véritable travail de mémoire. Pour elles, leur point de vue n’a pas été compris, la mort ou la disparition de leurs enfants, de leurs proches, est tenue pour quantité négligeable, on voudrait leur faire croire que tout cela ne serait pas vraiment arrivé. J’ai souvent entendu de tels reproches dans des pays où de telles commissions avaient été mises en place, comme à El Salvador. Ces paroles de souffrance nous rappellent que le travail de mémoire ne peut négliger cette dimension subjective.

¹. Hannah Arendt, *La Condition de l’homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1994, pág.110

². Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick (NJ): Transaction, 1997.

Organiser la mémoire et lui donner sens

Plusieurs raisons expliquent l'importance d'inclure cette dimension subjective du travail de mémoire, au niveau individuel et collectif. Premièrement, les expériences des événements traumatiques peuvent avoir été très différentes, d'une région à l'autre, d'une personne ou d'un groupe de personnes à l'autre ; les dates et lieux qui seront considérés comme particulièrement importants ou symboliques de la violence subie peuvent varier beaucoup. La reconstruction des histoires locales des violences est, à ce titre, essentielle. Deuxièmement, les dimensions religieuses, culturelles et symboliques du trauma peuvent être aussi importantes que celles plus "objectives", factuelles, immédiates : la disparition ou la mort d'un proche, le fait d'avoir été torturé... Au Guatemala comme au Cambodge, le projet génocidaire a affirmé également sa volonté de détruire une culture, une histoire. Dans les récits des victimes et survivants, ces dimensions sont partie intégrante de la violation de leurs droits comme de leur ressenti. Troisièmement, les représentations et imaginaires qui se construisent autour de la violence se réfèrent à différents mythes qui peuvent, dans certains cas, fournir des interprétations différentes des faits. Les frontières entre ce que l'on sait et ce que l'on ignore, ce que l'on a vu et ce que l'on imagine, se trouvent le plus souvent considérablement brouillées, particulièrement dans des périodes où les rumeurs de toute sorte sont légion et alimentent la peur. Dans de telles circonstances, les structures historiques de la menace et de l'ennemi doivent retenir l'attention comme telles, et ne pas être réduites à de simples formes de paranoïa et d'extrémisme. On trouve un exemple intéressant d'analyse de ces constructions dans les travaux de l'anthropologue Liisa Malkki auprès de réfugiés Hutus, dans la région africaine des Grands Lacs. Elle a montré comment les circonstances de l'exil transformaient le sens de l'histoire et de l'appartenance et comment en particulier un camp de réfugiés était devenu un site de mémoire dans lequel les expériences, les mémoires, les cauchemars, les rumeurs de violence convergeaient pour fabriquer et re-fabriquer les catégories morales, le bon et le diable.¹ De ce fait, l'oubli et la manipulation peuvent se développer alors que la collectivité a une bonne connaissance de l'histoire, au point qu'il ne semble pas nécessaire de rappeler ce qui est connu de tous. Travailler sur les imaginaires, c'est ne jamais croire qu'on en a déjà trop parlé, c'est ne pas laisser vacant cet espace où, de fait, peuvent s'insérer tous les types possibles de révisionnisme. Plus encore, le champ de l'imaginaire

¹. Véase Liisa Malkki, *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*, Chicago (Ill): University of Chicago Press, 1995.

et du non-dit reste encombré des traces laissées par les événements, longtemps après, et peut être d'autant plus facile à manipuler par les planificateurs de violences futures.

Intériorité et distance du travail de mémoire

Chacun de nous vit dans un monde de symboles. Habituellement, nous n'en avons pas une conscience très claire. Pourtant, ces symboles nous servent de médiateurs permanents avec le monde qui nous entoure et avec nous-mêmes. La symbolisation est la base de la culture humaine, depuis les interactions précoces entre l'enfant et ses parents jusqu'aux processus complexes de transmission de la mémoire collective, le sentiment d'appartenance à une histoire familiale et sociale, en passant par la coopération et l'exogamie qui constituent les fondements anthropologiques des sociétés humaines dites modernes. Le travail de symbolisation doit permettre que chaque personne, chaque groupe au sein de la société puisse s'approcher de l'expérience des autres et la mettre en relation avec la sienne. En ce sens, "se réconcilier" peut signifier "ne plus être opposés", avoir la possibilité de partager un présent qui ne soit pas la répétition du passé. Pour que cela soit possible, encore faut-il que les lieux, les espaces physiques et symboliques où la mémoire va se construire progressivement soient proches de la vie quotidienne des populations concernées et que celles-ci puissent choisir les formes d'expression qui leur paraissent le plus appropriées.¹ Différentes conditions doivent être réunies pour que ce travail puisse effectivement prendre corps.

