

Université de Lyon  
Université Lumière Lyon II  
INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES DE LYON

# **Les populations indiennes des Andes péruviennes et la citoyenneté : Repenser l'absence de mouvement indigène au Pérou**

**Léa RUDOLF**

Année universitaire 2009/2010

Sous la direction de M. David Garibay et M. Matthieu Lequang  
soutenu le 12 septembre 2010



# Table des matières

<b>Remerciements . .</b>	<b>5</b>
<b>Introduction : sur le réveil et le sommeil indien . .</b>	<b>6</b>
<b>I/ Expliquer l'absence de mouvement indigène : les arguments . .</b>	<b>12</b>
A- Le régime corporatiste : affaiblissement des liens transcommunautaires et réduction de l'espace politique associatif . .	12
<b>1. La Réforme Agraire . .</b>	<b>12</b>
2. La rhétorique classiste et la désindianisation: repenser la citoyenneté indienne . .	13
3. Dépolitisation et affaiblissement des liens entre les communautés . .	16
B- Indianité et mestizaje : redéfinition de l'identité mestiza et hybridité indigène . .	18
1. 20 ans de violence politique . .	20
2. Violence physique et symbolique envers les populations indiennes durant la guerre civile . .	21
3. Les conséquences de la guerre civile sur la politique contemporaine . .	24
<b>II/ La complexité de l'identité indienne dans les Andes du Pérou : comprendre et resituer l'indianité . .</b>	<b>27</b>
A- Comment parler de l'identité indienne ? . .	27
1. Qui est indien au Pérou ? . .	27
2. Catégorisation et construction identitaire . .	29
3. La dimension stratégique de l'identité ethnique . .	31
B- La place de l'indien dans la société péruvienne : évolution des relations entre Etat et populations indiennes . .	34
1. Pourquoi former la nation péruvienne ? . .	35
2. Mythification de l'empire inca et identité péruvienne : exit les indiens de l'imaginaire national . .	37
3. Indigénisme et éducation : former les Indiens à la citoyenneté . .	38
C- La race comme instrument de domination au sein de la communauté nationale . .	41
1. Race et métissage . .	41
2. Métissage et cholification : la nature conflictuelle des identités raciales au Pérou . .	43
3. Le multiculturalisme ou les politiques de race contemporaines . .	45
<b>III/ Les populations indiennes et la politique : négocier son appartenance à la nation . .</b>	<b>48</b>
A- Les défis de la représentation politique indienne au Pérou . .	48
1. Participation politique, colonialité du pouvoir et citoyenneté . .	48
2. Défis de la participation politique au Pérou . .	49
3. Des Indiens présidents ? : à la recherche des Incas . .	51
B- Mouvements sociaux indiens : naissance d'un mouvement indien au Pérou ? . .	52
1. Bagua : Un an après . .	52
2. Redéfinir un argument : absence de mobilisation indienne pendant la guerre civile ? . .	56
3. Emergence d'un mouvement péruvien indien ? . .	61
C- Au delà du national : exercice de la démocratie, citoyenneté et mobilisations indiennes : les communautés quechuas se mobilisent pour l'éducation . .	67

<b>Conclusion . .</b>	<b>73</b>
<b>Bibliographie . .</b>	<b>74</b>
<b>Ouvrages . .</b>	<b>74</b>
<b>Essais, articles de revue . .</b>	<b>75</b>
<b>Documents Internet . .</b>	<b>76</b>

## Remerciements

Je tiens à remercier mes directeurs de mémoire M. Garibay et M. Lequang pour leurs conseils et leurs cours qui n'ont certainement pas été étrangers à l'élaboration de ce mémoire. Je souhaite aussi remercier mes parents, pour leur soutien, leurs conseils et leur patience, ainsi que mes amis pour leurs précieux commentaires. Je tiens particulièrement à remercier Kike pour ses observations, ses histoires et sa lumière.

# Introduction : sur le réveil et le sommeil indien

*¡Soy indio!* Y a-t-il plus belle preuve de liberté que ce cri du cœur prononcé par Julio C. Tello, à qui voulait l'entendre ? Et pourtant, lorsque j'ai eu l'opportunité de vivre une année au Pérou, il m'a semblé qu'il n'y avait pas d'Indiens, du moins personne ne trouvant la même liberté que Tello de se nommer ainsi. Bien sûr, certains Péruviens ne manquaient pas de zèle à en désigner d' *autres* comme tel. L'indianité au Pérou me semblait chose curieuse. J'interrogeais alors les livres d'histoire et les écrits de certains anthropologues et sentais que ceux qui n'étaient pas dans la position de l'illustre archéologue avaient certainement des raisons de ne pas revendiquer aussi fort que lui leur indianité. L'historien Jorge Basadre avait sa façon d'explicitier ces raisons en disant que « l'Indien n'a pratiquement pas vu la transition de la Colonie à la République ». Il résulte, selon lui, de la formation de cette République, « d'un côté quelques rues, avec gaz, des rails et quelques milles citoyens ; de l'autre, des centaines de milliers disséminés labourant la vallée, sarclant la plaine, poussant le bétail vers le pâturage. Il n'y a que pour les premiers qu'existaient les codes, le Parlement, la presse, les écoles. La façon de sentir et de penser des autres ne s'articulaient pas avec la façon de sentir et de penser nationale <sup>1</sup> ». Cette image projetée de l'indianité au Pérou comme d'une « frontière intérieure <sup>2</sup> » est une des expressions les plus remarquables de la réalité sociale au Pérou. Mais comme le souligne Yvon Le Bot, cette frontière est à interpréter davantage comme « un schème de structuration de l'imaginaire, qui, à ce titre, se glisse dans les représentations que les groupes et les individus se font les uns des autres et d'eux-mêmes (on est toujours l'Indien de quelqu'un et on trouve toujours plus Indien que soi). La frontière est intérieure parce qu'intériorisée et refoulée et, dans la sphère sociale, elle se manifeste et se rétracte en une multiplicité de lignes mouvantes <sup>3</sup> ». L'indianité ne désignerait pas tant une essence qu'une relation sociale donc. Et les expressions de l'identité indienne sont diverses et complexes. Si cette frontière est essentiellement imaginaire, c'est bien que le pays est le fruit d'un intense métissage, en tout cas entre les Andes – l'espace géographique de ce travail – et la côte. Pourtant cette notion de métissage a joué un rôle ambigu dans le projet de construction nationale péruvien. Tandis que dans le processus de nationalisation d'autres Etats latino-américains il a incarné le mythe fondateur, capable de créer une « race cosmique », il ne connaîtra pas une interprétation aussi claire au Pérou. Pour certains le métissage est synonyme de « dégénération », pour d'autres de décolonisation assimilée au processus de *désindianisation* . Il est important de noter que ces conceptions concernaient avant tout les populations indigènes des Andes, les populations d'Amazonie se trouvant dans une situation de marginalisation

<sup>1</sup> BASADRE Jorge, SOBREVILLA David, *Perú : problema y posibilidad y otros ensayos*, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1992. ISBN 9789802762163, p. 79.

<sup>2</sup> LE BOT, Yvon, *Violence de la modernité en Amérique latine*, Paris : Karthala, 1994. 285 p. ISBN : 2-86537-490-4, p.81

<sup>3</sup> *Ibid.*

totale du projet national depuis le début de la République : les Andes étaient peuplées d' *indios* , et l'Amazonie, encore pire, de *sauvages* . Pour le général Juan Velasco, l'unité nationale ne pouvait se réaliser qu'à travers la transformation des Indiens en paysans, à travers leur *désindianisation* . Mais au fait : pourquoi *désindianiser* les Indiens ? Sont-ils si peu, appelés à disparaître sous le poids de la masse non-indienne et de la culture dominante du pays ? Il n'en est rien : au Pérou on estime qu'ils représentent 40% de la population totale, soit à peu près neuf millions de personnes <sup>4</sup> . Autour de la frontière interne il y a : d'un côté les citoyens, de l'autre ceux que l'on ose pas désigner ainsi. La citoyenneté est précisément au cœur des mouvements indigènes. En effet, la situation des Indiens au Pérou n'est pas marginale en Amérique latine. L'histoire des peuples indiens semble être celle de leur exclusion des projets de construction des Nations latino-américaines. Mais c'est également celle de la lutte des populations indiennes pour définir leur sentiment d'appartenance, entre la communauté ethnique et la « communauté imaginée <sup>5</sup> » qu'est l'Etat-Nation. L'articulation de ces deux appartenances a été – et continue d'être – une problématique politique majeure en Amérique latine : « ethnicité et nationalité sont des phénomènes enracinés dans l'expérience historique qui émergent, évoluent, s'intensifient, et qui, occasionnellement, convergent » <sup>6</sup> . Pour tenter de redéfinir cette problématique, les termes de la citoyenneté et de l'identité nationale, les organisations indigènes naissent, à la fin des années 1980, et font entendre leurs positions en Amérique latine.

Les organisations indigènes et paysannes ont commencé à se multiplier à partir des années 1960. 1971 marque une date importante dans la formation internationale du mouvement indigène : à La Barbade se réunissent des anthropologues de toute l'Amérique latine, qui prennent conscience de la nécessité de la *libération* de l'Indien. Et cette libération doit être accomplie par les Indiens eux-mêmes. Il s'agit donc pour les populations indiennes du continent sud-américain de sortir d'une marginalité structurelle, à la fois culturelle, sociale, politique et économique. Diverses rencontres pan-américaines ont permis une internationalisation du mouvement, la multiplication des contacts et la création d'un réseau entre les dirigeants indigènes et les organisations internationales et les ONG. Ce fut le cas de la Conférence Internationale des Organisations Non-gouvernementales sur la Discrimination des Populations Indigènes en Amérique, qui s'est déroulée au Palais des Nations Unies à Genève (Suisse). Dès lors, l'ONU s'est constituée en un forum important pour la rencontre des peuples indigènes.

Libération, vous dites ? Anibal Quijano parle de la « colonialité » du pouvoir<sup>7</sup> : selon cet anthropologue péruvien, il serait naïf de penser que les relations coloniales ont disparu avec la fin de l'administration coloniale. L'indépendance n'a pas amélioré le sort des Indiens,

<sup>4</sup> **YASHAR, Deborah**, *Contesting Citizenship in Latin America*, New York : Cambridge University Press, 2005. 365 p. ISBN 0-521-82746-9 – ISBN 0-521-53480-1, p. 21

<sup>5</sup> **ANDERSON, Benedict**, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, 2002 (1983). 212 p. ISBN 978-2-7071-5007-3.

<sup>6</sup> **VAN COTT, Donna Lee**, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York : St. Martin's Press, 1995. 271 p. ISBN 0-312-12292-6 – ISBN 0-312-15874-2, p.11

<sup>7</sup> **QUIJANO Anibal**, « Race » et colonialité du pouvoir, *Mouvements* 2007/3, N° 51, p. 111-118.

car comme le souligne Jean-François Lecaillon, la liberté n'est pas pour eux<sup>8</sup>. Dans les années 80, au moment de ce que Samuel Huntington a nommé la « troisième vague démocratique<sup>9</sup> », beaucoup de pays latino-américains deviennent des démocraties. Et alors que ces nations tentent de mettre en valeur leur Constitution, définissent le rôle de leur Etat et consolident leurs institutions, 40 millions d'Indigènes vont faire l'expérience d'un renouveau politique sans précédent qui va venir mettre au défi ces Etats-nations fragiles. Les sociétés latino-américaines sont des sociétés d'exclusion dont les institutions servent principalement la domination des élites *criollas*. Ce modèle d'Etat laisse en marge de la société une population qui parfois représente la majorité (Bolivie, Guatemala), sinon une part conséquente (Pérou, Equateur) de la population nationale. La question nationale en Amérique latine est donc traversée de tensions entre la volonté d'unité nationale et d'identité nationale homogène qui sous-tend le désir d'indépendance des pays aux XIXe siècle, et la réalité culturelle et sociale extrêmement hétérogène, faite de multiples *nationalités*. Selon Rodolfo Stavenhagen « cette contradiction a contribué à la faiblesse des institutions dans cette région, et à la tension permanente entre la structure politique et les diverses forces sociales, menant occasionnellement à des conflits sociaux prolongés et parfois violents, comme au Guatemala ou au Pérou<sup>10</sup> ». Les mouvements indiens sont inédits dans le sens où ils se distinguent dans leur forme et dans leurs objectifs des autres mouvements sociaux connus jusqu'alors: ce n'est pas une logique de classe, ce n'est pas du populisme, ni un projet nationaliste. On se demande donc : ce mouvement vient-il mettre en danger des démocraties déjà fragiles, ou vient-il proposer un projet démocratique alternatif ? La « démocratie », telle qu'elle est proposée par les Etats-nations latino-américains, n'est qu'un néocolonialisme déguisé qui n'a pas laissé la place à une réelle démocratisation capable de prendre en compte les demandes indigènes et d'être le reflet de sociétés multiculturelles et multiethniques. Ce que proposent donc les mouvements indigènes, c'est une redéfinition des concepts essentialisés tels que la démocratie ou la nation. Ils remettent en cause le modèle homogène et homogénéisant de l'Etat-nation et demandent la reconnaissance de droits – auto-détermination, droit à la différence - pour une démocratisation réelle des sociétés latino-américaines. Ce sont des mouvements paysans certes, et surtout explicitement dans les années 60-70, mais ils incorporent une dimension ethnique qui les distingue essentiellement d'un mouvement de classe. Le Manifeste de Tiwanaku (1973) par exemple, a marqué cette séparation entre des demandes strictement économiques du mouvement paysan en Bolivie, pour embrasser une identité culturelle et ethnique. A partir des années 90, le mouvement a pris une dimension politique incontestable, aussi bien au niveau international qu'au niveau national, et s'est affirmé comme résolument *ethnique*.

Au delà des institutions dites démocratiques, se trouvent les individus qui font l'expérience de la citoyenneté et forment différemment le sentiment d'appartenance à la nation. Durant les dernières décennies, ceux que l'on appelle les indigènes se sont mobilisés pour redéfinir le contenu d'une citoyenneté à fort caractère d'exclusion, c'est-à-dire les droits qu'elle est censée garantir et les pratiques qui leur sont attachées. Contrairement à ce qui s'est passé en Afrique, en Asie ou en Europe de l'Est, où la démocratisation s'est accompagnée d'une intensification des conflits ethniques, la vague de démocratisation en

<sup>8</sup> **LECAILLON, Jean-François**, *Résistances Indiennes en Amérique*, Paris : L'Harmattan, 1989. 218 p. Collection « Horizons Amériques Latines ». ISBN 2-7384-0307-7.

<sup>9</sup> **HUNTINGTON, Samuel**, *The third wave : democratization in the late twentieth century*, Norman : University of Oklahoma Press, 1991. 388 p. ISBN 9780806125169

<sup>10</sup> **VAN COTT, Donna Lee**, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York : St. Martin's Press, 1995. 271 p. ISBN 0-312-12292-6 – ISBN 0-312-15874-2, cité p.11.



Amérique latine ne comporte pas de composante ethnique apparente. La citoyenneté et l'ethnicité ont donc échappé à l'attention de tous, ou presque, en tant qu'éléments politiques. Les consciences ont donc été quelque peu bouleversées à l'heure de l'émergence des mouvements indiens qui sont venus contester les modèles de citoyenneté des Etats-nations latino-américains. Pour la politologue Deborah Yashar, l'émergence des mouvements ethniques dans la région trouvent ses racines dans trois processus principaux. Un des arguments les plus importants de l'auteure est de dire qu'un changement dans le régime de citoyenneté des Etats – passage d'un régime corporatiste à un régime néolibéral - a joué un rôle fondamental dans la politisation des clivages ethniques. Il s'est en effet accompagné d'une perte conséquente d'autonomie politique pour les communautés, leur procurant un *motif à l'organisation*. En plus du *motif à l'organisation*, Yashar insiste sur le fait que celui-ci doit s'accompagner de *la capacité* et de *l'opportunité à l'organisation*. Principalement, la présence de réseaux transcommunautaires a représenté la *capacité à s'organiser*, tandis que l'espace politique disponible pour l'association ou *l'espace politique associatif* (libertés d'expression et d'association) a fourni l'opportunité à l'organisation. Ces trois facteurs ont été présents, simultanément, en Bolivie, Équateur, Guatemala et au Mexique où sont nés les mouvements indigènes les plus importants du continent. Ils n'ont pas été réunis au Pérou, ce qui lui fait conclure à l'« absence » de mouvement indigène dans ce pays. D'ailleurs, un grand nombre d'auteurs ayant analysé ce phénomène d'émergence des mouvements indigènes, ont eux aussi conclu à une « absence » et à un exceptionnalisme du « cas » péruvien en Amérique latine<sup>11</sup> - bien qu'il présente des caractéristiques structurelles communes avec ses voisins andins, l'Équateur et la Bolivie. Le Pérou est donc une « anomalie » : il n'existe pas en effet d'organisation et de mouvement indigène comparable à ceux que l'on observe en Équateur, avec la CONAIE, ou en Bolivie. Deborah Yashar explique cette absence par le fait que les conditions d'émergence d'un mouvement indigène – changement de régime de citoyenneté, liens transcommunautaires, espace politique associatif – n'ont pas été présentes *simultanément* au Pérou. Pour deux d'entre eux, ils n'ont pas été présents *du tout*, nous dit-elle. Son argument est que d'une part le régime corporatiste sous Velasco, à travers son projet national de métissage et de désindianisation, a contribué à affaiblir les liens transcommunautaires et à réduire considérablement l'espace politique associatif. De manière plus significative, au moment où, dans les autres pays andins, les Indiens commençaient à s'organiser, le Pérou lui, a « dramatiquement sombré »<sup>12</sup>. En 1980, débute le conflit civil le plus sanglant de l'histoire de la République et plonge le pays dans douze années de violence politique extrême : la dite « guerre populaire » menée par le Sentier Lumineux à travers le pays, particulièrement dans les Andes, va bouleverser l'horizon politique contemporain. Selon Yashar, la présence du Sentier terminera donc de détruire les liens déjà faibles entre les communautés et fermera complètement l'espace politique associatif.

**A propos, on parle de « *Retorno del Indio* <sup>13</sup> » - le retour de l'indien – en se référant à l'émergence de ces nouveaux acteurs sociaux.** Mais, est-il réellement pertinent de parler de « réveil indien » ? Du Nord au Sud – car on peut noter que ce renouveau indien concerne également l'Amérique du Nord – et dans tous les pays où la population indienne est importante, les Indiens s'organisent, font parler d'eux et opposent aux Etats une action de plus en plus puissante et cohérente. La durée, la

<sup>11</sup> YASHAR, Deborah, *Contesting Citizenship in Latin America*, New York : Cambridge University Press, 2005. 365 p. ISBN 0-521-82746-9 – ISBN 0-521-53480-1. Parmi ces auteurs : Van Cott, Degregori, Stavenhagen, Isabel Remy.

<sup>12</sup> LE BOT, Yvon, *Violence de la modernité en Amérique latine*, Paris : Karthala, 1994. 285 p. ISBN : 2-86537-490-4., p.167

<sup>13</sup> ALBÓ, Xavier, *Pueblos indios en la política*, La Paz : CIPCA, 2002. 252 p. ISBN 9789990564310.

vivacité, la spécificité et l'universalité de ce mouvement nous permettent aujourd'hui de le considérer au delà d'une éphémère agitation, comme une réelle dynamique sociale : oui les Indiens existent, et ils sont bien décidés à défendre ce droit à l'existence<sup>14</sup>. La présence d'un mouvement *indigène* est authentique. Cependant, nous partageons avec Jean-François Lecaillon l'idée que, lorsque l'on parle de « réveil indien », on suppose, implicitement, un sommeil antérieur. On accepte trop facilement l'image de l'Indien indolent, passif, soumis, lâche même. Or la résistance indienne, loin de se résumer à quelques insurrections anecdotiques, est bien réelle. Et si l'ampleur du mouvement observé aujourd'hui est inédite, son essence, elle, ne l'est pas. En effet, l'activisme d'aujourd'hui n'est possible que grâce à une résistance qui dure depuis maintenant plus de cinq cents ans, ne serait-ce que de manière *passive*, cachée. En réalité ce que nous appelons le mouvement indigène ou indien n'est que la perpétuation d'une résistance ancienne liée à une longue tradition de lutte, qui s'exprime aujourd'hui d'une autre manière. Nous prendrons donc le parti ici de ne pas parler de réveil indien, mais de politisation des identités ethniques. D'autre part, la résistance des populations indiennes revêt de multiples formes. Les mouvements sociaux, les manifestations, l'insurrection, ne sont pas les seules formes de résistance. C'est ce que nous souhaitons notamment démontrer dans cet exposé.

**A l'origine de ce travail, nous souhaitons adresser une question : peut-on réellement parler d'absence de mouvement indigène au Pérou ?** Au lieu de se concentrer sur le « cas négatif » ou le cas exceptionnel qu'est le Pérou en Amérique latine quant à l'absence de formation d'un mouvement indigène, il nous semble plus intéressant, pour comprendre la nature de l'activisme indigène au Pérou, de ne pas s'arrêter à cette définition restrictive du mouvement social qui renvoie uniquement à sa dimension nationale, de mobilisation massive. Cette affirmation d'absence apporte avec elle d'autres questions : qui représente les Indiens au Pérou ? Si l'on postule l'absence de mouvement indigène national, suggère-t-on également l'absence d'identité indigène ? A cette question nous tenterons d'apporter des éléments de réponse tout au long de ce travail. Nous développerons donc notre exposé autour de la problématique suivante : l'affirmation de l'absence de mouvement indigène national au Pérou signifie-t-elle que les Indiens ne sont pas en mesure, ou ne cherchent pas, à renégocier les termes de leur citoyenneté au sein de l'Etat-nation ?

Cet exposé se déroule en trois temps. Je pars de l'affirmation consensuelle – dans le milieu académique - de l'absence de mouvement indigène au Pérou, pour présenter dans une première partie les arguments explicatifs avancés généralement pour expliquer cette absence. Ensuite je souhaite aller au delà de cette affirmation d'absence et du vide qu'elle provoque dans la compréhension de la réalité et de l'activisme politique indiens au Pérou. J'aborde donc deuxièmement, le thème de l'identité indienne pour voir comment celle-ci est comprise au Pérou et chercher à savoir de quelle manière cette compréhension influence une potentielle politisation (ou non) des demandes ethniques. Préalablement, il sera important de savoir qui l'on définit comme indien. Ensuite il est important d'introduire de l'historicité dans la notion d'indianité au Pérou. Nous pensons devoir comprendre celle-ci à la lumière des relations entre l'Etat et les populations indigènes pour pouvoir comprendre la signification de l'identité indienne et l'acceptation ou le rejet qu'elle engendre parmi les populations identifiées comme telles. Il est ainsi important de rendre compte des processus culturels qui ont contribué à la formation de l'identité indigène et des compréhensions qu'elle suscite au sein de la société péruvienne.

---

<sup>14</sup> **LECAILLON, Jean-François**, *Résistances Indiennes en Amérique*, Paris : L'Harmattan, 1989. 218 p. Collection « Horizons Amériques Latines ». ISBN 2-7384-0307-7. P.22.

Cela nous permettra d'étudier la complexité de l'identification indienne au Pérou et de comprendre ce qu'être indien veut dire. L'histoire du Pérou, et l'histoire des relations entre l'Etat et les populations indigènes, bien que présentant des similitudes avec la Bolivie ou l'Equateur, possède des particularités qui nous permettent de mettre en lumière la relation entre identification – l'acte extérieur de définition et de catégorisation - indienne et pouvoir. En d'autres termes, nous pensons que la dite identification indienne est un lieu important de l'exercice du pouvoir et de la domination de l'Etat-nation sur la population. C'est un acteur « identifieur » qui définit qui est Indien, et par conséquent qui est citoyen. Dans un troisième temps, nous souhaitons revenir sur l'idée de mouvement social indigène. Particulièrement, il nous paraît important d'ouvrir la discussion sur l'idée même d'absence de mouvement indigène au Pérou. S'il est évident qu'il n'existe pas de mouvement indigène au niveau national, la grande majorité des analyses ignorent l'intensité et la variété de l'activisme politique indigène au Pérou. Nous souhaitons ainsi dans cette troisième et dernière partie rendre compte non seulement des défis auxquels se confrontent les populations indigènes au niveau de la représentation politique, mais également les formes de mobilisations sociales et d'activisme politique qui ne correspondent pas à ce que l'on définit usuellement comme étant mouvement indigène. Cette exploration nous permettra de remettre en question l'affirmation du « cas négatif » péruvien.

# I/ Expliquer l'absence de mouvement indigène : les arguments

Trois principales explications ont été avancées pour rendre compte de l'absence d'une mobilisation indigène importante au Pérou. Elles sont respectivement d'ordre classiste, culturelle et politique. Nous souhaitons dans cette première partie étudier successivement ces arguments avancés par les auteurs pour expliquer l'absence supposée de mouvement indigène au Pérou. Les deux premiers arguments ont trait à la *désindianisation* : la perte de l'identité indienne. Elle serait survenue premièrement sous le Gouvernement Révolutionnaire de Velasco qui, cherchant à intégrer les millions de *campesinos* péruviens à la Nation péruvienne, les a sommés de cesser d'être Indiens. Le deuxième argument est une explication culturelle de la perte d'identité indienne qui est due, selon Marisol de la Cadena, au discours des indigènes *mestizos* de Cuzco. Ils revendiquent leur appartenance indigène, en incorporant à leur vie de tous les jours des symboles et des traditions indiennes. Mais leur stratégie d'intégration sociale et de décolonisation est bien celle d'une *désindianisation*, selon la Cadena. Enfin, l'argument politique nous ramènera au centre du conflit qui a déchiré le Pérou pendant plus d'une dizaine d'années. Nous souhaitons examiner spécifiquement les propositions de destruction des liens communautaires et de fermeture de l'espace politique. Nous chercherons à tenir compte des forces et des faiblesses de ces arguments afin de pouvoir alimenter notre réflexion dans la suite de ce travail.

## A- Le régime corporatiste : affaiblissement des liens transcommunautaires et réduction de l'espace politique associatif

### 1. La Réforme Agraire

---

Dans les années 1920, la situation des Indiens était perçue par la gauche du point de vue d'une pure inégalité économique : « *le nouvel exposé consiste à chercher le problème indigène dans le problème de la terre* ». Pour Mariátegui, la question agraire se résume à la permanence du système féodal hérité de la colonisation. « *Il y a deux expressions de la permanence de la féodalité : le latifundio et la servilité. Expressions solidaires et consubstantielles, dont l'analyse nous amène à la conclusion que l'on ne peut liquider la servilité, qui pèse sur la race indigène, sans liquider le latifundio*<sup>15</sup> ». La Réforme Agraire va s'effectuer sous le Gouvernement Révolutionnaire du Général Velasco, suite à des années

<sup>15</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, « El problema del Indio, Su nuevo planteamiento », Casa de las Américas, La Habana, 1963. Disponible en ligne : <http://www.patriagrande.net/peru/jose.carlos.mariategui/el.problema.del.indio.htm> .

de mobilisations paysannes dans les années 60. Elles ont été le moyen, alors largement exploré, d'exprimer les demandes de changement social radical dans la société paysanne andine. La lutte pour la récupération des terres aux mains des *hacendados* péruviens est ce qui a mobilisé un des mouvements paysans des plus importants en Amérique latine contre le système de domination oligarchique. La Réforme Agraire présentée par le Général Velasco dans le cadre du Gouvernement Révolutionnaire, visait donc à éradiquer un système ancien de féodalité et de *latifundio* oligarchique dans le but d'intégrer la masse pauvre et opprimée à une nation, dont elle a été, trop longtemps exclue. Elle allait également ramener la paix au milieu de cette effervescence sociale. La stratégie d'intégration a consisté, comme nous l'avons déjà noté, à faire des Indiens de véritables paysans, et à introduire des différences en termes de classe et de géographie. En effet, ce sont les paysans des plateaux andins qui sont visés par la réforme.

En quoi consiste la Réforme Agraire ? Le but affiché de la réforme est de réduire les inégalités sociales « abyssales », de rétablir la justice sociale et de faire du Pérou une nation capable d'intégrer à tous ses membres. Ce projet vise à la valorisation et à la « libération » de la paysannerie andine, par le biais d'une redistribution radicale des terres – annulation du système de *latifundio* et des hacienda, remplacé par un système de petites et moyennes propriétés – et de son intégration à la citoyenneté péruvienne. Ainsi, premièrement, la réforme met fin à une situation d'extrême inégalité : les 4% les plus riches de la population possède plus de la moitié des terres, tandis que les 96% autres se partagent 44% des terres, en d'innombrables *minifundios*<sup>16</sup>. Le général Velasco n'expose pas à demi-mot les desseins de la Réforme: « *pondrá fin para siempre a un injusto ordenamiento social que ha mantenido en la pobreza y en la iniquidad a los que labran una tierra siempre ajena y siempre negada a millones de campesinos*<sup>17</sup> ». Son discours, prononcé symboliquement le 24 juin 1969, jour de l'Indien, annonce la plus importante Réforme Agraire de l'histoire du Pérou. La redistribution des terres engagée par la Réforme a profondément secoué le système des grands propriétaires terriens en mettant fin au gamonalisme – l'exploitation économique des Indiens par les latifundistas. Contrairement, aux réformes agraires qui ont lieu au Mexique, au Chili ou en Bolivie, les terres les plus grandes et les plus fertiles ont également fait partie de la redistribution de la propriété. Celle-ci s'est opérée à la faveur d'entreprises associatives et coopératives, les SAIS (*Sociedades Agrícolas de Interés Social*) et les CAP (*Cooperativas Agrarias de Producción*). Nous avons également précisé que l'intégration de millions d'Indiens à la Nation était l'objectif corollaire de la Réforme. Celle-ci ne peut se faire que par un seul chemin, selon Velasco : la métamorphose citoyenne au cours de laquelle la conscience fière d'être un paysan en pleine possession de son moyen de production, nerf vital de la nouvelle nation libre, viendra se substituer à la conscience de l'Indien opprimé, exploité et historiquement discriminé.

## 2. La rhétorique classiste et la désindianisation: repenser la citoyenneté indienne

---

Les changements matériels qu'ont impliqués la Réforme Agraire, sont accompagnés d'une idéologie tout aussi radicale en termes de redéfinition de la citoyenneté. Le projet de Velasco

<sup>16</sup> MANRIQUE Nelson, « The Two Faces of Fujimori's Rural Policy », *NACLA Report on the Americas*, July/August, 1996 : <http://www.hartford-hwp.com/archives/42a/015.html>

<sup>17</sup> Extrait de « Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria », discours prononcé par le Général Velasco le 24 juin 1969, disponible en ligne : <http://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.htm>

est celui de l'unité nationale, du métissage, c'est-à-dire de l'intégration de la paysannerie à la nation : c'est l'affirmation que tous les Péruviens sont citoyens égaux entre eux. Projet révolutionnaire s'il en est, dont l'ambition est de venir bouleverser la situation de toute une partie de la population, dans une nation au sein de laquelle elle n'a jamais pu se voir attribuer, au mieux, qu'une citoyenneté de seconde classe. Au Pérou, les identifications et discours marxistes de classe ont historiquement éclipsé l'identification et les mouvements ethniques. Pour cause, durant ses années de gouvernement populiste et corporatiste (1968-1975), le Général Juan Velasco Alvarado a remplacé la rhétorique ethnique par une rhétorique de classe : la politique envisagée comme lieu de conflit entre les riches et les pauvres, entre ceux qui possèdent, et ceux qui n'ont rien. A travers la réforme agraire, le régime corporatiste cherche donc à imposer une identité paysanne aux indigènes comme un moyen de s'intégrer politiquement, et met en place une relation clientéliste entre le gouvernement et ceux-ci. Ce processus visait à assimiler les populations indigènes andines à la culture *mestiza* pour la perte de l'identité culturelle attachée à l'appartenance ethnique indigène. Il désigne la population indigène par des termes de classe, et en vient même à interdire l'utilisation du mot *indien* ou *indigène*, auquel il restitue sa connotation péjorative du temps colonial, faisant la promotion de l'identification en tant que *campesinos* ou paysans. Cette politique est officialisée en 1970, avec le Statut sur les Communautés Paysannes. Il a ainsi cherché à former, avec les secteurs de gauche, la conscience du *campesino*, le paysan andin, aux dépens de celle de l'indigène. Les Indiens étaient ainsi appelés à se débarrasser définitivement de leur indianité pour devenir citoyens de plein droit : cesser d'être Indiens pour devenir Péruviens. Ce changement est intimement lié à la réforme de l'éducation qui a accompagné la réforme agraire : la réforme éducative et ce qu'elle cherche à implanter représente une révolution sociale. Elle vise à renverser un système de domination sociale basée sur le refus des grands propriétaires de voir la population indigène accéder à l'éducation – et à la potentialité subversive de celle-ci. « La Révolution prétendait donc s'attaquer aux racines du mal dont souffrait le Pérou ; il s'agissait d'éliminer, en même temps, toutes les racines du sous-développement<sup>18</sup> » : la lutte contre la classe dominante ne pouvait s'effectuer qu'avec l'aide d'une masse alphabétisée, familiarisée à la culture dominante et *conscientisée*.

Ce processus de *désindianisation* a ensuite rendu problématique l'identification ethnique indigène, nous disent certains auteurs : cet imaginaire politique de classe a marqué la suite des dirigeants après Velasco et la politique péruvienne en général. Cependant cette analyse classiste, fréquemment faite à propos de l'absence historique de mobilisation indigène au Pérou, présente un biais : elle simplifie la relation entre classe et ethnicité en les affirmant mutuellement excluant. Pendant plus de vingt-cinq ans, des années 1950 jusqu'au milieu des années 1970, les dirigeants paysans ont mené des insurrections paysannes à travers tout le pays afin de mettre à bas le système des haciendas. Autant dire que les Indiens n'ont pas attendu Velasco pour *devenir campesinos* et embrasser la lutte des classes, aux côtés des partis de gauche. La magnitude de la mobilisation paysanne et la popularité de la rhétorique de classe ne doivent cependant pas faire oublier la composante indienne de la lutte : les discours, prononcé en *Runa Sumi*, le quechua du peuple, rassemblaient des paysans qui arboraient symboliquement les vêtements traditionnels indiens. Dans une entrevue avec l'anthropologue Marisol de la Cadena, Mariano Turpo, dirigeant indien durant la lutte pour la réforme agraire, explique que l'usage de la rhétorique classiste ne représente qu'un choix politique, et non « la perte de l'identité indigène, mais

---

<sup>18</sup> CNRS – GRAL, *L'indianité au Pérou : mythe ou réalité ?*, Paris : Editions du CNRS, 1983. 249 p. ISBN 2-222-03363-2. P.58.

plutôt une stratégie pour lui donner plus de pouvoir<sup>19</sup> ». Il n'y avait pas là un choix identitaire exclusif à faire entre classe et identité, la lutte pour la terre était une combinaison des deux, dit-il. A propos de ses compagnons de lutte il ajoute : « ils ne suivaient personne d'autre que moi, ils m'acceptaient car j'étais le seul à savoir, je consultais l'Apu Ausangate (*divinité andine régionale*) avant de partir en grève, avant de signer quelconque document ». Il appelait également ses *compañeros* à apprendre à lire et à écrire pour se défendre contre les *hacendados*, pour être *un peu moins Indiens*. Il est important de noter qu'ici la *désindianisation* ne signifie pas la perte de l'identité indienne. Au contraire, il s'agit de cesser d'être Indien pour devenir *indigène* – c'est la perte de la condition sociale attachée au statut d'Indien.

D'autre part, l'Etat n'étant que faiblement présent en dehors de la Capitale, les populations indigènes n'ont subi qu'une assimilation partielle, qui n'a pas forcément épousé le discours officiel. A travers la création de fédérations ouvrières et paysannes et la garantie d'un certain nombre de droits sociaux, le régime corporatiste a, involontairement, institutionnalisé des espaces d'autonomie pour les populations indiennes. Dans ces espaces d'autonomie, elles ont pu conserver leurs identités locales et des formes de gouvernance traditionnelles, tout en ayant un accès direct à l'Etat et aux ressources. Et si les ressources promises n'ont pas été délivrées, cela signifiait aussi une certaine autonomie politique et économique vis-à-vis de l'Etat. Les lois ont précisément pour objet les travailleurs - paysans et ouvriers – qui accèdent ainsi à la citoyenneté, et sont incorporés à la nation. Parallèlement la réforme agraire a assuré des titres de propriété aux communautés indigènes et des services sociaux. Ceux-ci leur garantissaient, d'une part, un *standard de vie* (droits sociaux), et d'autre part *l'espace géographique* pour perpétuer leurs pratiques culturelles et conserver une autonomie politique locale. En 1970, les communautés indigènes sont officiellement devenues des *communautés paysannes*. L'ensemble des programmes sociaux qui ont accompagné les réformes a permis l'accès de la population rurale à des subventions pour l'agriculture, à des infrastructures, des services de santé et d'éducation. En d'autres termes, le régime de citoyenneté corporatiste a permis aux Indiens de se libérer du contrôle des élites, au prix d'une identité politique réduite à la dimension de classe, et au bénéfice d'une incorporation politique et de droits qui leur étaient auparavant refusés. Ce processus de *désindianisation* politique a été néanmoins nuancé par une institutionnalisation partielle du régime, laissant de vastes espaces hors de portée de l'Etat. Les communautés s'enregistraient comme paysannes au niveau national, et institutionnalisait ainsi au niveau local une organisation politique, sociale et culturelle traditionnelle permise par le soutien légal (titres de propriété collective) et économique (subventions à l'agriculture) de l'Etat. Dans certains cas les réformes ont même permis l'émergence de dirigeants indigènes et de nouvelles identités au niveau local. Ainsi le régime de citoyenneté corporatiste a fondé un système dual qui transcendait le régime de légalité. Devant l'Etat les Indiens assumaient une identité paysanne, et avaient ainsi accès à un certain nombre de ressources et de droits. A l'intérieur des communautés, ils assumaient une identité en tant qu'Indiens, conservant leur identité culturelle, et un ensemble de structures et autorités communautaires telles que les lois coutumières. Des nouvelles formes de gouvernance ont permis la création de liens plus étroits et plus fluides entre l'Etat et les communautés, tout en devenant ce que Deborah Yashar appellent des « coquilles », dans lesquelles ont pu continuer à prospérer des systèmes d'autorité

<sup>19</sup> DE LA CADENA Marisol, « The Racial Politics of Culture and Silent Racism in Peru », exposé préparé pour le United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) Conference on *Racism and Public Policy*, September 2001, Durban, South Africa.

politique antérieurs<sup>20</sup>. Ainsi le régime de citoyenneté corporatiste mis en œuvre par le Général Velasco a, contrairement à son intention initiale, formalisé un espace dans lequel l'autonomie indigène a pu être conservée pour préserver une part importante des systèmes politiques et sociaux indigènes. Cette autonomie a été dans une plus grande mesure menacée dans les années 80 lorsque le régime corporatiste a laissé place à un régime porté par la réforme néolibérale, et la volonté du gouvernement de retrouver le contrôle des territoires pour l'exploitation des ressources naturelles.