Aménager un espace pour différentes visions et pratiques symboliques

Chaque symbole renvoie à une variété de significations possibles. Or, tous les membres d'une société ne bénéficient pas d'un accès similaire aux normes et valeurs ni ne disposent des mêmes capacités pour comprendre les codes symboliques qui seront choisis dans la construction de la mémoire des violences vécues. Il en résulte des risques d'exclusion sociale et culturelle

¹ cf. Sally Falk Moore, "Explaining the present: Theoretical dilemmas in processual ethnography", *American Ethnologist*, 1987, n° 14, pp.727-736; John Borneman, "Reconciliation after Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation", *Public Culture*, vol. 14, n° 2, printemps 2002, pp. 281-304.

souvent malheureusement vérifiés.¹ Il est essentiel que des espaces et des mécanismes soient concrètement aménagés pour que s'exprime la diversité des cultures (comprises comme autant de "systèmes de sens" différents)² et des langues. L'on sait que par-delà les problèmes de traduction et la recherche d'équivalents dans différentes langues, sont en jeu des visions cosmologiques, des façons de représenter et conceptualiser qui peuvent parfois s'inverser d'une langue à l'autre. Ainsi, tel animal qui chez un groupe porte bonheur peut chez un autre groupe, au sein d'une même société, être annonciateur de malheur. Au Guatemala, entre les vingt-cinq groupes Mayas, on trouve de nombreux exemples de ce type. Pour avoir travaillé dans différents pays avec des associations qui produisaient du matériel d'éducation aux droits de l'Homme, j'ai pu constater combien les codes de communication, images, couleurs, pouvaient renvoyer à des interprétations variables d'un groupe à l'autre, et créer parfois des contre-sens dramatiques dans la lecture qui pouvait être faite d'une affiche par exemple. Autre exemple : la valeur thérapeutique associée au fait de parler dans les sociétés occidentales peut ne pas se retrouver ailleurs. Dans la plupart des sociétés d'Afrique noire, le silence est plus valorisé. C'est notamment un signe de respect. Les rituels traditionnels peuvent alors permettre d'engager un processus de re-lecture du passé sans avoir à confronter directement le trauma. Nombreux sont les psychiatres qui, à cet égard, critiquent les fameuses catégories et méthodes du PTSD (*post-traumatic stress disorder*) héritées de la médecine de guerre américaine et de la nécessité de prendre en charge l'état mental de ses propres soldats mais qui s'accordent bien peu aux contextes post-confliktuels contemporains et aux univers de référence des populations concernées.

Mettre en relation ce projet avec le vécu concret des communautés

Au Mozambique, les médiums et les guérisseurs (*feticeiros* et *curandeiros*) ont aidé à la réintégration pacifique des enfants soldats dans leurs communautés d'origine grâce à des rituels de purification qui impliquaient toute la communauté. En se référant aux concepts de pollution / purification, ils ont permis de nommer et qualifier la période de violences comme anormale, inacceptable, mais aussi de re-définir les règles indispensables à la coexistence et la survie du

¹. cf. Denis-Constant Martin, "Pratiques culturelles et organisations symboliques du politique", In Daniel Cefaï (dir.), *Cultures politiques*, Paris: PUF, 2001, p. 125.

². Cf. Clifford Geertz, "The politics of meanings", *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, p. 89.

groupe.¹ Au Cambodge, les *kruu* et les *ruup* ont joué un rôle décisif dans le processus de réintégration des déplacés et réfugiés. Ils ont notamment permis la reconstruction des liens symboliques entre les membres d'une communauté de référence et la réinterprétation des différentes ruptures vécues par la communauté.² Célébrations et rituels de purification et de guérison sont très représentatifs des moyens mis en œuvre par les populations pour tenter de donner du sens à ce qui s'est passé, dans l'entremêlements de récits et de références individuelles et collectives. Il ne s'agit pas ici de vouloir à tout prix retrouver des "traditions" qui n'existent parfois plus mais tout au contraire de se mettre à l'écoute des moyens que se donnent les gens ordinaires pour renouer les fils d'une histoire trouée. Au Guatemala, les rituels Mayas qui s'expriment dans les cérémonies en mémoire des morts, en particulier lorsqu'il y a des exhumations, ne sont plus d'hier ; ils témoignent, tout au contraire, autant d'une volonté de retrouver ses racines que de les ré-interpréter dans un monde profondément bouleversé.