### **3. Dépolitisation et affaiblissement des liens entre les communautés**

---

Si, grâce à l'incapacité ou la capacité réduite de l'Etat à être totalement au sein des communautés, celles-ci ont pu formalisé un espace d'autonomie, c'est leur capacité à s'organiser politiquement qui fut menacée par l'affaiblissement des liens entre les communautés. Dans tous les pays où ont émergé des mouvements indigènes importants, les réseaux transcommunautaires ont permis aux différentes communautés d'entrer en communication et de s'organiser. Ces réseaux ont créé des forums au sein desquels les dirigeants indigènes ont pu se rencontrer, partager leurs expériences, définir des objectifs communs, et transcender les barrières géographiques, linguistiques et culturelles. Les diverses rencontres organisées au niveau panaméricain et international ont permis de faire surgir un mouvement de plus en plus organisé, et qui s'inscrit au delà des frontières locales et nationales. Les indigènes qui ont pris part à l'émergence de ce mouvement transnational, s'identifient non seulement à leur communauté, mais également à cette nouvelle entité transcommunautaire. Et seulement là où ces liens transcommunautaires étaient présents les communautés indigènes ont pu former des mouvements politiques d'ampleur. La volonté de créer une conscience nationale de classe – la fameuse conscientisation des masses – au sein de la paysannerie a permis, à travers la multiplications de contacts entre les fédérations et l'Etat, et entre les fédérations elles-mêmes, de tisser des réseaux au niveau national entre les communautés géographiquement isolées. Ainsi ce mode de relation avec l'Etat a fait la promotion d'une organisation solide dans le milieu rural. Elle a engendré des réseaux structurels entre les communautés qui ont ensuite servi en Bolivie, en Equateur ou au Mexique, principalement, à l'organisation des mouvements indigènes. En Equateur par exemple, l'existence de ces réseaux transcommunautaires ont notamment amené les organisations régionales, ECUARUNARI dans les Andes et CONFENAIIE en Amazonie, à s'organiser très tôt au niveau national au sein de la CONAIE. Les choses ont évolué différemment au Pérou. Dans son analyse du « cas péruvien », Deborah Yashar affirme que l'absence de mobilisation politique autour de revendications ethniques au Pérou, s'explique, en premier lieu, par la faiblesse des liens transcommunautaires. Ce processus d'affaiblissement a précisément commencé avec le régime de citoyenneté corporatiste. Yashar nous dit que les politiques et les organisations corporatistes ont contribué à introduire un environnement de tensions et de méfiance à l'intérieur et entre les communautés, au lieu de fomentation coopération et collaboration<sup>21</sup>, comme ce fut le cas en Bolivie et en Equateur. Ce qui a eu pour effet *de ne pas stimuler la capacité à s'organiser* des populations indigènes. La redistribution des terres au moment de la réforme Agraire ne s'est pas réalisée de la même manière sur la côte et dans les Andes. Dans les CAP, plus nombreuses sur la côte,

<sup>20</sup> YASHAR, Deborah, *Contesting Citizenship in Latin America*, New York : Cambridge University Press, 2005. 365 p. ISBN 0-521-82746-9 – ISBN 0-521-53480-1.p.234

<sup>21</sup> YASHAR, Deborah, *Contesting Citizenship in Latin America*, New York : Cambridge University Press, 2005. 365 p. ISBN 0-521-82746-9 – ISBN 0-521-53480-1., p. 240.



les travailleurs, devenus également gestionnaires et actionnaires des coopératives venues remplacer les exploitations de sucre et de coton, en étaient les uniques membres. Les SAIS, en majorité présentes dans les Andes, étaient quant à elles composées de manière plus hétérogène. Ces entreprises regroupaient en effet des travailleurs venant parfois de plusieurs anciennes haciendas différentes. Contrastant avec la rhétorique officielle de coopération et solidarité, les politiques corporatistes ont eu pour effet, dans ces entreprises, de créer un environnement de méfiance et de compétition. En premier lieu, ces entreprises n'étaient pas productives, car en grande partie conditionnée par un mode de production précapitaliste hérité des haciendas<sup>22</sup>. Ce qui n'a pas permis aux paysans de dépasser la situation de pauvreté et de basse productivité de l'époque antérieure. Manrique en conclue donc que si les haciendas ont disparu, les coopératives ont maintenu le système des latifundios<sup>23</sup>. Car, un des principaux nœuds de tensions a été la question de la propriété des terres. Si la réforme de Velasco introduit un changement radical au sein de la structure agraire, elle ne répond pas à la demande fondamentale des communautés paysannes : recouvrer la propriété sur des terres accaparées par les *hacendados*. D'autre part, la redistribution des terres a avant tout bénéficié, dans les Andes, aux travailleurs des ex-haciendas, d'où l'apparition de tensions entre les travailleurs des ex-haciendas et les *comuneros*. Et avec l'Etat : comme le souligne Harding<sup>24</sup>, les communautés ont perdu leur lutte pour la terre contre les haciendas à cause de la Réforme Agraire. Même si cette réforme est avant tout orientée à l'amélioration des conditions de vie des paysans andins, dans les faits, cette amélioration n'intervient pas, ni économiquement, ni politiquement : l'intégration des communautés au modèle corporatiste a avant tout démantelé la lutte pour la terre. D'autant que les SAIS ont intégré de manière inégale à l'ensemble du monde rural : parmi leurs membres se trouvaient les travailleurs permanents, en majorité des ex-haciendas, tandis que les travailleurs temporaires en étaient exclus. Au lieu de se tourner vers l'Etat, les paysans ont alimenté compétition et tensions entre eux.

Bien qu'il se dise socialiste et révolutionnaire, le gouvernement vélasquista, cherche, d'abord et avant tout, à calmer les mouvements sociaux et les protestations, en répondant aux demandes paysannes par des réformes radicales. Ces changements, dont le but clamé était de réduire les divisions entre les différents groupes sociaux, visaient à coopter un mouvement social paysan - éventuellement indigène - risquant d'échapper au contrôle du gouvernement. Bien que le gouvernement corporatiste ait cherché à exacerber la conscience paysanne, en substitut à la conscience ethnique, il n'a pas cherché à *politiser* l'identité de classe. Bien au contraire, la Réforme Agraire répondait, comme nous l'avons souligné à une intense période de mobilisations sociales autour du problème de la terre. L'objectif inavoué donc de cette réforme radicale était de *dépolitiser* toute cette partie de la population en institutionnalisant les relations entre Etat et populations indigènes, au moyen des associations et coopératives. Le processus d'institutionnalisation des relations à la terre et à l'Etat a eu des conséquences importantes sur la dépolitisation de la question de la terre, et donc sur la formation des mouvements paysan et indien. Concrètement la création du *Sistema Nacional de Apoyo a la Movilizacion Nacional* (SINAMOS – « sans maîtres ») et de la *Confederacion Nacional Agraria* (CNA) sont venues occuper une place largement dédiée auparavant aux confédérations paysannes. Par conséquent, la Réforme Agraire a

<sup>22</sup> MANRIQUE Nelson, « The Two Faces of Fujimori's Rural Policy », *NACLA Report on the Americas*, July/August, 1996 : <http://www.hartford-hwp.com/archives/42a/015.html>

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> YASHAR, Deborah, *Contesting Citizenship in Latin America*, New York : Cambridge University Press, 2005. 365 p. ISBN 0-521-82746-9 – ISBN 0-521-53480-1. Cité p.247.

fomenté une réorganisation complète de la paysannerie andine sous le joug de l'Etat et dans le sens d'un rapprochement avec celui, mais non dans le sens d'un gain de pouvoir politique au niveau national. En d'autres termes l'Etat s'est attaqué aux racines d'un mouvement social qui, au lieu de trouver des réponses à ses demandes dans la réforme agraire, a été en partie annihilé par celle-ci.

La transformation de la société rurale traditionnelle a donc trouvé ses limites dans le processus inachevé de modernisation, alimentant conflits et frustrations devant le manque de réponses apportées par l'Etat. Le régime néolibéral, qui a commencé à se mettre en place à partir des années 80, est venu peu à peu éroder les droits sociaux acquis sous le régime corporatiste et menacer l'autonomie des communautés. L'apport de services sociaux et les subventions publiques à l'agriculture, à la santé et à l'éducation ont progressivement cessé, à partir du régime militaire de Francisco Morales Bermudez. Parmi les réformes néolibérales mises en place progressivement depuis la fin du gouvernement de Velasco, la *Ley de Tierras* de 1995 est celle qui a définitivement démantelé le système créé par la réforme Agraire en privatisant le marché terrien et en mettant fin à l'inviolabilité des terres communales. Les réformes néolibérales sous le gouvernement Fujimori ont sérieusement menacé l'autonomie des communautés indigènes, acquise avec le régime corporatiste. Cette perte d'autonomie est précisément ce qui a constitué le motif à l'organisation politique indigène en Bolivie et en Equateur. Malgré une situation similaire dans l'ensemble des pays andins, une telle politisation des clivages ethniques, ainsi que l'émergence d'un important mouvement indigène ne se sont pas présentés au Pérou. D'une part la réforme agraire avait contribué à affaiblir les liens transcommunautaires, *capacité d'organisation* du mouvement social. D'autre part – et c'est une conséquence majeure sur l'ensemble de la vie politique péruvienne jusqu'à maintenant – le gouvernement de Velasco a inauguré une phase de dépolitisation massive de la question de la terre et a mis un bâton dans les roues des organisations paysannes alors qu'elles entamaient une montée fulgurante dans les Andes.

Un autre argument relatif à la *désindianisation* est avancé cette fois par Marisol de la Cadena. Elle étudie les différentes appropriations contemporaines du *mestizaje* parmi les Indiens cusquéniers. Pour elle, Don Mariano Turpo, dont nous avons parlé plus haut, est un *mestizo* indigène: un Indien certes, mais un Indien lettré, relativement aisé. Et un *mestizo* car il a évacué sa condition d'infériorité sociale, stigmate de l'indianité.

## B- Indianité et mestizaje : redéfinition de l'identité mestiza et hybridité indigène

La formation des identités indigènes au Pérou sera donc en grande partie conditionnée par des dynamiques culturelles, selon l'anthropologue péruvienne Marisol de la Cadena. L'explication culturelle du cas exceptionnel péruvien concerne principalement l'*indigenismo* (indigénisme) et le *meztisaje* (métissage) dans la région de Cuzco. De La Cadena insiste sur l'importance des conditions historiques qui ont conduit les péruviens des Andes (particulièrement de Cuzco) à s'approprier le terme *mestizo* et à le redéfinir comme une *désindianisation* en tant que stratégie de décolonisation des indiens. Les *mestizos* indigènes, le plus souvent l'élite intellectuelle de Cuzco, ont donc étendu leur identité en incluant des pratiques indigènes et ont redéfini les notions et limites du *mestizo* et de l'indigène : on peut être à la fois indigène et *mestizo*, et la culture et pratiques indigènes n'en

perdent pas pour autant de leur pouvoir et de leur signification. Ils remettent en question l'identité de l'indien défini comme rural, archaïque et analphabète : ils veulent montrer que la culture indigène peut aussi bien être rurale qu'urbaine, qu'elle peut être rattachée au progrès et à l'éducation lettrée. Pour cette élite intellectuelle, la culture indigène va au delà de la simple *indianité* et inclut une identification à l'identité *mestiza*. Ainsi, être métisse ne signifie pas (*plus*) éradiquer son identité culturelle indigène. Il n'y a pas de contradiction ou d'opposition entre les deux mondes supposés *mestizo* et indigène : un indien peut apprendre l'espagnol, devenir urbain, être intellectuel, etc, sans renoncer à sa culture et à ses pratiques. Ce ne serait donc pas l'absence d'identité indigène qui viendrait expliquer l'absence de mouvement indigène au Pérou. Mais pour de la Cadena, cet activisme *mestizo indigène* ne peut-être considéré comme un activisme ethnique. Ce serait donc plutôt l'absence d'activisme indigène proprement ethnique, une mobilisation ethnique *reconnue* comme telle dans le pays.

L'explication culturelle de l'absence, ou plutôt du manque de visibilité, de mouvement indigène au Pérou nous pose devant la complexité de la définition des identités *mestiza* et indigène, et celle de la formation de l'identité en général. L'activisme *mestizo* indigène permet de nuancer la vision unilatérale de la politique culturelle et l'analyse majoritaire de l'échec de l'émergence indigène au Pérou. Cela dit ce type d'activisme se définissant sur la base de la culture indigène est loin d'être le seul et le plus représentatif des mouvements indigènes. Au delà de l'élite intellectuelle urbaine il y a des mouvements indiens ruraux qui revendiquent leur identité de manière politique. De plus des intellectuels ou des étudiants – à l'image de la jeune génération d'intellectuels issue du Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB), qui s'auto-identifient comme Quechuas - font la promotion d'une vision alternative de l'indianité qui remet en question les représentations dominantes de ce qu'est un indigène, et rejette l'identification *mestiza* comme une forme de légitimation. En d'autres termes ils tentent de faire comprendre à une population largement conditionnée par cette représentation, que l'on peut être indigène, ne pas s'assimiler à l'identité *mestiza*, et ne pas être archaïque, analphabète et en dehors du mouvement de la société. De manière générale ces nouvelles analyses des mouvements indigènes nous permettent de dépasser la rhétorique de l'absence (de mouvement) indigène au Pérou pour tenter d'expliquer la diversité culturelle des identités indigènes bien présentes<sup>25</sup>.

D'autres facteurs culturels ont eu une influence majeure dans l'évolution de l'identification indienne et la reconnaissance des cultures. Notamment, l'appropriation des symboles indigènes par l'élite *criolla* : ils font leur le patrimoine Inca, et ainsi le désunissent des indigènes et de son rôle dans la constitution de leur identité contemporaine. Le passé « glorieux » national est alors associé à une élite *criolla* qui s'approprie l'héritage Inca, et cela a justifié une forme de nationalisme raciste envers les indigènes à qui ont été enlevés le droit de se réclamer de ce passé. Ils ont utilisé les indiens, la présence de grandes civilisations précolombiennes comme moyen de légitimer un passé national face aux colons, sans pour autant céder aux indigènes une parcelle du pouvoir et de reconnaissance. Il existe un énorme fossé entre le passé indigène glorifié et la réalité d'une population dépréciée et marginalisée. Il se traduit par l'importance donnée aux ruines, aux sites incas et précolombiens, mais reste en déconnexion avec l'époque contemporaine et la valorisation des richesses indigènes aujourd'hui. C'est ce que nous aborderons dans notre deuxième partie. L'importance de la migration et de l'urbanisation au Pérou (un tiers de

<sup>25</sup> GARCIA Maria Elena, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9. p. 9.

la population vit aujourd'hui à Lima) à partir des années 60 a fortement contribué à la prépondérance croissante de la ville de Lima comme centre *criollo* prédominant par rapport aux autres régions – bien que les migrants soient en grande majorité originaires des Andes. Capitale politique et culturelle de la Vice-royauté espagnole, Lima est extrêmement centralisée. Ce qui a créé un parallèle entre la division géographique et culturelle et explique la marginalité sociale, politique et culturelle des régions. Au Pérou il y a une forte division entre la culture *criolla* (principalement sur la côte, assez occidentalisée), et la culture *andina* (dans les Andes donc, et perçue par les *criollos* comme pittoresque et archaïque). De plus le centre des activités politiques et économiques se trouve en dehors de la zone andine, contrairement à des villes comme La Paz ou Quito, renforçant la dichotomie Capitale/Andes et rural/urbain et l'éloignement avec la culture et les traditions indigènes contemporaines. La migration vers la côte signifie la plupart du temps la *désindianisation* des migrants, qui souhaitent s'intégrer à la culture urbaine en se débarrassant d'une identification généralement perçue comme archaïque dans le milieu urbain. D'indiens à *cholos*, les migrants s'intègrent à la société par le biais de l'éducation ou l'adoption de codes sociaux nouveaux, qui sont ceux du quartier par exemple. Pour le philosophe péruvien Fidel Tubino, c'est l'anomie qui régit la ville de Lima depuis les grandes migrations : le flou absolu en ce qui concerne les capacités de chacun à s'identifier culturellement dans le milieu urbain, la perte de codes sociaux communs.

Nous abordons enfin le troisième argument : la violence provoquée par le conflit entre le Sentier Lumineux et l'Etat péruvien a détruit les liens transcommunautaires et a totalement fermé l'espace politique associatif.

## **1. 20 ans de violence politique**

---

La troisième explication concerne l'incapacité ou le manque d'opportunité politique à construire un mouvement indigène d'ampleur nationale dans le contexte d'extrême violence durant la guerre civile. Le conflit a opposé dès le début des années 1980, le Sentier Lumineux, parti communiste d'inspiration maoïste, et dans une moindre mesure le MRTA (*Movimiento Revolucionario Tupac Amaru*) organisation révolutionnaire d'inspiration marxiste-léniniste, aux forces armées gouvernementales et groupes paramilitaires dirigées par le très controversé Montesinos<sup>26</sup>. Les sentiéristes étaient majoritairement des hommes jeunes (entre 20 et 39 ans), métisses et provinciaux, diplômés du supérieur et/ou du secondaire mais frustrés dans leurs espoirs de mobilité sociale. Telle est la vision de l'anthropologue péruvien, Ivan Degregori<sup>27</sup>. Selon Henri Favre, les sentiéristes étaient surtout une vaste nébuleuse inorganique de « non-intégrés » ou de « déclassés ». « *A des gens sans identité...il (Sentier lumineux) propose une structure d'encadrement, un système de valeurs, et à leurs frustrations exacerbées, il offre la violence comme exutoire*<sup>28</sup> ». Selon la Comisión de Verdad y Reconciliación, le Sentier Lumineux serait responsable de 54% des assassinats contre 1.5% pour le MRTA et 61% des disparitions forcées, tortures et violences sexuelles sont imputées aux forces armées. L'ensemble des violences s'explique, selon Sandrine Lefranc, par « *le maillage étatique insuffisant du territoire qui laissait des*

<sup>26</sup> Chef du service de renseignements péruviens et principal conseiller du président Fujimori dès 1990

<sup>27</sup> **Rapport final de la Comisión Verdad y Reconciliación**, "Violencia y desigualdad racial y étnica", Tome VIII, segunda parte, [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)

<sup>28</sup> **FAVRE** Henri, Sentier lumineux et la spirale péruvienne de la violence, *Etudes*, juillet-août 1991, p. 5-18.

populations entières hors de la nation péruvienne, mais aussi le caractère structurellement raciste de cette société<sup>29</sup> ».

## 2. Violence physique et symbolique envers les populations indiennes durant la guerre civile

Le 17 mai 1980, à la veille des premières élections au vote universel, les urnes sont brûlées par un obscur groupe communiste dans le village de Chuschi, dans la région d'Ayacucho. C'est l'acte inaugural la guerre civile la plus sanglante de l'histoire du Pérou. Pourtant, elle passera inaperçue, aux yeux des autorités centrales, pendant plus de deux ans. Le Sentier Lumineux n'a réellement attiré l'attention du pays que lorsque de « vrais » citoyens péruviens étaient touchés : pour la première fois en 1983 lors du massacre de huit journalistes dans la communauté de Uchuracay et au moment du premier attentat à Lima, dans le quartier de Miraflores, le 16 juillet 1992. L'attentat de la rue Tarata a été un choc pour une majorité des liméniens qui vivaient dans l'ignorance des violences qui déchiraient l'*intérieur* du pays. Pourquoi une telle indifférence ? Beaucoup des Péruviens avec lesquels j'ai pu discuter m'ont tenu à peu près ce discours : « Tant que le Sentier était dans la *sierra*, personne à Lima ne s'y intéressait, parce qu'ils se tuaient entre eux ». Ainsi, l'« opinion publique » - les citoyens de Lima - ne semble pas alertée par les horreurs de la guerre. C'était « *ils se tuaient entre eux* » qui m'interpellait. S'agissait-il d'une guérilla indigène ? Ce n'est pas ce que mes interlocuteurs suggéraient : c'était plutôt le reflet d'une perception du conflit, du moins à ses débuts. Pourtant, bien que le Sentier Lumineux ait pour origine la région d'Ayacucho, une des régions les plus « indiennes », et qu'il ait cherché à rallier à ses rangs la population *campesina* pour mener la lutte contre l'Etat, il ne s'agit pas d'une guérilla indigène. En effet le Sentier Lumineux, ou le MRTA, ne se revendiquaient pas selon des termes ethniques explicites : leur discours était fondamentalement classiste, marxiste-léniniste-maoïste, il ne reflétait à aucun moment la culture ou les revendications ethniques indiennes. Les Sentiéristes provenaient de secteurs désindianisés et urbains de la population, une élite intellectuelle provinciale, *mestiza*, convertie à l'idéologie du « Camarada Gonzalo », propagée dans les milieux universitaires du pays, « dans un contexte de crise extrême et d'absence d'opportunités de réalisation individuelle et collective<sup>30</sup> ». Ce dernier point est présenté comme une cause majeure du succès de l'idéologie sentiériste chez la population dont le niveau d'éducation contrastait avec l'absence de possibilités de mobilité sociale. Pour autant ce conflit n'en comporte pas moins une forte composante ethnique implicite qui a joué une place fondamentale dans le déploiement des violences. Selon les conclusions du rapport final de la Commission de Vérité et de Réconciliation (CVR), cette dimension se retrouve, de manière flagrante, dans le manque de mémoire publique autour du conflit, précisément, dans la mise en valeur différenciée des victimes du conflit. En d'autres termes, il y a dans le conflit une forte dimension discriminatoire dans le sens où les victimes d'origine indienne, rurale, pauvre portent toujours le poids du silence et de l'absence de reconnaissance, de la part de l'opinion publique nationale, des souffrances subies. Même la mémoire du conflit est racialisée, extrêmement réduite, en comparaison de l'ampleur du conflit et des victimes. Mais les chiffres seront peut-être plus éloquentes : 69 280 victimes selon le rapport, dont 68% d'entre elles étaient analphabètes, 75% quechuahablantes, et 75% éleveurs ou agriculteurs. Les violences se sont concentrées dans les départements

<sup>29</sup> LEFRANC Sandrine, Mémoire et violence politique en Amérique du sud, *Esprit*, n°301, 2004.

<sup>30</sup> Rapport final de la Comisión Verdad y Reconciliación, "Violencia y desigualdad racial y étnica", Tome VIII, segunda parte, [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)

les plus pauvres et les plus indiens du Pérou : Ayacucho, Junin, Huancavelica, Apurimac, Cusco et Puno. Selon la Commission de Vérité et Réconciliation, 40% des victimes et disparus recensés vivaient à Ayacucho ; son université ayant permis, dès le milieu des années 1970, la diffusion de l'idéologie sentiériste à des professeurs et étudiants qui deviendront pour beaucoup des cadres du Sentier Lumineux. C'est Abimael Guzman, professeur de philosophie à l'université d'Ayacucho (Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga), « el Presidente Gonzalo », qui dirigera le parti, jusqu'en 1992, date de son arrestation. La discrimination raciale et ethnique a été présente du début à la fin du conflit et a alimenté le processus de violence, et l'imaginaire attaché à celui-ci, de l'ensemble des acteurs prenant part au conflit. Au moment d'exercer la violence physique, la discrimination s'est exprimée de manière plus ouverte, justifiant parfois des actes de tortures, de viols ou de massacres. La naturalisation des hiérarchies sociales et ethniques était plus que jamais mise à jour.

Dans la première phase du conflit (1980-83), les paysans sont, dans leur majorité, acquis au Sentier, qui trouva dans les Andes, un milieu fertile pour semer des promesses de changement, de mobilité et d'ascension sociale. Il apparaît dans un contexte de frustration – de la part de la partie éduquée de la population qui n'a qu'à observer un gouffre entre ses attentes et le contexte d'immobilité sociale - et de violence – par suite de la réforme agraire et de nombreux conflits irrésolus dans les communautés - dans le milieu rural. En quelques décennies la société andine traditionnelle avait été totalement remise en question pour faire entrer la paysannerie andine dans la modernité, se trouvant dans un entre-deux permanent entre développement et pauvreté. Cette violence latente contribue, pour une grande part, à la reproduction et la multiplication de la violence. Le Sentier a su instrumentaliser cette situation de conflit au sein des communautés pour alimenter un engrenage de violence dans lequel la dite « guerre populaire » a pu correspondre à une certaine réalité sociale pendant les premières années du conflit. Dans le département d'Ayacucho en particulier, l'essor de la violence a été exponentiel. Les leaders du mouvement, qui ont entretenu et porté l'idéologie sentiériste tout au long du conflit, étaient ceux qui avaient accompagné le mouvement de modernisation du Pérou en accédant à l'éducation, sans pour autant voir satisfaits leurs désirs de mobilité sociale. Carlos Ivan Degregori dit à ce propos que le désir d'éducation et de professionnalisation a constitué l'attrait le plus important pour la jeunesse urbaine et les paysans<sup>31</sup>. Ceux-là mêmes qui avaient rejoint les rangs des sentiéristes pour satisfaire des besoins de reconnaissance et d'ascension sociale, retrouvaient une sorte d'Etat dans l'Etat au sein duquel ils acquéraient de l'influence et du pouvoir. Quelque chose devait être exprimé, et depuis longtemps – chez ces classes moyennes éduquées et chez les paysans indiens. Le Sentier Lumineux s'est présenté comme une opportunité mais est devenu un exutoire destructeur au lieu d'incarner un moyen d'expression créateur et libérateur. Finalement, il a contribué à détruire en partie la capacité et le désir qu'avaient encore les individus de s'exprimer.

Nous disions donc que la dimension ethnique avait alimenté la violence. Ce qu'il faut bien comprendre lorsque l'on étudie la réalité péruvienne est que l'ensemble des hiérarchies et des relations sociales est extrêmement conditionné par le racisme et la discrimination raciale, qui ont pris racines depuis le début de la colonisation sur le continent latino-américain. Dans le cas de la guérilla, les populations indigènes ont été au cœur du conflit. Et, tantôt dans leur attitude d'acceptation, tantôt dans leur attitude de rejet des guérilleros, elles ont subi la discrimination des acteurs en présence qui alimentaient, en violence, leur

---

<sup>31</sup> YEZER Caroline, *Anxious citizenship: insecurity, apocalypse and war memories in Peru's Andes*, Department of Cultural Anthropology, Duke University, 2006, p. 36

ignorance d'une réalité sociale marginalisée au Pérou. En d'autres termes, la violence a été nourrie par la discrimination et le racisme envers les populations indigènes, présents aussi bien chez les soldats des forces armées que chez les protagonistes du mouvement révolutionnaire, et ce, qu'elle que soit le positionnement des populations indigènes dans le conflit. Lorsqu'elles ont commencé à lutter aux côtés des guérilleros, les populations rurales se sont confrontées à la vague répressive de la part des forces de l'ordre, qui possédaient à peu de chose près cette automatisme mental : un Indien est un guérillero, un guérillero est un Indien. Même après les premiers actes de résistance des communautés face au Sentier, et lorsque le Président autorise l'envoi des forces armées en décembre 1982 afin de mener la contre-insurrection, c'est la présomption de subversion qui guide l'attitude de l'armée face aux paysans. Et lorsque les Indiens ont commencé à résister au Sentier Lumineux, ne voyant en ce mouvement aucune alternative, elles ont subi de la part du Sentier Lumineux la même attitude de discrimination raciale. Le mot *Indio* est alors devenu une insulte commune, une manière de stigmatiser et de déshumaniser les populations désignées comme ennemies et opposantes. Pour le simple fait d'être *indio*, un paysan était victime non seulement de violences physiques ; celles-ci étaient doublées la plupart du temps d'une violence symbolique : un paysan était quasi automatiquement identifié comme *terruco*, du moins potentiel collaborateur – et désigné comme *indio*, *indio de mierda*, *cholo*, *chuto*, *ignorante*, *bruto*, *salvaje*, etc. Et parce qu'il était indien, *il ne pouvait être plus* qu'un terroriste, et *ne méritait pas moins* des traitements qu'il recevait. Le rapport final de la CVR et les milliers de témoignages qui ont été recueillis, ont permis de révéler l'importance de cette dimension raciale et ethnique du conflit. Ils mettent en évidence de quelle manière la discrimination raciale et ethnique a constitué un facteur aggravant des violences subies dans le contexte de la guerre. Ce qu'il est important de noter par ailleurs, c'est que la force de cette attitude discriminatoire n'est pas propre aux protagonistes du conflit, comme le montre ce témoignage :

**« Desde que llegamos a nuestras zonas de refugio sufrimos la total marginación. Éramos como si fuéramos gusanos, nos veían como si fuéramos gusanos; no podíamos salir a la ciudad para buscar algo de comer o buscar en qué trabajar. Como no teníamos cómo desarrollarnos teníamos como encontrar trabajos de autosostenimiento... Yo quisiera mostrar un periódico que es del año 94 y acá dice: los pueblos serranos invaden Lima. Se dan cuenta: nos trataban de esa manera; de serranos, de cholos, de piojosos; de esa manera nos trataban en Lima <sup>32</sup> »**

Les populations déplacées, soit de manière contrainte par l'armée, soit pour fuir les différentes scènes de la violence, ont subi le même genre de traitement de la part des populations urbaines. La dénomination d'*indio* servait de manière générale à désigner l'*autre*, celui qu'on ne reconnaît pas comme un des nôtres et que l'on peut traiter comme moins que rien. De la même manière les Sentiéristes étaient perçus comme *indios* par les militaires – alors que les populations indiennes les décrivaient souvent comme des *gringos*, l'*autre autre* <sup>33</sup>. Cette façon de déshumaniser les Indiens, de les rendre étrangers à eux,

<sup>32</sup> Testimonio de Rufina Rivera. Audiencia Pública Temática sobre Violencia Política y Comunidades Desplazadas. 12/12/2002. Rapport final de la Comisión Verdad y Reconciliación, "Violencia y desigualdad racial y étnica", Tome VIII, segunda parte, [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)

<sup>33</sup> THEIDON Kimberly, How we learned to kill our Brother ? : Memory, morality and reconciliation in Peru, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 2000, Tome 29, no.3, p. 5529-554. p. 548.

permettait certainement aux forces armées et au Sentier d'utiliser les masses indigènes comme chair à canon, sans avoir à sacrifier *les leurs*.

De manière générale, il fallait faire de l'autre un étranger, un *alien*, afin de pouvoir engendrer et assimiler le processus de la violence. En conclusion, la violence a ravivé les barrières ethniques rigides qui avaient été en partie entamées par la modernisation de la société et la mouvance des frontières ethniques, sociales et géographiques.

### **3. Les conséquences de la guerre civile sur la politique contemporaine**

---

Un ensemble d'auteurs, tels que Carlos Ivan Degregori, Deborah Yashar ou Nelson Manrique, diagnostiquent d'une voix commune l'impact de la guerre civile sur la politique contemporaine au Pérou : la guerre civile a achevé de détruire les liens transcommunautaires et fermé complètement l'espace politique disponible à l'association et à l'organisation de mouvements sociaux. La guerre civile représente donc l'obstacle le plus important à ce que Yashar définit comme la *capacité* et l'*opportunité* à organiser un mouvement social et politique d'ampleur, précisément un mouvement indigène national. Le but du Sentier était d'imposer un mode organisationnel tout en cherchant à détruire toute forme d'organisation alternative et potentiellement adverse. Le Sentier s'était transformé en un anti-mouvement social<sup>34</sup>, ignorant complètement toute forme d'organisation sociale autre. Une stratégie utilisée par le SL pour empêcher les communautés de partager leurs expériences, et les leaders des communautés de se rassembler entre eux, était d'exacerber les conflits déjà présents entre les communautés. Pour cela, le Sentier introduisait son propre système de justice dans les communautés afin de punir les « ennemis du peuple » : les voleurs de bétail, violeurs, etc. Une autre façon aussi, plus directe et radicale : la violence physique et symbolique extrêmes, et la mort de tous les opposants. Cet espace a été réduit d'une part par les Sentiéristes, qui se sont attaqués à la source de tout mouvement rival naissant, et d'autre part par l'Etat qui percevait l'organisation d'un mouvement et la mobilisation politique comme dangereuse, « subversive ». L'armée a fait office d'autorité dans ces régions où a été déclaré l'« état d'urgence » par le gouvernement. Les libertés civiles ont été réduites quasiment à néant et de nombreux abus ont été commis envers les populations restées sans protection, sous prétexte d'une guerre anti-insurrectionnelle massive menée contre le sentier Lumineux. L'armée devint l'autorité de fait dans les Andes, et se sentait libre d'agir pour réprimer la guérilla : le Pérou avait cessé d'être une démocratie, il était dominé par les forces militaires du Sentier Lumineux et de l'armée, *pris entre deux feux*. Ainsi, les leaders ont été réduits au silence, les liens entre les communautés supprimés, et les organisations empêchées de se développer dans le sillage du Sentier. Des groupes de paysans qui avaient d'abord vu la guérilla dirigée par Abimael Guzman comme une opportunité de changement, se sont rapidement rendus compte de son caractère autoritaire et violent : au lieu de forger des alliances avec les communautés, le Sentier a cherché à les soumettre. Dans une certaine mesure, l'organisation terroriste a empêché la formation d'un fort mouvement indigène et la politisation de l'identité ethnique dans les Andes péruviennes. Cependant cette explication reste incomplète car elle ne permet d'analyser que la dimension nationale et « officielle » de l'organisation politique. Il y a eu d'autres formes d'organisation, et parfois une organisation malgré, voire en réponse à la violence politique omniprésente. Face au conflit et à l'extrême violence dont elles étaient

<sup>34</sup> DEGREGORI Ivan, « Discurso y violencia política en sendero luminoso », Bulletin de l'Institut français d'études andines, *Violencia colectiva en los países andinos*, Lima, 2000.



victimes, les communautés indigènes se sont en effet organisées pour se défendre, à travers les *rondas campesinas*<sup>35</sup> notamment. De plus les organisations indigènes les plus anciennes et les plus actives se situent dans des endroits où la violence politique a été la plus forte et où elle persiste aujourd'hui dans certains cas. L'explication politique nous sert donc à comprendre les conditions d'émergence difficiles et le manque de visibilité de la mobilisation. Elle confirme également le fait que la dimension politique nationale n'est pas la plus déterminante pour l'apparition de mouvements sociaux.

Nous avons insisté dans le développement qui précède sur la manière dont la population civile, et principalement la population paysanne andine, s'est retrouvée, pendant une douzaine d'années, « entre deux feux ». Nous souhaitons insister dans ce dernier moment de notre première partie, sur les conséquences de la guerre au sein des communautés indigènes, au delà du niveau politique. Nous pensons que le traumatisme psychologique, et de manière plus implicite, le manque de travail de mémoire autour de la guerre, n'ont pas permis un retour à une situation de paix réelle. Nous pensons également que ce travail de mémoire pèse sur la définition et la construction, et la reconstruction des identités indiennes.

### **Une guerre entre projimos : les conséquences de la violence dans les communautés andines**

Le conflit civil a fait sombré les Andes dans une époque de *chawqa* : le chaos, le désordre dans la culture quechua. La violence s'est insinuée dans les communautés rurales, elle est venue rompre des équilibres sociaux, économiques et culturelle déjà très fragilisés. Elle a ravivé des conflits irrésolus et a pu représenter une manière de les résoudre, parfois sous forme de fratricides. Les communautés n'étaient pas seulement prises entre deux feux, elle luttaient entre elles, et les *comuneros* s'affrontaient au sein de leur propre communauté, famille, pour des questions de répartition des terres, d'eau, pour des différences culturelles sociales : elles sont devenues protagonistes du conflit. L'extrême violence avec laquelle les populations rurales ont subi la discrimination raciale s'est reproduite entre les populations elles-mêmes : de manière géographique par exemple, si une communauté vivait dans les hautes Andes, dans la *puna*, on lui trouvait un statut encore inférieur au sien, ce n'était même plus des Indiens, c'était des *chutos*. Si le travail de la Commission de Vérité et de réconciliation a pu faire avancer cette situation, la mémoire collective ne s'est pas encore construite au niveau de l'Etat. La mémoire précaire autour de ces événements introduit dans la construction de l'identité des questions qui restent encore bien souvent sans réponse : Qui suis-je, ou qui sommes-nous ? Quel est le sens de ce qui nous est arrivé ? Peut-on demander pourquoi, et doit-on l'accepter ? Est-ce qu'une telle chose peut encore se reproduire ? Les réponses apportées ces questions sont celles qui permettent de reconstruire une vie à la fois individuelle et sociale.

Dans son article « How we learned to kill our Brother », Kimberly Theidon insiste sur le fait que « la guerre a été vécue comme une « révolution culturelle », comme une attaque contre des pratiques culturelles et le sens même ce que cela signifie vivre comme un être humain dans ces villages<sup>36</sup> ». Nous sommes là au centre de ce qui a été vécu pendant la

<sup>35</sup> Organisations en lien avec l'armée qui leur procurait des armes. Ce lien donnait aux *campesinos* un sentiment d'intégration nationale et d'appartenance, mais s'installa également une relation de tutelle et de dépendance du fait qu'ils n'avaient pu se rallier à la seule organisation indépendante du pays, le Sentier Lumineux. Lorsque l'Etat initia sa politique de « terrorisme face au terrorisme », les *rondas campesinas* ont pris leur indépendance vis-à-vis de l'armée, guidée par une politique répression massive.

<sup>36</sup> THEIDON Kimberly, « How we learned to kill your Brother ? : Memory, morality and reconciliation in Peru », Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, Tome 29, numéro 3, p. 539-554, 2000, Lima.

guerre par les populations indigènes. La vie sociale a été désarticulée – quasi absence de célébrations festives et rituelles, coupure forcée des relations avec les villes, et donc accès limité aux routes, économie de subsistance, interdiction des marchés hebdomadaires - la vie religieuse souvent bafouée par les Sientiéristes – incendies d'Églises et d'icônes – et l'expérience de la mort : « comme des animaux ». La violence a aliéné les communautés par son extrémisme. La mort n'est plus une manière de rendre la justice, elle devient une injustice et suscite l'incompréhension. Les sentiéristes sont souvent narrés comme « gringos », « extranjeros », frappés de monstruosité, d'inhumanité, décrit comme *Autre*. Pourtant les guérilleros n'étaient ni des étrangers, ni des extra-terrestres : ils étaient les frères, les sœurs, les voisins. Mais la figure de l'altérité a du émerger là où il n'y avait plus de ressource pour comprendre la violence quotidienne.

Theidon décrit le processus de réconciliation dans les villages entre les *comuneros* et les ex-sentiéristes. Il consiste à « redevenir humain », c'est-à-dire à recréer un lien à la terre, à la communauté, par le biais du travail de la terre – pour redevenir des *runa masinchik*, « ceux avec qui on travaille » - et à la famille. Car le travail de la terre, c'est la base le lien social, sans quoi la communauté ne vit pas. Ainsi on cesse d'être *autre* et on redevient *des nôtres*. Mais même si chaque village procède à des rituels de réconciliation, la peur est toujours présente entre les villages. Ce qui est manifeste dans la permanence des *rondas campesinas*, qui sont restées en fonctionnement bien après la « fin » de la guerre civile. Les réflexions de Theidon sur le passage du processus de violence à celui de la réconciliation nous renvoient à la relation fondamentale qui existe entre la construction de l'identité et le contexte dans lequel elle s'opère. En effet, le fait que ces « étrangers », ces aliénés, ces fondamentalement Autres, redeviennent humains, des nôtres, de la communauté, de la famille, met en évidence une identité ethnique mouvante, qui évolue en fonction du contexte historique et social. L'identité n'est pas ici une essence, mais bien le produit d'une histoire, *des histoires*, et de la manière dont est reconstruite et repensée l'identité du groupe, lors d'événements aussi destructeurs que la guerre – plus généralement, lors de tout événement qui vient modifier les relations sociales au sein du groupe. La construction de l'identité est également porteuse de pouvoir, le pouvoir de redevenir un groupe, celui que l'on acquière sur le passé et le futur, à travers l'histoire et la mémoire.

Ces phénomènes d'ethnogenèses – entendue comme processus de construction et reconstruction des identités ethniques - sont centraux aux mouvements indigènes. C'est ce processus d'ethnogenèse et de construction des identités ethniques et indigènes que nous développons dans notre deuxième partie. Mais ici à un niveau national. Nous aurons l'occasion de revenir sur les micro-politiques de l'identité lorsque nous aborderons les formes de participation politique, dans la troisième partie. Nous avons parlé de racisme, nous avons parlé de l'identité indienne entendue avant tout comme une forme de relation sociale inégale, de dominant à dominé. Pourquoi cette composante de l'identité indienne est-elle aussi présente ? Nous cherchons à comprendre le contexte historique et social dans lequel se sont développées les compréhensions de l'identité indienne : ce que signifie être Indien dans les Andes. Nous pensons en effet que cette remise en contexte nous permet d'éclairer le manque de visibilité politique de l'identité indienne au Pérou en indiquant les perceptions qu'elle suscite. Et nous insistons particulièrement sur la manière dont les phénomènes de construction, de définition et de manipulation de l'identité indienne sont intimement liés au pouvoir politique.