Engager un processus continu de reconstitution et de représentation de l'histoire

Nous ne voulons pas de monuments ; ceux-ci renvoient à la mort alors que nous luttons pour la vie. C'est pourquoi nous voulons éduquer, permettre la formation d'une nouvelle génération de jeunes qui s'engagent dans notre société. C'est par ces mots qu'Hebe de Bonafini, Présidente de las Madres de la Plaza de Mayo, reçut le Prix 1999 pour l'éducation à la paix de l'UNESCO, le 13 décembre 1999, pour le travail engagé au sein de l'Université populaire pour la formation sur les droits humains. De fait, ce projet pédagogique devrait être au centre de tout travail sur la mémoire. Il suppose notamment une réflexion sur qui écrit l'histoire et pour qui. Les historiens ne sont pas les seuls à devoir y participer. Elle doit aboutir à un travail spécifique sur la manière dont les livres scolaires mais aussi les musées rendent compte de l'histoire de violences et en restituent les mémoires différentes. Enfin, comme toute œuvre pédagogique, celui-ci devrait s'intéresser à la manière dont la société va s'approprier ces récits et représentations. Ceci suppose qu'un travail critique puisse être mené, à l'instar de ces expériences de théâtre populaire qui, en

¹. Véase el trabajo de Alcinda Honwana, y particularmente 'Children of War: Local Understandings of War and War Trauma in Mozambique and Angola', in *Civilians in War*, dirigido por Simon Chesterman, Nueva York: Lynne Rienner, 2001.

². Sobre Camboya véase el trabajo de Maurice Eisenbruch intitulado 'Mental Health and the Cambodian Traditional Healer for Refugees who are Resettled, were Repatriated or Internally Displaced, and for those who Stayed at Home', *Collegium Antropologicum*, Vol. 18, N° 2, diciembre del 1994, págs. 219-30; 'The Ritual Space of Patients and Traditional Healers in Cambodia', *BEFEO*, Vol. 79, N° 2, 1992, págs. 283-316.

Afrique du sud, permirent l'expression de frustrations créées par le travail de la commission de la vérité.

De fait, artistes et créateurs peuvent jouer ici un rôle crucial en offrant la possibilité à leur "public" de communiquer autrement avec ses émotions et son imaginaire et d'être, à son tour, partie prenante d'un processus de création. Contes, théâtre, danse, chants, musiques, vidéo, arts plastiques... peuvent offrir d'autres manières de communiquer et de se dire. Ce travail peut également permettre une ouverture vers la représentation de violences vécues dans d'autres régions d'un même pays ou d'autres parties du monde. L'ouverture à d'autres expériences peut aider chacun à gérer ses émotions, réfléchir sur ses sentiments à partir de situations et de témoignages qui lui soient plus "extérieurs" et lui permettent de construire des ponts avec d'autres. Tout ceci doit reposer sur un travail mené au niveau local, décentralisé. Des maisons de la mémoire ou des musées communautaires peuvent offrir des espaces pour imaginer des expressions qui puissent ré-interprétées, modifiées par chacun. Les victimes de violences ne doivent pas être seulement des "objets" de représentation ou de spectacle, mais des acteurs d'un processus de création collective dans lequel l'horreur puisse aussi donner naissance au beau.

Conclusion

S'intéresser aux mémoires des violences n'est pas seulement s'intéresser au passé mais, bien au contraire, permettre que le présent soit vivable et que le futur puisse être imaginé. Un tel projet suppose que l'on fasse preuve d'imagination pour sortir des sentiers battus et permettre que les différents régimes de vérité qui existent, de fait, trouvent place pour s'exprimer. A rebours d'une démarche qui voudrait "imposer" une mémoire, fût-elle politiquement correcte, il faut inventer les lieux et les outils pour permettre que des voies différentes s'expriment, s'entendent, tissent des ponts entre elles, contribuent à ce qu'une histoire commune puisse être écrite. L'ensemble suppose, bien sûr, qu'au niveau politique des mesures concrètes soient prises pour que l'Etat garantisse que les droits des citoyens soient protégés. Quand les principaux responsables des violences restent en poste à différents échelons de l'appareil étatique, lorsque intimidations, menaces et répression provoquent la répétition de situations vécues, vouloir panser les plaies du passé peut paraître vain. C'est pourtant dans ces circonstances terribles que bien des

sociétés doivent aujourd'hui s'efforcer d'écrire leur histoire, seule voie possible pour la construction d'un futur autre.