## II/ La complexité de l'identité indienne dans les Andes du Pérou : comprendre et resituer l'indianité

En constatant l'absence de mouvement indigène au Pérou, doit-on conclure à l'absence d'identité indigène au Pérou ? Cette question nous amène dans un premier temps à définir notre sujet : de qui parle-t-on ? D'autre part, quelques précisions théoriques sur la notion d'identité viendront préciser les termes de l'argumentation. Au cœur de cette notion d'identité indienne, nous choisissons de privilégier la relation entre identité et pouvoir pour comprendre ce qu'être indien ou être désigné comme tel dans les Andes du Pérou, signifie. L'indianité se construit à travers diverses représentations des populations indiennes, amenant à des appropriations différentes, parfois contradictoires de l'identité indigène. La formation de l'Etat-nation péruvien a représenté un moment clé dans l'évolution des relations Etat - populations indigènes et dans la définition de ce qu'est (devrait être) un indien. Nous verrons (2) notamment comment au moment de l'indépendance et de la formation du projet national, le caractère potentiellement subversif de l'identité indigène a été neutralisé et stigmatisé par l'Etat afin de conformer les citoyens péruviens indiens. Nous verrons également l'importance de l'éducation dans ce processus. Celle-ci formera un lien direct avec notre troisième et dernière partie dans laquelle nous souhaiterons évoquer l'importance de ce thème dans le Pérou contemporain et la place central qu'il occupe dans l'activisme indigène aujourd'hui. Contrairement à des pays comme la Bolivie ou l'Equateur, l'identité indienne n'est pas une identité politique, ce qui se traduit dans un vocabulaire instable utilisé pour désigner les populations indigènes : *cholo*, *indio*, *andino*, etc. Nous souhaitons mettre en lumière les implications politiques de la représentation de ces identités, et les phénomènes d'identification opérés par l'Etat, ainsi que les politiques dirigées à l'encontre des populations indigènes dans le cadre de ce que l'on appelle le multiculturalisme. Enfin, l'utilisation cachée, mais prégnante, de la notion de race constitue un élément fondamental de domination dans les relations entre Etat et populations indiennes, qui nous paraît être une composante fondamentale non pas de l'absence, ni de l'invisibilité, mais de l'invisibilisation des identités indiennes dans la sphère politique au Pérou.

### A- Comment parler de l'identité indienne ?

#### 1. Qui est indien au Pérou ?

---

Un Indien, c'est un autochtone, dit-on, quelqu'un qui était là *avant* – avant la Conquête espagnole, sous-entendu. Un Indien, c'est celui qui connaît bien l'environnement dans lequel il vit, ses terres, la Nature en général : il a un lien particulier à celle-ci. C'est

celui qui parle une *autre* langue, qui porte des habits « traditionnels ». Un Indien vit en communauté, dans un système social basé sur le collectif et la solidarité. Beaucoup de définitions spontanées viennent à l'esprit lorsque l'on est néophyte de « la question indigène ». En réalité beaucoup d'anthropologues et de spécialistes se sont également posé cette question, sans être capables, jusqu'à ce jour, de fournir une définition plus savante. Celle qui suppose une définition de la race indienne selon des critères anthropomorphiques (taille de la tête, couleur de teint, forme des yeux) est non seulement d'un intérêt limité, mais obsolète en raison de l'ampleur du métissage sur le continent latino-américain, qui rend impossible la distinction physique entre un Indien et un non-Indien. Pourtant, et les mouvements indiens existent pour nous le rappeler, les Indiens sont encore là. Au sein du système colonial – et oserons-nous dire au sein de l'actuel système républicain – l'indien est celui qui est au bas de l'échelle social. L'identité indienne serait donc l'expression d'une pure construction sociale émanant de la classe dominante afin d'inscrire les populations dans un système de discrimination raciale, tout en les maintenant éloignées de l'exercice du pouvoir. Cette composante de l'identité indienne est non négligeable, et spécialement dans le cas du Pérou. Nous y reviendrons largement. Pourtant elle ne permet pas d'expliquer tout le processus de construction de l'identité indienne, ni pourquoi les Indiens se mobilisent aujourd'hui, en assumant cette même identité. Ainsi certains se sont tournés vers la dimension culturelle : la langue, la façon de se vêtir, les traditions, la spiritualité, etc. Cela présente un certain nombre de problèmes. D'une part dans le choix des différents critères. Par exemple, et comme le souligne Jean-Pierre Lavaud<sup>37</sup>, si l'on prend comme critère d'identification la langue - de loin le plus utilisé dans les comptages – nous sommes confrontés à certains nombre de questions : que fait-on des bilingues ? Et de ceux qui parlent une langue indigène sans pour autant se considérer comme tel ? D'autant que pour les autres composantes de ce que l'on nomme abstraitement la culture indienne, il en va de même que pour le teint de la peau : on ne sait pas à partir de quelle couleur ou de quel trait, une peinture, un vêtement cesse d'être Indien, ou, au contraire, le devient. Si l'on cherche alors à savoir comment les Indiens s'identifient eux-mêmes, et qu'alors ce critère d'auto-identification devienne la base d'une définition plus subjective de l'indianité, la tâche n'en est pas plus aisée au Pérou. En effet, le mot *indio* comporte une dimension extrêmement péjorative, et il est rare que quelqu'un s'auto-identifie ainsi dans les Andes péruviennes. D'autre part, la volonté d'établir une différenciation culturelle tranchée expose au risque du nivellement des cultures, de percevoir les cultures indiennes comme folkloriques, anecdotiques, voire franchement archaïques, à l'instar de l'écrivain Mario Vargas Llosa qui, tout en célébrant la richesse des cultures indigènes, n'y voit pas moins l'expression d'un archaïsme inexorablement voué à disparaître sous le coup de la Modernité. Les Indiens ne sont pas simples descendants de *ceux qui étaient là avant*. Et en aucune mesure, ils leur sont identiques. Ce serait nier le processus d'évolution, de croissance, de changement inhérent à n'importe quel groupe social. Affirmer cela, autant que de vouloir donner une définition scientifique de l'Indien, c'est le figer dans une identité ; c'est dans une certaine mesure, nier le processus de construction identitaire lui-même. De la même manière, on ne peut pas non plus présenter la population indienne comme un ensemble homogène.

Pour Ramon Pajuelo, le phénomène d'émergence ethnique liée à l'intensification des processus de globalisation contemporains, ne rencontre pas de corrélat favorable dans le cas de la *sierra* péruvienne à cause de l'inexistence de frontières ethniques tangibles, ou avec un certain degré de visibilité. Ce qui n'est pas le cas pour l'Amazonie péruvienne

<sup>37</sup> LAVAUD J.-P. et LESTAGE F., Compter les indiens. (Bolivie, Mexique, Etats-Unis), *L'Année sociologique* 2005/2, Vol.55, p. 487-517.

où il existe des frontières ethniques capables d'être représentées<sup>38</sup>. En effet, l'identité indigène a fait preuve d'une intervention de l'Etat bien plus importante dans les Andes – à travers l'imposition du Quechua comme langue indienne unique pour tous les peuples andins préhispaniques, par exemple –, tandis qu'en Amazonie, la diversité ethnique est plus importante et il y a eu moins de tentatives de l'Etat de forger, remodeler ou faire disparaître les identités. Si l'on veut tenter de définir les Indiens, il faut prendre en compte la dimension du racisme quotidien présente dans la société. Peut-être des paroles rapportées par Ramon Pajuelo seront illustratives de ce propos :

**« Al ingresar al recinto, los campesinos fueron insultados por efectivos de la Marina integrantes de la guardia de honor del Parlamento, quienes usaron frases como: “estas llamas qué hacen aquí” y “estos ayacuchanos apestan a queso”.<sup>39</sup> »**

C'est un discours qui n'a rien d'exceptionnel. Les populations andines sont habituées à s'entendre dire « *indio de mierda* » ou « *cholo de mierda* ». Etre indien dans les Andes c'est évoluer avant tout chose dans une société d'exclusion et de dualités. Alors, être Indien cesse d'avoir une connotation exclusivement ethnique, pour devenir une conception revêtant diverses dimensions : c'est l'idée d'une « race sociale<sup>40</sup> ». Désigner un individu en tant qu'indien c'est en plus introduire une distinction au niveau du statut social, de l'éducation et de la géographie. Ainsi, comme le souligne Jean-Pierre Lavaud, la « catégorisation en tant que tel ne prend corps etsens que dans le rapport social Indien-non Indien dans des contextessociaux singuliers<sup>41</sup> ». L'identité « réelle » se situe donc au croisement entre l'image que l'individu a de sa propre identité – l'identité pour soi – et la façon dont on il est désigné, identifié par les autres – identité pour autrui. Compter et désigner les Indiens est un processus qui n'est pas absolu : il dépend des connotations attachées, à une époque et dans un lieu donnés, à l'indianité. Au Pérou, c'est un processus qui permet de désigner celui qui nous est inférieur. C'est également un processus politique perçu, par ceux qui forment les catégories identitaires, comme un instrument idéologique et stratégique. L'Amérique latine est un continent métissé, brassé, mélangé, pourtant les phénomènes de mobilité sociale qui ont accompagné l'industrialisation et l'urbanisation ont davantage contribué à renforcer les catégories identitaires qu'à les effacer. C'est ainsi que Ramon Pajuelo souligne qu'en Bolivie ou en Equateur, la revendication politique de l'identité ethnique a été la réponse de ceux que l'on appelle *indios*, *serranos*, *cholos*, face au système d'exclusion et de domination raciale. Nous aimerions donc à présenter aborder cette notion de catégorisation comme un processus de construction de l'identité indienne qui s'effectue en dehors des populations désignées, précisément par les différents Etats.

## 2. Catégorisation et construction identitaire

---

<sup>38</sup> PAJUELO TEVES, Ramón (2004) *Identidades en Movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimiento indígena en los países centro andinos*. Colección Monografías, N° 3. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. P. 58.

<sup>39</sup> PAJUELO TEVES Ramon, *Participacion politica indigena en la sierra peruana*, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 2006, Lima, p.91.

<sup>40</sup> BOURRICAUD François, *Changements à Puno, Étude de sociologie andine*, Paris : Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1962. 239 p. p.14

<sup>41</sup> LAVAUD Jean-Pierre, LESTAGE Françoise, « Compter les Indiens », *L'Année sociologique* 2005/2, Vol. 55, p. 487-517, p.17.

La construction identitaire et le processus de catégorisation doivent être replacés dans leur contexte historique et social. Il n'y a pas une existence *a priori* des catégories telles que « cholo », « indien ». Selon Claude Dubar, l'identité pour soi se construit sur la base de catégories de classement disponibles à un moment donné dans une société donnée et sur la base de la position d'ego sur l'échelle sociale à ce moment-là<sup>42</sup>. Être indien au Pérou, c'est occuper une position de dominé et d'exploité dans la stratification sociale, ou celui qui représente l'échelon le plus bas dans la hiérarchie sociale. En réalité, on trouve toujours plus indien que soi. Une caractéristique particulière de l'identité indienne, qui est l'intériorisation du sentiment d'infériorité et de dépendance de l'Indien vis-à-vis du « Blanc » ou du « Métis », est prégnante au Pérou. Aux vues de ce qui vient d'être exprimé, nous nous rendons bien compte que l'identification indienne est forgée – et imposée –, par ceux qui occupent une position dominante au sein de la société, comme un outil stratégique de maintien d'une situation sociale hiérarchique. La place de l'indien et l'indianité, ont été définis par en haut, et de l'extérieur : il s'agit d'une classification, d'une *identification* de l'Etat ou des autorités dominantes. L'identité est perçue ici comme quelque chose d'imposé, de non choisi et d'extrêmement enfermante pour celui qui en est l'objet. L'État est donc un « identifieur » puissant, « non parce qu'il serait capable de créer des « identités » au sens fort du terme – en général, il en est incapable –, mais parce qu'il dispose des ressources matérielles et symboliques qui lui permettent d'imposer les catégories, les schémas classificatoires et les modes de comptage et de comptabilité sociale avec lesquels les fonctionnaires, juges, professeurs et médecins doivent travailler et auxquels les acteurs non étatiques doivent se référer<sup>43</sup> ». Du coup la manière dont l'indien va adopter cette identité va dépendre du contexte de domination dans lequel est créée la catégorisation de l'indien : il y a deux formes de réponse, à savoir l'intériorisation de la relation de domination ou la rébellion. Au Pérou c'est la première forme de réponse qui prédomine en raison d'une relation de domination politique, sociale et culturelle extrêmement forte. La manière dont cette identité va être pensée et imposée dans le milieu politique et social va venir modeler l'identité subjective de l'individu et le sens qui lui est attribué – du moins le sens qu'il perçoit que les autres lui attribuent.

Ce phénomène d'identification et de catégorisation est d'autant plus puissant que le discours indianiste, bien que naissant, est encore faible au Pérou. Dans le discours indianiste, l'Indien cesse d'être désigné, catégorisé, pensé et il cesse d'être l'objet de politiques à la conception desquelles il n'a pas été associé. C'est ce discours qui a accompagné l'émergence des mouvements indigènes bolivien et équatorien, qui cherchent à remettre en cause et redéfinir les représentations dominantes de l'Indien ainsi que les termes de leur citoyenneté au sein des Etats-nations. On est alors davantage du côté de l'identité pour soi, ou du moins du côté de l'identité définie par ceux-là même qui portent l'identification. Quelle est-elle ? Jean-François Lecaillon, qui, après s'être aventuré dans la même impasse que nous en essayant de définir l'Indien, semble néanmoins avoir aperçu une lumière au bout du tunnel en suggérant que l'on serait indien « parce qu'on fonctionne mentalement d'une certaine façon sans commune mesure avec le rationalisme occidental<sup>44</sup> ». Autrement dit, cette différence dont les Indiens revendiquent la reconnaissance se situerait de manière plus fondamentale au niveau de la structure de pensée, dans une vision du monde *distincte*. Cette vision a l'avantage, comme le souligne

---

<sup>42</sup> **LAVAUD Jean-Pierre, GOSSELIN Gabriel**, *Ethnicité et mobilisation sociale*, Essai sur la définition de l'Indien : le cas des Andes, Paris : L'Harmattan, 2001. 449 p. ISBN 9782747508292, p.58.

<sup>43</sup> **BRUBAKER Rogers**, Au-delà de l'«identité», *Actes de la recherche en sciences sociales* 2001/3, p. 76, 139, p. 66-85.

<sup>44</sup> **LECAILLON Jean-François**, *Résistances indiennes en Amériques*, Editions L'Harmattan, Paris, 1989, p.158.

l'auteur, de situer la compréhension de l'Indien sur un niveau qui dépasse le matérialisme des critères de définition proposés antérieurement. Jean-François Lecaillon résume assez bien, au final, les termes du débat sur la définition de l'Indien lorsqu'il écrit : « On peut avoir la peau cuivrée, vivre en communauté, parler une langue indigène, être un paysan exploité ou porter un costume traditionnel, on n'est pas Indien pour autant. Aucun de ces critères ne pouvait être retenu comme déterminant parce qu'aucun ne l'est. Le seul qui pourrait encore être admis serait la langue dans la mesure où elle reflète autant qu'elle entretient une certaine structure de pensée<sup>45</sup> ». D'un autre côté, ce critère de la *structure de pensée* a l'inconvénient d'être très abstrait et difficile à identifier, lors d'un recensement par exemple. Pourtant, cette « vision du monde » est précisément ce que cherche à exprimer le discours indianiste. Les indiens qui se font entendre cherchent aujourd'hui à dire ce qu'ils sont, et comment il pense cette identité indienne. Ce qui revient le plus souvent dans les discours c'est l'attachement à la terre, non seulement comme instrument de production, mais comme élément sacré et central de la culture. C'est la vision d'une vie humaine intimement liée à la Nature. La lutte historique des Indiens pour la terre concerne non seulement la récupération d'un mode fondamental de production usurpé dès l'arrivée des colons, l'espace de survie économique, mais la terre est également le centre de la cosmogonie indienne. La terre c'est la Pachamama, la Terre-mère, la mère qui nous accueille, celle à qui on donne et qui nous donne. Bref, la terre c'est l'espace essentielle de la vie et la source de toutes les connaissances. Ainsi, dans tous les discours indianistes on retrouve cette dimension spirituelle de la Terre, une façon de voir le monde qui définit le fait d'être *Autre*.

Ainsi l'indianité reste une conception de la différence, mais dans une interprétation valorisée, positive, de la culture indienne qui contribue à son tour à une redéfinition de la catégorie de l'Indien. C'est ainsi que l'exprime Pierre Bourdieu : « les catégories selon lesquelles un groupe se pense et selon lesquelles il se représente sa propre réalité contribuent à la réalité de ce groupe<sup>46</sup> ». Donc l'identité est un construit dans une certaine mesure, qui contribue à former la réalité sociale selon son acceptation et le contenu qui lui est attribué par les acteurs désignants et désignés, selon les époques, selon les histoires et selon les réalités sociales et politiques. Dans le cas du Pérou, il est important de comprendre la nature extrêmement contraignante de l'identité indienne dans le sens où elle possède une connotation discriminante pour les individus qui en sont l'objet. Cette dimension est essentielle pour comprendre le manque de visibilité politique de l'identité indigène au Pérou ; de l'affirmation d'une identité ethnique revendiquée par des populations indigènes qui serait publiquement capables d'en expliciter le contenu. Ce caractère construit est plus fondamentalement prégnant dans les Andes, en raison d'une forte histoire de manipulation de l'identité indienne dans le discours national. Ce même processus de construction nous amène à nous interroger, en prenant plus particulièrement en compte le discours indianiste, sur la dimension stratégique qu'il peut également comporter.

### 3. La dimension stratégique de l'identité ethnique

---

En 1992, alors que le monde commémore le cinquième centenaire de la « Découverte de l'Amérique », l'ensemble des organisations indigènes affiche son hostilité face à cette célébration de la « rencontre des deux mondes » qui a produit le plus grand ethnocide de l'Histoire. C'est bien plutôt « 500 ans de Résistance » que les nations indigènes ont décidé de fêter : les contre-festivités ont vu se dresser, à travers le continent, un grand nombre

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire*, 1982, Paris, Fayard, p. 158.

de rassemblements entre les peuples indiens, qui ont été l'occasion de se rencontrer, de communiquer, d'échanger et de réaffirmer leurs identités et leur volonté de s'unir. Symbole fort, c'est également en 1992 que Rigoberta Menchu Tum, militante indienne guatémaltèque, reçoit le prix Nobel de la Paix pour son combat en faveur des droits des indigènes. Cet événement a marqué un nouveau moment dans la reconnaissance et la légitimité de la cause indienne au niveau international. En 1994, l'ONU déclare la décennie des peuples autochtones : depuis une vingtaine d'années se construit et s'organise un des mouvements sociaux les plus importants de notre siècle. « *Le mouvement pour les droits indiens est né transnational*<sup>47</sup> ». Cette phrase de Allison Brysk illustre parfaitement le processus d'intégration du mouvement indigène à la scène internationale. Avec Arjun Appadurai, nous sommes amenés à constater que la globalisation, au lieu d'uniformisation ou de lissage des spécificités, contribue à la reformulation des identités locales. L'ethnicité, traditionnellement perçue comme un débat local voire localiste, va être portée par les mouvements indigènes, au niveau global. Elle se déterritorialise pour s'intégrer dans un espace transnational, sorte de local imaginé. Ce que nous cherchons à illustrer, c'est la dimension internationale incontestable du mouvement indigène, et l'importante légitimation que celle-ci lui confère. Dans ce contexte, les organisations indigènes ont adopté des alliances stratégiques – avec les « verts » notamment – et les discours indigènes ont fleuri là où ailleurs on ne les voyait pas. Dans le cadre des mobilisations indigènes qui ont lieu depuis un an, depuis l'affrontement mortel entre populations indigènes et agents de police dans la Curva del Diablo, à Bagua, les organisations paysannes et andines, telles que la CNA ou la CONACAMI, sont davantage présentes auprès des organisations amazoniennes qui bénéficient d'une plus grande aura, et d'une plus grande capacité d'expression au niveau international. Pour autant, doit-on percevoir la politisation de l'identité comme un instrument purement stratégique utilisé par les acteurs sociaux dans un contexte favorable pour avancer des demandes auprès de l'Etat ?

Pour Ramon Maiz, « les identités politiques possèdent une composante fondamentale de stratégie et de choix, de la part d'individus singuliers, évoluant en fonction du changement de la structure des stimulants auxquels elles doivent faire face dans chaque conjoncture, ainsi que de la perception de l'identification adoptée par les autres membres du groupe<sup>48</sup> ». Il se réfère particulièrement au tournant environnementaliste du discours indigène et au discours essentialiste d'une culture indigène plus sensible, en harmonie avec la Nature, fondant la légitimité de sa lutte. Pour lui, les mouvements indianistes reposent sur de purs construits identitaires dans un contexte national et international favorables pour créer des symboles qui interpellent. De la même manière, Jean-Loup Amselle dit : « le passage, au sein des organismes internationaux, d'une thématiques des droits individuels aux droits collectifs, en particulier ceux des « peuples autochtones », pousse les acteurs qui se trouvent dépossédés et exclus, à donner à leurs revendications une forme collective et provoque l'émergence de groupes ethniques constitués pour la nécessité de la cause qu'ils défendent<sup>49</sup> ». Il est donc important d'identifier la dimension stratégique des revendications ethniques, comme nouvelle ressource de l'action collective. Il y a l'idée que les processus

<sup>47</sup> VAN COTT, Donna Lee, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Acting Globally : Indian rights and international politics in Latin America, New York : St. Martin's Press, 1995. 271 p. ISBN 0-312-12292-6 – ISBN 0-312-15874-2. P.32.

<sup>48</sup> MAIZ, Ramon, Ethnification de la politique et indigénisme en Amérique latine, *Universidad* de Santiago de Compostela : [www.usc.es/cipoad/Paxina Maiz /index.../indigenismo.pdf](http://www.usc.es/cipoad/Paxina_Maiz/index.../indigenismo.pdf)

<sup>49</sup> AMSELLE Jean Loup, « Comentarios sobre *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (edits.), Lima IFEA/CBC, 2009 », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 11 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59989>



d'ethnogenèses ne correspondent pas à une expression d'identités *authentiques*, mais en quelque sorte à un calcul d'efficacité discursive opérés par les leaders indigènes qui sont réceptifs au contexte. Afin d'accéder aux ressources, matérielles, financières, symboliques, ils s'inscrivent dans des réseaux transnationaux tissés par les institutions internationales et les ONG. Donc d'un côté les Indiens adaptent leur discours autour de la terre dans une perspective de respect des ressources naturelles, de connaissance ancestrale de la Nature, et de l'autre les ONG profitent de l'image du bon sauvage en harmonie avec la nature, détenteur d'une culture millénaire, qui légitime les valeurs du discours environnementaliste. Comme des leitmotif que les ONG et les institutions de coopération internationale espèrent retrouver dans les discours des organisations ethniques, en échange de leur soutien financier et politique : protection de la biodiversité, développement durable, exploitation traditionnelles des ressources, etc. Les organisations indigènes ont recours aux ressources disponibles au niveau International, qu'elles connaissent très bien et qui contribuent à alimenter un discours universaliste sur les valeurs qu'elles représentent. Quelle organisation indigène n'a pas recours à la convention 169 de l'OIT ou à la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones pour asseoir ses demandes face aux Etats ? Henri Favre parle de phénomène « glocal » pour décrire les mouvements indianistes. Un phénomène « glocal » se caractériserait par des événements qui se développent de façon concomitante dans différents endroits de la planète, qui ont différentes causes et renvoient à des logiques diverses mais qui sont liés entre eux d'une certaine manière via les nouvelles technologies de la communication<sup>50</sup>. La construction des identités ethniques a pour origines le local mais, pour Favre, « les formes avec lesquelles s'expriment ces nouvelles ethnicités, se trouvent influencées et –même- conditionnées par les demandes de l'Occident<sup>51</sup> », notamment les ONG. Ainsi si l'on suit cette logique, on est amenés à admettre que ces Occidentaux viennent en aide aux Indiens, mais seulement aux « bons Indiens », ceux qui correspondent aux idées et aux idéaux qu'ils se font d'eux : traditionnels, archaïques, peut-être mystiques, en tout cas en harmonie avec la Nature et défenseurs de notre chère planète qui souffre tant des misères infligées par la culture de l'hyper-productivité. Si l'on suit cette pensée jusqu'au bout, les mouvements indianistes seraient carrément des agents marketing des ONG qui les modèleraient selon leurs besoins, de vulgaires coquilles vides en somme. Autrement dit, ce serait postuler l'inauthenticité des mouvements indigènes, essentialiser l'essentialisation : réduire les mouvements à leurs stratégies politiques. Pourtant, comme le dit l'anthropologue des mouvements indiens Guillaume Boccara, « cette interprétation instrumentale des mobilisations indiennes ne prend pas en compte l'existence de mémoires, d'histoires et de visions du monde indiennes. Des histoires et mémoires certes produites historiquement par une multitude d'agents et au travers de multiples processus sociaux mais des histoires et mémoires singulières que les Etats et leurs hussards tentèrent d'éradiquer et d'invisibiliser<sup>52</sup> ». D'autre part, il faut bien prendre en compte que ces stratégies sont celles des dominés qui ne disposent que de très peu de ressources pour créer d'autres courroies de transmission.

<sup>50</sup> **Guillaume Boccara**, « Cet obscur objet du désir ... multiculturel (II) : indianité, citoyenneté et nation à l'ère de la globalisation néolibérale », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En ligne], mis en ligne le 14 juin 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59991>.

<sup>51</sup> Cité par **Valérie Robin Azevedo et Carmen Salazar-Soler**, « Introducción », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En ligne], mis en ligne le 11 juin 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59970>. Consulté le 07 juillet 2010.

<sup>52</sup> **BOCCARA Guillaume**, « Cet obscur objet du désir ... multiculturel (II) : indianité, citoyenneté et nation à l'ère de la globalisation néolibérale », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 14 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59991>.

*Entre identité et identification* . Pour comprendre la réalité de l'identité indienne, il faut donc replacer sa construction et l'évolution de sa compréhension politique et sociale dans le contexte historique, social et culturel du Pérou. Le concept d'identification – entendu comme la désignation, la catégorisation par un groupe autre, dominant, que celui qui est identifié – introduit de l'historicité par rapport à celui d'identité. Ce n'est alors plus uniquement un processus collectif ou individuel unilatéral dont il s'agit, mais une série d'interactions, de questions, de réponses. Nous insistons sur le contexte historique dans lequel s'est formée l'identité indienne au Pérou car elle résulte fondamentalement de l'interaction entre les populations indiennes et les autres groupes de la société : les classes dominantes, les intellectuels indigénistes, etc. et nous souhaitons mettre en lumière à présent à quel point l'Indien est « celui qui dans ses relations avec le non-Indien occupe une situation instrumentalement et symboliquement subordonnée <sup>53</sup> ». Nous revenons maintenant sur le contexte historique de la formation de la nationalité péruvienne. Ce moment et toute la période républicaine correspondent à la construction du projet national et renvoie à l'idée de monopole de la violence symbolique légitime de l'Etat : il a le pouvoir, de nommer, d'identifier, de catégoriser, de définir les bons et les mauvais indiens, ceux qui sont acceptés dans la communauté nationale. Ceux que l'on retient dans l'histoire officielle, ceux que l'on crée et ceux que l'on préfère ignorer. Préciser ce contexte historique nous permettra de resituer les catégories et les définitions qui comprennent l'Indien, aujourd'hui, et tendent à le naturaliser. Il sera également éclairant sur la façon dont les Indiens s'identifient au Pérou, en réponses à cette catégorisation et à ces tentatives d'enfermement.

## **B- La place de l'indien dans la société péruvienne : évolution des relations entre Etat et populations indiennes**

Penser que la tâche la plus difficile de l'Indépendance fut de se séparer de la Couronne espagnole, c'est passer à côté d'un phénomène politique et social plus que jamais d'actualité. Créer une République indépendante c'était assumer la tâche de refondre et de reconstruire une société aussi hétérogène que la société péruvienne, dans laquelle serait aboli l'ordre social hiérarchique basé sur l'idée de race et distinguant entre « Noirs », « Métis », « Blancs » et « Indiens ». Ces identités sociales sont celles qui ont conditionné les relations coloniales. « Toute relation de pouvoir articulée sur la base du complexe racisme/ethnicisme renvoie à ses origines et à son caractère coloniaux<sup>54</sup> », nous dit Anibal Quijano. La tâche de la République est donc de supprimer ces identités afin que tous soient reconnus, et se vivent, citoyens péruviens, libres et égaux. Cette société nouvelle s'est-elle formée ? Constatant que ce type de relations de pouvoir n'a pas disparu dans les relations sociales et politiques au Pérou – et ailleurs – nous sommes amenés à répondre que ce processus a été, pour le moins, partiel. Au moment de l'Indépendance les élites *criollas* ne cherchent pas à renverser le système de domination : la situation de domination des Indiens ne s'améliore pas avec la fin du système colonial, l'empire. Comme le souligne Lecaillon : « la liberté n'est

<sup>53</sup> **BOURRICAUD François**, *Changements à Puno, Étude de sociologie andine*, Paris : Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1962. 239 p

<sup>54</sup> **QUIJANO Anibal**, « Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine », *Multitudes – revue politique artistique philosophique*, juin 1994 : <http://multitudes.samizdat.net/Colonialite-du-pouvoir-et>

pas pour eux<sup>55</sup> ». La fin de la législation tutélaire coloniale qui protégeait les communautés et leurs propriétés accélère l'appropriation des terres par les *gamonales* et la formation du système des haciendas qui prospèrera jusqu'à la Réforme Agraire de 1968. Dans le nouvel Etat indépendant, la position de l'Indien est toujours la basse ou ce que Lavaud désigne comme la « reproduction sociale d'une infériorisation de l'Indien »<sup>56</sup>. Pourquoi cette relation de domination sociale, et ce racisme envers les indigènes persistent jusqu'à nos jours ? Pourquoi est-ce qu'un homme ou une femme avec un chapeau, un poncho, des *llanques*, se fait presque automatiquement traiter de « indio de mierda » ? Yvon Le Bot, dans *Violence de la modernité en Amérique Latine* souligne le paradoxe suivant : les *criollos* et les métis ont en eux une part indigène mais veulent tellement ressembler aux occidentaux qu'ils ont développé une haine envers cette race, refoulant par là une partie d'eux mêmes. Nous sommes interpellés par cette situation : sur quelle base, alors, former la Nation péruvienne ? Pour Benedict Anderson, la Nation est « une communauté politique imaginée, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine »<sup>57</sup>. En d'autres termes, un groupe étendu d'individus se sent appartenir à la même communauté, s'identifie à une culture commune, bien qu'ils ne se connaissent pas et qu'ils ne se rencontreront jamais. Pourtant, ils possèdent un sentiment d'appartenance commun. Ce sentiment est donc une construction, un imaginaire, il découle d'un tri méticuleux et repose sur ce que l'on décide, à un moment donné, de garder comme histoire légitime, comme héritage, et ce que l'on décide d'oublier ; les liens que l'on choisit de créer et ceux que l'on cherche à détruire. Cette phase d'invention, de création de la Nation péruvienne est importante pour comprendre la place que les Indiens ont été appelés à occuper en son sein. Il ne s'agit pas ici de débattre de l'authenticité de ce sentiment national, de cette construction, mais de comprendre le rôle qu'il a joué dans l'évolution de l'identification de l'Indien et de celui qu'il tient encore dans l'imaginaire contemporain.

## 1. Pourquoi former la nation péruvienne ?

---

D'où vient le besoin des élites créoles de former une nation ? Quelle est l'origine du sentiment national qui les amène à voir l'Espagne comme une ennemie et à vouloir lutter pour l'indépendance au prix de leur vie ? Contrairement à ce qui a pu se passer dans les pays européens, le nationalisme au Pérou, et dans les anciennes colonies espagnoles plus généralement, n'est pas corrélé avec ce que Nairn désigne comme « le baptême politique des classes laborieuses<sup>58</sup> », en leur donnant un rôle positif et actif au sein de la vie politique. Autrement dit, le projet nationaliste, au moment de l'Indépendance, en 1821, n'est pas celui de l'inclusion des masses populaires dans la vie politique péruvienne. Les masses populaires, laborieuses, sont les masses d'Indiens serviles ou semi-serviles. Entre les deux, la classe moyenne n'existe pas encore. C'est davantage la peur d'un soulèvement indien, auquel se sont confrontés les espagnols avec Tupac Amaru, entre autres, qui entraîne l'avènement du nationalisme. Assez ironiquement d'ailleurs, c'est le même projet de rétablissement de l'Empire Inca des insurgés qui génèrera les représentations reprises

<sup>55</sup> **LECAILLON Jean-François**, *Résistances indiennes en Amériques*, Editions L'Harmattan, Paris, 1989, p. 34.

<sup>56</sup> **LAVAUD Jean-Pierre**, « Essai sur la définition de l'Indien : le cas des Indiens des Andes », p.59, dans **GOSELIN Gabriel** et **LAVAUD Jean-Pierre**, *Ethnicité et mobilisations sociales*, 2001, L'Harmattan, Paris.

<sup>57</sup> **ANDERSON Benedict**, *L'imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996, p.19.

<sup>58</sup> **NAIRN, Tom**, *The break-up of Britain: crisis and neo-nationalism*, Victoria : Common Ground, 2003. 431 p. ISBN 9781863355087, p.29

quelques années plus tard par ceux-là qui les avaient combattu, dans leur projet de construction nationale. Les populations indiennes et noires du Pérou forment une grande majorité de la population totale, et lorsqu'il faut choisir entre une allégeance à l'Espagne ou aux créoles, ces populations se tournent vers l'Espagne qui leur consent un minimum de droits à l'égard de leurs maîtres. L'Indépendance vis-à-vis de l'Espagne est donc une urgence pour ces élites afin de maintenir les populations dans l'esclavage et la domination, et éviter de perdre leur main d'œuvre. Au moment de la Libération, cependant, San Martín envisageait un autre destin pour les Indiens. Selon lui on ne « donnera plus le nom d'indiens ou d'indigènes aux aborigènes ; ce sont des enfants et des citoyens du Pérou que l'on appellera des Péruviens<sup>59</sup> ». Ici nationalisation et citoyenneté viennent abolir, de manière discursive, la condition d'Indien. Que les fondateurs veuillent réellement ou non intégrer les populations indiennes à la citoyenneté, le sentiment national doit prendre place au sein de ces populations afin de ne pas réveiller un potentiel sentiment d'autochtonie propre.

Mais précisément, quelle est l'origine de ce sentiment national chez les élites créoles qui lutte pour fonder une nouvelle nation, après trois siècles de colonisation ? Il a dû incuber dans le contexte de politiques économiques et financières de plus en plus frustrantes pour les élites créoles outre-Atlantique. Evidemment, l'influence des idées émancipatrices des Lumières n'a pas été des moindres<sup>60</sup>. Pourtant, Benedict Anderson avance deux facteurs qui selon lui vont au delà dans l'explication de cet attachement *sentimental* des classes *criollas* à l'idée de former une nation. Il explique, que d'une part, les nouvelles nations indépendantes, avaient été, depuis le début de l'Empire colonial, des unités administratives. En effet, bien que les limites initiales des différents territoires correspondaient aux conquêtes militaires, elles finirent par former une réalité tangible au fil du temps. D'autant que l'état des communications de l'époque et les distances donnaient à ces territoires une certaine autonomie, non seulement par rapport à l'Espagne, mais également entre eux. De plus Madrid possédait le monopole commercial sur ses colonies, qui n'avaient même pas le droit de commercer entre elles. L'économique est donc venu d'emblée se superposer à l'administratif. Nous avons maintenant des espaces politico-économiques venus s'apposer rapidement sur le territoire, au-delà d'un découpage purement administratif. Mais d'où vient le *sentiment*, l'appartenance, l'attachement pour la terre, au delà de ses aspects matériels ? Afin d'expliquer la naissance de ce sentiment, de comprendre comment des unités administratives sont devenues des patries, Anderson a recours au travail anthropologique de Victor Turner et à la notion de voyages créateurs de sens. Le voyage – entendu dans son acception la plus large – correspond ici au pèlerinage. Il explique que les processus d'ascension des fonctionnaires dans les colonies ne sont pas les mêmes qu'au Royaume : les créoles franchissent les échelons sans pour autant ressentir le besoin de revenir en arrière, de revenir à la terre-patrie, car ils ne sont pas appelés à le faire. La seule manière d'opérer à une ascension pour les créoles, c'est de le faire dans les colonies. Car, nés hors d'Espagne, ils ne pouvaient être authentiquement Espagnols. Ainsi, à travers ces voyages-pèlerinages au sein de l'unité administrative coloniale, sa capitale, le grade le plus haut auquel ils pouvaient aspirer, devient un *centre* qui prend sens dans les pèlerinages qu'entreprennent les fonctionnaires pour s'y retrouver. Il prend sens non seulement parce qu'il est objet de pèlerinage, mais également parce que sur le chemin, les rencontres entre pèlerins contribuent à former un sentiment de reconnaissance, d'appartenance commune.

<sup>59</sup> ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, 2002 (1983). 212 p. ISBN 978-2-7071-5007-3. Cité p.61.

<sup>60</sup> *Ibid.*

Possédant en outre la même culture, les mêmes repères symboliques et matériels, que leurs cousins outre-Atlantique, ils disposaient de moyens puissants pour s'affirmer<sup>61</sup>.

On sait donc *pourquoi* il fallait former la nation, ce qui appelait un changement. Mais, comment ? Sur quelle culture commune, quelle autochtonie, fonder le sentiment national péruvien au moment de l'Indépendance ?

## 2. Mythification de l'empire inca et identité péruvienne : exit les indiens de l'imaginaire national

---

Si le sentiment d'appartenance alimente le besoin de formaliser la Patrie et de se détacher de la Couronne, la création de la Nation requiert un fondement plus solide. Une Nation qui fait sens pour les citoyens qui la composent, c'est une Nation qui génère le sentiment d'une culture commune, d'un imaginaire commun auquel chacun peut s'identifier. Il faut former le projet national. Cet imaginaire, puisque l'on souhaite former une communauté imaginée, prend la forme d'une mémoire partagée par l'ensemble des individus qui la constitue. Mais : comment justifier cette appartenance commune de peuples aussi hétérogènes qui se côtoient sur le territoire péruvien ? Il s'agissait pour l'élite *criolla* et *mestiza* d'établir leur propre autochtonie face à leurs ascendants espagnols. La création d'une mémoire commune suppose donc le choix d'un héritage : on retient de l'Histoire ce qui semble le mieux servir les aspirations de la Nation – ou de ceux qui la créent – et laisse dans l'oubli le reste. Pourtant créer une mémoire collective dans une terre d'histoires et de cultures aussi distinctes n'est pas chose aisée. Pour ce qui est de l'autochtonie, qui plus autochtone que l'Indien ? Certes, mais comment ne pas passer soi-même pour des usurpateurs face aux « propriétaires légitimes des terres » ? Comment se créer une légitimité propre ? De plus, depuis le début du système colonial, l'Indien n'exalte pas exactement les idées de grandeur et de civilisation supérieure nécessaires à la construction de la Nation. Non, les Indiens sont les vaincus et il se situent depuis lors au bas de la pyramide sociale. Les créateurs de la nationalité péruvienne doivent donc faire preuve d'un peu d'imagination pour asseoir leur demande de libération. L'autochtonie ne peut être trop directe, ni biologiquement, ni matériellement.

Pour Thierry Saignes, « le métissage devient la modalité essentielle de contrôle et de peuplement des régions conquises<sup>62</sup> ». En Amérique latine, le métissage devient ensuite le mythe fondateur de la Nation. Au Pérou, le *mestizaje* n'est jamais devenu – autre exceptionnalisme – le discours fondateur de la nationalité. Lorsque les élites *criollas* prennent le pouvoir, il leur semble tout naturel de soustraire l'indien de la construction de la Nation. Après tout il avait été prouvé scientifiquement – et c'est le fondement du racisme biologique – que la race indienne était inférieure. Et ces Indiens, en se laissant conquérir et vaincre par les espagnols, n'ont-ils pas démontré leur passivité, leur servilité *naturelle* ? N'ont-ils pas donné la preuve ultime que leur destin était celui d'être soumis à la race supérieure ? Ce raisonnement, aussi ignorant et choquant qu'il puisse paraître – et malheureusement je ne parle pas au nom de l'ensemble de mes contemporains – peut pourtant s'avérer d'une certaine convenance lorsqu'il s'agit de certifier l'incertifiable. Il y avait certainement une autre raison : avant les *criollos* les Indiens eux aussi avaient essayer

<sup>61</sup> ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, 2002 (1983). 212 p. ISBN 978-2-7071-5007-3. p. 65-70.

<sup>62</sup> LAVAUD Jean-Pierre, GOSSELIN Gabriel, *Ethnicité et mobilisation sociale*, Essai sur la définition de l'Indien : le cas des Andes, Paris : L'Harmattan, 2001. 449 p. ISBN 9782747508292, cité p. 43

de se réapproprier leur terre afin d'asseoir leur Nation. On se souvenait certainement encore avec amertume de Tupac Amaru : il fallait s'empresse de leur prendre ces terres qu'ils réclamaient tant. Au final : contre qui fallait-il marquer son indépendance ? Reste, néanmoins, un problème : comment soustraire à l'identité nationale cette masse qui représente en réalité la majorité de la population ?

La création de l'identité nationale péruvienne va avoir comme composante substantielle, un mythe différent : celui de l'Indien impérial. Antoinette Fioravanti Molinié présente le processus d'identification à cette figure de cette manière : on suppose une soi-disant tristesse naturelle chez l'Indien contemporain ; l'Indien est triste, en effet, depuis la destruction de l'Empire inca et le déclin de la civilisation de ses ancêtres ; la nation va donc se construire autour de cette mélancolie. Le raisonnement se lie : « le sentiment national se présente ainsi comme une sorte de contagion de la tristesse, celle-ci se métamorphosant en contagion de l'autochtonie ». Notons que l'ascendance inca est aliénée à l'Indien contemporain et assumée comme héritage par les *criollos* afin de légitimer leur projet national. L'Indien contemporain, considéré archaïque et ignorant, est donc évacué de l'imaginaire national, pour faire apparaître l'Indien Impérial, dépositaire d'une civilisation riche et glorieuse. « On ne parle pas d'Indiens, être réels ainsi désignés avec mépris, mais d' « indigènes », terme désociologisé, purifié de son contenu péjoratif<sup>63</sup> ». C'est l'indigène qui fera la mémoire de la nation péruvienne. L'indigène est représentant d'une race pure, idéale, et il a l'avantage de ne pas être réel et d'invisibiliser ceux qui le sont. *Cet indigène là* devient l'autochtone pour le *criollo* et le *mestizo*, la figure imaginée au sein d'une nouvelle communauté imaginée. Durant les deux siècles qui vont suivre, cet imaginaire va être alimenté de différentes manières.

Ce mythe fut repris et amplifié en premier lieu par les intellectuels indigénistes des années 1920. L'Etat inca représentait, pour la gauche de l'époque, le gouvernement parfait : les Incas avaient inventé le socialisme et l'avaient mis en pratique. Bref, une fois de plus, l'amnésie servait avec soin la mémoire au profit de l'invention de identité nationale. Les paysans, les *cholos*, les indiens - la réalité sociale – sont ignorés par les socialistes qui se tournent vers un imaginaire utopique pour bâtir l'identité de la nation, au lieu de s'appuyer sur leurs contemporains pour mener la lutte des classes. Au mythe de l'Etat inca parfait vient s'ajouter celui, complémentaire, de la communauté, l'*ayllu* : il est l'expression d'un communiste naturel, parfait lui aussi. Le mythe de l'Empire inca vient s'enrichir ainsi, peu à peu, pour venir forger l'identité nationale péruvienne. Cependant les intellectuels indigénistes, Mariategui, Valcarcel, entres autres, n'oubliaient pas que l'on avait promis la citoyenneté aux Indiens. Ceux-ci vont devenir le « problème national » : s'il ne participent pas de l'imaginaire national, des représentations de la figure de l'autochtone, ils ne peuvent être exclus de la communauté. Ils étaient considérés par les indigénistes comme des sortes de « proto-péruviens », des citoyens en puissance. Les indigénistes pensèrent donc un moyen d'intégrer les Indiens à la citoyenneté : l'éducation.

### **3. Indigénisme et éducation : former les Indiens à la citoyenneté**

---

Au sein de la République, les Indiens vont se voir proposer d'acquérir la citoyenneté péruvienne au travers d'un compromis, dans lequel on leur reconnaît le droit à faire partie de la Nation, à condition de se défaire de leur indianité. C'est peu ou prou le sens qu'a pris le concept de métissage au Pérou au XXe siècle, sa dimension biologique

<sup>63</sup> GALINIER Jacques, MOLINIÉ FIORAVANTI Antoinette, *Les Néo-Indiens : une religion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, 2006, Paris, p. 125.

étant remplacée par la notion de culture. On devient métis, et donc digne de porter la citoyenneté péruvienne, en se désindianisant. Ce sera la formule imaginée dans la jeune République pour « substituer à l'ethnocide biologique – l'élimination physique des indigènes – l'ethnocide culturel – l'élimination de son identité<sup>64</sup> ». L'éducation constitue donc un enjeu extrêmement important car c'est un haut lieu des relations de pouvoir, c'est-à-dire des relations de domination. Le système éducatif va confier à l'Etat la faculté de former et transformer la signification de l'identité indienne et/ou péruvienne. L'éducation représente, pour les intellectuels indigénistes, la solution au « problème indien » : c'est le moyen d'*améliorer*, de civiliser une masse d'individus considérés inférieurs, non biologiquement, mais culturellement. L'anthropologue Marisol de la Cadena résume le projet indigéniste de cette façon : laisser mourir les cultures indigènes, faire vivre la culture nationale. Et cette simultanéité n'a pas d'autre alternative.

La façon dont les intellectuels indigénistes vont penser le rôle de l'éducation dans la formation de l'identité nationale va largement alimenter les politiques étatiques vis-à-vis des populations indiennes. Le projet éducatif est entendu comme une purification culturelle de la race indienne, et l'éducation est un requis à l'obtention de la citoyenneté. Apprendre à lire et à écrire l'espagnol, apprendre les symboles constitutifs de l'identité nationale, voilà comment on devenait citoyen. En 1950, le Ministère de l'Education édita *Pedro*, un livre destiné à être un outil d'alphabétisation – et de désindianisation – pour les adultes. Dans *Pedro*, on explique aux Indiens qu'ils sont pauvres et qu'ils vivent dans une situation de misère mais que cela peut changer grâce à l'éducation. Celle-ci s'apparente à une sorte de « pacte » que les Indiens passent avec l'Etat : il s'engage à construire des écoles, à faire arriver l'éducation à la *sierra* (environnement « naturel » des Indiens), la modernité, le développement. Ainsi les Indiens pourront incarner l'expression d'une nouvelle *peruanidad* : ils apprendront à transformer leur corps en se familiarisant aux *bonnes* pratiques d'hygiène, la *bonne* manière de s'alimenter, de faire de l'exercice – et leur âme, en allant à l'Eglise<sup>65</sup>. En alphabétisant, *Pedro* « péruanise » et transforme, jusque dans le corps, l'Indien ; il le nationalise. La politique indigéniste basée sur l'éducation est donc une entreprise modernisatrice de la nation péruvienne, qui fait entrer les Indiens, réels cette fois-ci, dans la « communauté imaginée » construite autour de la figure de l'Indien imaginé.

Cependant l'indigénisme n'est pas toujours superposable au projet du métissage. D'ailleurs, nulle part comme Pérou, l'idéologie du métissage n'a été sujette à tant de controverse. Alors qu'un mexicain tel que José Vasconcelos loue les bienfaits du métissage qui selon lui produira la race cosmique, essence de la nouvelle civilisation du continent latino-américain, l'indigéniste puriste péruvien Luis Valcarcel pensait que le métissage ne produisait qu'une race hybride, dégénérée, inclassable, et donc dérangeante<sup>66</sup>. De ce débat intense, et jamais résolu, entre une variété d'intellectuels indigénistes à travers le continent, naîtra l'image extrêmement ambigu du métis au Pérou, tantôt indien évolué, propre au nouveau continent, tantôt être difforme, dégénéré, impur. Chez Valcarcel, cette notion d'être hybride a une connotation aussi bien biologique que culturelle. Pour ce dernier, les Indiens doivent conserver la pureté de leur race – c'est-à-dire de leur culture – ou autrement dit rejeter le projet assimilationniste. En 1945 le Pérou et la Bolivie signent un accord qui engage les deux Etats à améliorer l'éducation indigène. C'est justement Valcarcel qui va être

<sup>64</sup> MANRIQUE Nelson : "Pueblos Indígenas: Rezagos de una monarquía", en "Pobreza, Desigualdad y Desarrollo en el Perú", Informe anual 2008-2009 de Oxfam Internacional, Lima, Perú, junio 2009.

<sup>65</sup> DE LA CADENA, Marisol, ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas, *Universitas Humanística*, no.61, Janvier-Juin 2006 pp: 51-84, Bogotá -Colombia ISSN 0120-4807

<sup>66</sup> *Ibid* . P.12.

chargé, pour le Pérou, de mettre en œuvre ce dessein. L'objet du programme d'éducation qu'il va mettre en place consistera, à l'inverse du projet de métissage, à conserver la culture andine, la pureté de la race indienne, mais dans une même fin d'intégration de la population indigène à la communauté nationale. L'idée consiste donc à l'intégration de la population indigène sans que celle-ci ne perde son identité, en quelque sorte un projet précurseur de ce que l'on appelle aujourd'hui le multiculturalisme<sup>67</sup>. Cependant la préservation de la culture andine, s'accompagnait, comme dans l'idéologie du métissage, d'un processus de modernisation de la vie rurale pour que les Indiens ne soient pas tentés de migrer vers les villes. Car les Indiens étant avant tout des agriculteurs, la migration urbaine faisait d'eux des *mestizos*, donc des dégénérés, des dénaturés, départis de leur essence ancestrale. Apporter l'éducation, et donc la civilisation dans les Andes, c'était prévenir la migration et la formation des *mestizos* ; c'était contenir les Indiens dans les Andes, leur milieu *naturel*. L'éducation jouait un rôle central dans le maintien – la recreation ? – de la civilisation andine : « la escuela es el almacigo de la Raza resurgida<sup>68</sup> ». A travers les *Nucleos Escolares Rurales*, Valcarcel avait le souhait de faire entrer la modernité dans les Andes tout en conservant l'« essence » de la culture andine ; essence qui par ailleurs était en grande partie *inculquée*. Ensuite, bien que l'idéologie de l'indigénisme puriste et celle du *mestizaje* s'opposent dans leurs postulats de base, elles ont toutes deux en commun, d'une part la volonté de contenir les Indiens dans les Andes, et d'autre part de donner à la notion de race culturelle un fondement scientifique, qui fondera à son tour la légitimité des politiques étatiques teintées de racisme.

Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle l'éducation a été un lieu fondamental pour comprendre comment ont évolué les relations entre Etat et populations indigènes, ainsi que l'identification indigène jusqu'à aujourd'hui. Elle a constitué un instrument primordial dans le projet de construction de la Nation et de formation à la citoyenneté péruvienne. Il est intéressant de rapprocher les politiques indigénistes d'après-guerre, et même les politiques vélasquistes après la réforme de l'Education, avec le débat contemporain sur l'éducation bilingue. La généalogie des politiques indigénistes et ce qu'elles signifient dans l'identification, la définition, de l'Indien nous aide à comprendre l'importance politique que peut revêtir aujourd'hui la résistance des communautés quechuas à l'implémentation de programmes éducatifs bilingues dans les Andes. Nous insisterons, à la fin de cet exposé, sur cette forme particulière d'activisme politique - orientée vers la demande d'autonomie des Indiens dans l'élaboration des programmes éducatifs. D'autre part, l'évolution de la notion de race, depuis sa conception biologique jusqu'à sa compréhension culturaliste, a permis à l'Etat, à travers l'éducation et plus largement toutes les politiques dirigées aux populations indiennes, de légitimer l'usage du racisme dans ses relations avec ces dernières. C'est ce que nous allons aborder dans un instant. Ce processus a eu des conséquences importantes sur la place que tient aujourd'hui la population indienne au sein de la nation et sur les représentations dominantes de l'identité indienne. Et nous pensons que c'est ce qui explique dans une grande mesure la compréhension contemporaine de l'indianité au Pérou et la façon dont la population indienne choisit, ou non, de s'exprimer en tant que telle, particulièrement au sein de la sphère politique. A travers l'éducation et les politiques formulées pour les populations indiennes, les intellectuels indigénistes et l'Etat ont contribué à la naissance d'articulations et d'expressions de l'identité indienne radicalement différentes en Amérique latine. Par exemple, les peuples indiens au Brésil forment moins d'1% de la population nationale, pourtant ils se mobilisent dans environ 140

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, Cité p.15



organisations sociales et politiques. Autrement dit, l'écart de force et d'intensité entre des mouvements indiens sur le continent latino-américain semble indiquer des différences de sens attribué à l'indianité, concept social et politique, dans les pays. Ce qui expliquerait pourquoi, malgré la présence d'identités ethniques vécues comme telles, celles-ci ne se traduisent pas automatiquement au niveau politique. Inversement, il nous paraît évident que l'importance de la performativité des discours des intellectuels et de l'Etat sur les conceptions dominantes de l'indianité ne donne pas à l'identité tout son contenu.

## C- La race comme instrument de domination au sein de la communauté nationale

**« L'idée de race est, sans aucun doute, l'instrument de domination sociale le plus efficace inventé ces 500 dernières années ».**

Cette phrase d'Anibal Quijano<sup>69</sup> illustre à quel point la notion de race a pu constituer un outil fondamental dans les relations de pouvoir, spécifiquement dans la réalité sociale latino-américaine.

### 1. Race et métissage

---

Imprimée dans la géographie du pays, la construction culturaliste de la notion de race implique que les *serranos*, habitants de la *sierra*, sont inférieurs aux *coste ños*, habitants de la côte. Conception qui a pour origine cette idée que les Andes sont le lieu « naturel » des Indiens, race inférieure. Les théories darwinistes du XIXe siècle ont fait de la race un fondement scientifique. Elles posent une hiérarchie entre les différentes races, la race blanche étant considérée comme la race supérieure. La science raciale a ensuite été reprise dans le domaine du politique, mais son usage, dans l'élaboration des politiques éducatives au Pérou, ne fait pas référence à la race biologique telle qu'elle est conceptualisée par Darwin. Ces politiques nous permettent d'illustrer la construction historique la définition culturaliste péruvienne de la notion de race ou ce que Marisol de la Cadena appelle le « racisme silencieux<sup>70</sup> » - car il ne se fonde pas sur la race *biologique*. Ainsi les intellectuels tels que Valcarcel, ou Mariatégui, ne seraient pas racistes car les différences sur lesquelles ils basent leur compréhension de la race indienne ne sont pas en soi *raciales*. Ce subterfuge théorique à la base du racisme silencieux s'appuie sur le contenu qu'ils ont contribué à donner à la notion de race au Pérou. La race ne se trouvait plus dans la biologie, l'hérédité : une race pouvait donc « s'améliorer » par le biais de l'éducation. C'est l'idée centrale qui a constitué la matrice des discours indigénistes péruviens du XXe siècle, et des politiques étatiques qu'ils ont inspirées. Ainsi le racisme culturaliste a pu servir de base à la construction du projet national, dans la mesure où les Indiens, perçus comme inexorablement condamnés à leur condition de race inférieure à l'époque coloniale, *pouvaient* devenir des citoyens et contribuer à donner corps à la Nation (rappelons que la population indigène rassemblait la majorité de la population sur ce qu'allait devenir le

<sup>69</sup> QUIJANO Anibal, « Race » et colonialité du pouvoir, *Mouvements* 2007/3, N° 51, p. 111-118.

<sup>70</sup> DE LA CADENA Marisol, « The Racial Politics of Culture and Silent Racism in Peru », exposé préparé pour le United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) Conference on *Racism and Public Policy*, September 2001, Durban, South Africa.

territoire de la République indépendante). La construction de ce racisme culturaliste était nécessaire pour justifier le projet national, sans cela il n'était qu'un projet aristocratique. Si la race indienne pouvait être remodelée grâce à l'éducation, la Nation était sauvée, car l'éducation permettait à n'importe quelle race d'accéder à la civilisation, et par conséquent à la citoyenneté.

Dans un pays aussi métissé que le Pérou, la compréhension culturaliste de la race constituait également une forme de légitimation pour les élites *mestizas*. La civilisation et les qualités morales et intellectuelles susceptibles d'être acquises grâce à l'éducation pouvaient remplacer la « blancheur comme marqueur exclusif de la valeur raciale » : le phénotype pouvait être subordonné à la culture. A l'aube du XXe siècle, les intellectuels péruviens sont allés explorer les liens entre race et culture, et de cette exploration est née une notion de race à travers laquelle la culture était définie racialement et donc appelée à marquer les différences. Au moment où a été reniée l'idée de biologie constitutive de la race, c'est la culture qui a hérité de son potentiel discriminatoire en venant à son tour naturaliser les différences. La pensée indigéniste a donc basé la doctrine nationaliste sur cette conception culturaliste de la race, qu'elle a ensuite pu voir réalisées en pratique dans certaines politiques étatiques. Chez Valcarcel, non seulement l'essence de la race ne se trouve pas dans la biologie, l'hérité mais dans la culture, mais la culture est investie d'un pouvoir de former et transformer les races.

« *Le métissage des cultures ne produit rien d'autre que des difformités* <sup>71</sup> ». La dimension géographique apposée à la définition des races est particulièrement prégnante au Pérou. La région amazonienne – peuplée de sauvages, de *chunchos* - est restée marginalisée par rapport à la région andine, elle même laissée en marge de Lima et de la côte. D'où la vision d'un pays fortement compartimenté et dans lequel il est difficile de définir une identité culturelle dominante. Car s'il faut contenir les Indiens dans les Andes, leur milieu naturel, c'est bien que chaque race constitutive de la Nation péruvienne appartient à un milieu naturel donné en dehors duquel sa culture ne peut se perpétuer, elle dégénérerait. La race ne pouvait donc être transformée que jusqu'à un certain point. Voilà ce qui fondera le principe du racisme géographique, qui constitue une composante importante de la discrimination raciale au Pérou, jusqu'à notre époque. C'est une dimension extrêmement importante à prendre en compte dans la formation des identités au Pérou, et dans la nature conflictuelles de celles-ci que nous aborderons dans un instant. Il y a donc quelque chose de fondamentalement contradictoire dans ce débat intellectuel de la définition de l'identité nationale : tous peuvent, au-delà de leur conditionnement naturel, accéder à la civilisation et au même niveau de développement, mais cette même nature détermine à la fois la construction d'une société hiérarchisée, par *nature*, et appelée à le rester. La pensée indigéniste péruvienne, bien que reniant le postulat de la hiérarchie des races, justifie la discrimination raciale. D'où la vision impure, immorale du métissage, qui conduit à la dégénérescence des races, tandis que dans d'autres pays, comme au Mexique, le métissage est perçu comme une composante essentielle de l'identité nationale mexicaine. Dans la si particulière géographie péruvienne a été essentialisé un ordre immuable des races. La construction nationale s'appuie donc paradoxalement sur une nette séparation entre les « sauvages » dans la forêt amazonienne (mais en réalité ils ne sont

71 ROQUE, Georgette, *El concepto de mestizaje en el pensamiento de Arguedas y sus alcances en Mariategui, Rama y Lipshutz*, Portal Cultural Pluma y pincel : [http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=255:el-concepto-de-mestizaje-en-el-pensamiento-de-arguedas-y-sus-alcances-en-mariategui-rama-y-lipshutz-segunda-parte-georgette-roque-&catid=31:historia&Itemid=50](http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=255:el-concepto-de-mestizaje-en-el-pensamiento-de-arguedas-y-sus-alcances-en-mariategui-rama-y-lipshutz-segunda-parte-georgette-roque-&catid=31:historia&Itemid=50)

pas considérés comme pouvant aspirer à la citoyenneté), les Indiens dans les Andes et les *criollos* sur la côte – chacun occupant sa place, socialement et géographiquement, et du coup, politiquement. Le métissage, au lieu de permettre à certains, considérés implicitement comme citoyens de seconde classe, d'accéder à la citoyenneté, les en discrédite. Ainsi, comme le souligne Ramon Maiz, au Pérou « le métissage a davantage séparé qu'uni le peuple en une nation »<sup>72</sup>. L'itinéraire historique, intellectuel et politique du *mestizaje* au Pérou permet d'expliquer en grande partie l'absence conceptuelle de mobilité sociale et la nature conflictuelle des identités sociales dans un contexte de forte urbanisation dans les dernières décennies du XXe siècle. Cet héritage de l'*Indigenismo* péruvien alimente un profond racisme envers les *mestizos* ou les *cholos* qui sont pourtant l'expression du changement de la société péruvienne et du caractère évolutif des identités sociales et ethniques.

## 2. Métissage et cholification : la nature conflictuelle des identités raciales au Pérou

---

L'identification indigène au Pérou exprime avant tout des rapports sociaux. Elle ne définit pas tellement en soi un individu, mais « par rapport ». La réalité sociale dans laquelle vivaient les penseurs indigénistes, encore relativement cloisonnée selon un modèle géographique tertiaire tel qu'ils avaient pu le concevoir, se transforma en profondeur dès la seconde moitié du XXe siècle. De nombreux phénomènes – l'industrialisation, l'urbanisation et l'exode rural, les migrations, les mouvements paysans, la Réforme agraire, celle de l'éducation, l'apparition des nouvelles technologies de communication – ont accéléré en quelques décennies la modernisation du Pérou. Ils ont irrémédiablement transformé la réalité sociale, à commencer par la société andine traditionnelle. L'apparition des *barriadas*, ces « bidonvilles » à la ceinture de Lima, commence à partir de 1954, avec la création de Ciudad de Dios. Le mode d'occupation de la ville se transforma. Cette étape de l'urbanisation de Lima, qui se poursuivra jusque dans les années 80-90, constitue une période clé de l'expansion territoriale et démographique de Lima : en seulement trente ans la ville est passée de un à cinq millions d'habitants<sup>73</sup>. Et depuis ce chiffre ne fait qu'augmenter. Dans les années 1990, on parle d'« invasions » de Lima par les populations qui « descendent » des Andes et viennent occuper les terres désolées qui bordent Lima. La société andine connaissait alors des bouleversements sociaux et économiques majeurs. La mobilité sociale est un fait, et les frontières ethniques deviennent socialement et géographiquement poreuses. Le phénomène qui reflète le plus ces changements de la réalité sociale au Pérou est l'apparition d'un nouveau groupe social : les *cholos*. Ce terme désigne les populations qui ont migré vers la ville, Lima ou les capitales provinciales, laissant derrière eux leur condition d'Indien et de *campesino*. La *choledad* renvoie aux individus qui se désindianisent, que ce soit par le biais la migration urbaine, l'éducation ou la fin de la condition de paysan, afin de s'intégrer à la société. Cesser d'être Indien, devenir *cholo*, est donc une ascension dans l'échelle sociale. Néanmoins le terme *cholo* correspond rarement à une forme d'auto-identification : on traite volontiers les autres de *cholos*, mais ce n'est pas une manière de se décrire soi-même. C'est un terme qui a en général une forte connotation péjorative.

<sup>72</sup> MAIZ, Ramon, Ethnification de la politique et indigénisme en Amérique latine, *Universidad* de Santiago de Compostela : [www.usc.es/cipoad/Paxina\\_Maiz\\_/index.../indigenismo.pdf](http://www.usc.es/cipoad/Paxina_Maiz_/index.../indigenismo.pdf)

<sup>73</sup> BARREDA José et CORSO Daniel Ramirez, « Lima : consolidation et expansion de la ville populaire », *Peru Hoy : Las ciudades en el Peru*. Lima, DESCO, 2006.

Mais au lieu de vouloir décrire sociologiquement le *cholo*, il est peut-être plus pertinent pour notre sujet, de comprendre ce que son usage sous-tend. Le terme de *choledad* exprime avant tout à l'idée de mobilité sociale au sein d'une société extrêmement hiérarchisée. Le *cholo* est celui qui monte, celui qui sort de son groupe d'origine pour rentrer, ou tenter de rentrer dans le groupe dominant en adoptant tout ou partie de ses codes<sup>74</sup>. C'est aussi une manière dépréciative de désigner ces Indiens qui « en veulent plus », qui renoncent à se laisser enfermer dans leur condition sociale d'Indien marginalisé. Le *choleo*, dans les relations sociales permet à une personne d'en désigner une autre comme arriviste, une manière de remettre l'autre à sa place. Celui qui va désigner l'autre comme *cholo* va vouloir affirmer sa supériorité car il ne se sent pas au même niveau que lui, mais il se sent tout de même menacé par cet individu qui ose vouloir se rapprocher de lui, socialement. Enfin le terme *cholo* désigne l'extrême relativité qui règne au sein des relations sociales : pour un, je serai *cholo* tandis que pour l'autre je ne serai qu'un Indien, ou encore un *costeño* pour tel. Le plus important à noter peut-être est que le sens qui est donné au *cholo* – et la nécessité de créer un mot pour désigner ce type de relation sociale, plus que pour désigner un individu par rapport à des traits spécifiques – exprime toute la conflictualité entre les identités raciales au Pérou. La perméabilité des identités et des catégories sociales étant de plus en plus palpable, ceux qui ont réussi à se maintenir jusque là en nette position de domination, ressentent le besoin de stigmatiser ceux qui ne sont plus tout à fait *indio*, mais que l'on ne veut pas accepter comme étant des nôtres. Mais alors pourquoi ne peut-on plus l'appeler *indio*, puisqu'après tout l'*indio* peut également désigner le dominé ? C'est bien parce que *cholo* exprime davantage que la simple relation dominé-dominant. Il exprime l'idée que la personne que l'on désigne comme *cholo* n'est plus à sa place. C'est une nuance importante car le *choleo* renvoie à l'idée qu'un certain ordre des choses ne peut être bouleversé, et que le mélange des catégories n'est pas accepté.

Dans un contexte plus spécifique, durant le conflit civil, un témoignage collecté par la Commission de Vérité et Réconciliation rapporte ces paroles d'un paysan andin, lors de sa détention à Cerro de Pasco en 1989 :

***“En la PIP, a mi sólo me llevan a un cuarto y los soldados comenzaron a decirme: 'concha tu madre eres liso, ¿no?, ahora vas a ver quienes somos, cholo de mierda, te crees berraco; luego me venda los ojos, luego los soldados me suben a un carro y me llevan con dirección desconocida”.***

Dans ce cas le *choleo* est utilisé pour désigner une attitude différente à celle d'*indio* : celui-ci étant vu comme soumis, indolent, servil et ne cherchant pas à tenir tête à celui qui le domine. Tandis que l'adjectif *berraco* – mal éduqué, délinquant – désigne une attitude de rébellion au sein de cette relation de servilité à laquelle s'attendait manifestement le soldat. Finalement cette notion de *choleo* a quelque chose de dynamique : qu'il soit admiré pour sa débrouillardise ou méprisé pour son attitude socialement transgressive, le *cholo* représente les changements sociaux qui sont en marche au Pérou depuis plusieurs décennies déjà. C'est l'anthropologue Aníbal Quijano qui a été un des premiers à parler de la *cholificación* de la société péruvienne : pour lui ce processus rendait peu probable le retour à une identification indigène. Dans les années 1960, il écrit : « c'est un phénomène qui révèle, en profondeur, la nature de la société en transitions<sup>75</sup> ». D'autre part, pour François Bourricaud,

<sup>74</sup> **BOURRICAUD François**, *Changements à Puno, Étude de sociologie andine*, Paris : Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1962. 239 p.

<sup>75</sup> Cité dans **PAJUELO, Ramón** (2002) “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”. En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. pp: 225-234.

« l'importance du groupe *cholo*, son dynamisme, nous persuade que ce qui caractérise la vie indigène aujourd'hui c'est le mélange et le changement<sup>76</sup> ». Il utilise l'image de symbiose entre les Indiens, les *cholos* et les *misti* (les « blancs », par extension le groupe dominant) et les métis, qui n'est pas pour autant dépourvue de tensions et de conflits au sein de la société en transition.

Cette image du *cholo* va évoluer, lorsqu'Alejandro Toledo va devenir Président. Beaucoup de *cholos* vont s'identifier à sa réussite au sein de l'élite *mestiza*, ce qui va contribuer à donner au multiculturalisme une autre réalité.

### 3. Le multiculturalisme ou les politiques de race contemporaines

---

Depuis maintenant une quinzaine d'années, en Amérique latine, il est intéressant d'observer la multiplication des politiques multiculturelles, c'est-à-dire de politiques de reconnaissance, de *visibilité* et de valorisation des peuples dits ethniques, indigènes, autochtones. La dimension multiculturelle et pluriethnique des sociétés latino-américaines, a déjà été reconnue, au moins formellement, par un grand nombre d'Etats. En 1993 au Pérou, 1994 en Bolivie et 1998 en Equateur, les différentes réformes constitutionnelles le font inscrire dans les Constitutions de ces Etats. L'Etat pluriculturel va reconnaître des droits aux indigènes, aux autochtones, il va reconnaître la légitimité des cultures *natives*, ethniques, au sein de l'Etat-nation, dont le projet national originel excluait implicitement l'idée de l'Indien comme détenteur du droit à la citoyenneté. On reconnaissait juridiquement, formellement son droit à la citoyenneté, mais pour cela il fallait l'assimiler, le rendre « un peu plus blanc ». C'est une première dans l'Histoire des pays latino-américains. Ce changement survient en parallèle à l'émergence au rôle croissant des mouvements indigènes, et il est impulsé par eux. C'est une demande adressée aux Etats d'incorporer une vision hétérogène de la citoyenneté et de la manière dont l'autorité est distribuée au sein du territoire. La proposition fondamentale du multiculturalisme est la reconnaissance du droit à la différence. Le but de la reconnaissance des différentes identités, des différentes cultures qui forment la nation, en donnant une existence officielle à des groupes historiquement dominés et opprimés, est de permettre un environnement de tolérance dans lequel chacun peut prospérer au sein d'une même enceinte nationale. Dès les années 1980 les ONG adaptent leur discours à ceux des organisations indigènes et leur ouvrent un chemin dans le milieu international. Dans les années 1990, ce sont les organismes internationaux qui s'intéressent de près à la défense des droits des minorités. Ce tournant dans les politiques nationales et internationales va déboucher sur la mise en place de programmes spécifiques destinés aux minorités, tels que des plans sanitaires, l'éducation bilingue, etc. Au commencement il y a donc eu un effort fourni par les Etats pour identifier qui était visé par ces politiques. Dans « Compter les Indiens » Jean-Pierre Lavaud et Françoise Lestage ont montré comment les mécanismes de comptage tels que les recensements, ont tendance à forger les images légitimes de la réalité sociale<sup>77</sup>. Par conséquent, les organisations indigènes trouvent un intérêt à ce que le nombre d'indigènes augmente et incitent les individus à s'identifier comme tels afin de gagner en poids politique et avoir accès à certaines ressources. Le risque de ces pratiques est de créer des catégories d'identification rigides qui enferment les individus dans un contenu auquel ils ne donnent pas nécessairement un sens profond. Cette situation peut finir par durcir les catégories d'identification et ériger les groupes les uns contre les autres. Cette

<sup>76</sup> BOURRICAUD François, *Changements à Puno*, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris, 1962, p.25.

<sup>77</sup> LAVAUD J.-P. et LESTAGE F., Compter les indiens. (Bolivie, Mexique, Etats-Unis), *L'Année sociologique* 2005/2, Vol.55, p. 487-517.

ethnisation des relations sociales peut donc avoir pour conséquence l'exclusion mutuelle, plus que la tolérance.

Les Etats-nations ont-ils réellement abdiqué devant le projet national homogénéisant ? Un cadre juridique qui prend en compte ce droit à la différence, l'appartenance ethnique des individus fait-il la promotion d'une nation inclusive ?

Le problème du multiculturalisme est qu'il tend à générer des discours et des pratiques qui envisagent la différence comme donnée, essentialisée. Or, Carmen Salazaar et Valérie Robin nous disent qu'il faut non seulement être attentifs au fait que la différence résulte d'une production historique ; encore faut-il prendre conscience de la mesure dans laquelle le multiculturalisme est lui-même producteur de différence. « La gestion de la différence culturelle peut même produire une altérité radicale, qui, au lieu de reconnaître l'identité de l' « autre », le stigmatise encore plus<sup>78</sup> ». Elles donnent l'exemple du jugement rendu au Pérou pour un meurtre. Il s'agit du procès, de l'arrestation et de la condamnation de plusieurs personnes d'une communauté des environs de Cuzco suite au lynchage d'un de ses membres et l'application d'une peine moindre en raison du recours à l'article 15 du Code Pénal de 1991 qui prévoit une atténuation de la peine en cas d'une erreur de jugement qui serait culturellement conditionnée. Autrement dit leur peine a été atténuée sur l'argument d'une compréhension archaïque de la justice, d'une différence culturelle inaltérable pour laquelle ils étaient donc pardonnés. La vision essentialisante de la culture et l'importance exagérée qui lui est conférée pour expliquer les actes des jugés, « contribue à dépolitiser la question des inégalités », en supposant leur caractère naturel, et « occulte le manque d'accès aux droits sociaux les plus élémentaires – comme l'accès à la justice, à l'éducation ou à la santé, ce qui représente encore un défi au Pérou et en Amérique latine en général<sup>79</sup> ». Les politiques contemporaines dites multiculturalistes ne sont pas loin des politiques de race pratiquées à l'aube de l'ère républicaine.

Si cette différence est tellement évidente, *naturelle*, pourquoi la reconnaître légalement ? Comme le souligne Boccara, ce qui semble être une circonstance atténuante aux yeux des juges – l'indianité et l'archaïsme des membres de la communauté – se transforme en circonstance aggravante dans un autre contexte : Bagua par exemple. Pourquoi une telle différence ? Parce que la gestion culturelle de la différence par l'Etat va permettre à celui-ci de définir la *bonne* et la *mauvaise* différence. La légalisation de la différence va parallèlement permettre la criminalisation d'une *trop grande* différence. L'Etat accepte la différence, mais il la jauge aussi. Dans le cas de Bagua la gestion culturelle de la différence traduit clairement ce rôle de la nouvelle législation multiculturelle. Elle contribue également aux « formations régionales d'altérité<sup>80</sup> » : être andin, ce n'est pas être amazonien, ce n'est pas le même niveau de différence. Au fond, quelle différence fondamentale avec les politiques de race du siècle passé ? Son racisme caché, insinué dans le cadre légal d'un Etat qui se dote ainsi d'une arme contre qui l'accuse de racisme et de discrimination. Le multiculturalisme permet de désigner le vrai, le bon Indien. Et ainsi de criminaliser ce lui qui ne l'est pas. Voilà un excellent outil pour le gouvernement apriste

<sup>78</sup> **SALAZAR-SOLER Carmen, ROBIN AZEVEDO Valérie**, « Introducción », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 11 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59970>.

<sup>79</sup> **SALAZAR-SOLER Carmen, ROBIN AZEVEDO Valérie**, « Introducción », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 11 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59970>.

<sup>80</sup> **BOCCARA Guillaume**, « Cet obscur objet du désir ... multiculturel (I) : Pouvoir et Différence », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 11 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59975>

afin de réprimer et de prévenir les mobilisations sociales. L'Etat respecte ses Indiens mais lorsque ceux-ci respectent les « besoins » du développement national.

Les politiques multiculturalistes se retrouvent également dans l'éducation, à travers les programmes d'éducation bilingue. Sous couvert d'un projet éducatif novateur, à l'écoute des besoins et des sensibilités indiennes, il se révèle souvent problématique lors de sa mise en œuvre. Il prétend intégrer ainsi des populations indigènes à la nation. Mais que se passe-t-il lorsque les Indiens eux-mêmes rejettent ces programmes ? Comment l'Etat répond-t-il aux demandes des populations de recevoir une éducation en espagnole, et non quechua, pour combattre la réalité de leur exclusion de la communauté nationale ? En pratique la confrontation de ces différentes visions révèle une distance encore énorme entre ceux qui pensent ces réformes et ceux qui vivent dans la réalité de leur application. Les indigènes sont appelés à se libérer et à devenir maîtres de leur destin et tracer leur propre chemin, alors que dans les faits ils sont sommés de suivre le chemin que l'on crée pour eux. Le multiculturalisme est-il une réelle démocratisation des sociétés latino-américaines ? Comme le souligne Maria Elena Garcia, la démocratie serait de supprimer cette distance entre le discours et les faits. Le fait qu'au Pérou et en Amérique latine certaines définitions de l'indianité « sont devenues « évidentes » alors que d'autres apparaissent « étranges » est le résultat de politiques conceptuelles dans lesquelles la « définition des étiquettes raciales et ethniques fait partie d'un groupe plus ample d'instruments utilisés pour classer, séparer et au travers de cela, subordonner le dialogue qui continue malgré tout, bien qu'inaperçu et silencieux<sup>81</sup> ». On ne saurait mieux conclure que Marisol de la Cadena notre propos. En tout cas, nous sommes convaincus d'une chose : l'absence de mouvement indigène national au Pérou ne signifie pas une absence d'identités indiennes. Après ce qui vient d'être dit tout au long de cette partie, il semblerait qu'il s'agisse plutôt de l'invisibilisation des identités indiennes. Et maintenant que nous savons dans quel milieu hostile évoluent les Indiens, il serait tout de même intéressant d'étudier leur lien à la politique. Puisque notre sujet est l'absence de mouvement indigène national au Pérou, nous verrons comment se fait cette articulation au niveau national. Puis nous sortirons de ce cadre pour nous projeter dans le cadre local, et dans l'étude de la façon dont les communautés quechuas négocient les termes de leur citoyenneté face aux activistes interculturels chargés de mettre en œuvre les programmes d'éducation bilingue dans la région de Cuzco.

---

<sup>81</sup> DE LA CADENA, Marisol, ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas, *Universitas Humanística*, no.61, Janvier-Juin 2006 pp: 51-84, Bogotá -Colombia ISSN 0120-4807

## III/ Les populations indiennes et la politique : négocier son appartenance à la nation

A la source de ce travail, il y a eu mon interpellation, lorsque j'étais au Pérou, face aux mobilisations indigènes qui ont eu lieu à Bagua en juin 2009. Il semblerait que ces événements et les mobilisations qui les ont précédées, soient le signe d'un changement futur majeur dans la représentation des indiens au niveau national. Il paraîtrait même que les conditions soient en train de se réunir pour favoriser l'émergence du mouvement national tant attendu. Nous n'en sommes pas encore là, néanmoins nous souhaitons mettre en exergue ici les profonds changements qui se sont opérés ces dernières années dans le mouvement indigène au Pérou (B). Que peut-on qualifier de mobilisation sociale ? C'est la question que nous souhaitons adresser en fin de cette partie. En effet, si les mouvements indigènes nationaux sont là pour représenter, face aux Etats, les revendications indigènes, nous pensons, avec Maria Elena Garcia que nous ne devons pas limiter la définition de mobilisation sociale à sa dimension nationale, formelle et de grande ampleur. Au niveau local aussi les Indiens se mobilisent pour défendre leurs droits et négocier les termes de leur citoyenneté et leur intégration à la nation. Le travail ethnologique de Garcia viendra nous éclairer sur ce point. Mais avant, abordons brièvement les défis qui se présentent aux populations indiennes dans le cadre de leur représentation politique au niveau national.

### A- Les défis de la représentation politique indienne au Pérou

La participation politique au niveau national, des populations indigènes est rare et problématique. Elle est encore extrêmement conditionnée par l'ensemble des composantes de l'identité indigène que nous venons d'aborder. Elle porte comme un fardeau le lourd héritage de l'histoire des relations entre l'Etat et les populations indigènes. Pourtant nous observons depuis quelques années une ethnicisation de la politique péruvienne, comme le démontre la présidence de Toledo (2001-2006) ou le succès aux dernières élections de l'ethno-nationalisme façonné par Ollanta Humala. Et bien qu'un candidat tel qu'Humala ne semble pas incarner les revendications profondes des populations indiennes au Pérou, l'arrivée de ces nouveaux acteurs mérite d'être mentionnée et observée.

#### 1. Participation politique, colonialité du pouvoir et citoyenneté

---

Le 28 juillet 1821, San Martin déclarait : « Le Pérou est à partir de cet instant libre et indépendant par la volonté des peuples et la justice de sa cause que Dieu défend ». Après la Libération, le Pérou devient une nation indépendante abritant non plus des sujets de



la Couronne, mais des citoyens libre et égaux. Pourtant, si l'Indépendance du Pérou a constitué une révolution politique, ce n'a pas été une révolution sociale. Anibal Quijano parle de la « colonialité » du pouvoir : selon cet anthropologue péruvien, les relations coloniales n'ont pas disparu avec la fin de l'administration coloniale. Comme nous venons de le voir dans la partie précédente, la définition de la citoyenneté au Pérou, en Amérique latine en général, est en tension constante entre l'égalité formelle des individus, reconnue juridiquement, et la discrimination raciale et ethnique qui caractérise la pratique cette citoyenneté dans les faits. La participation politique (partis, vote, fonction publique) des populations indiennes au Pérou est représentative de cette colonialité du pouvoir.

**« Les États latino-américains postcoloniaux ont tous été organisés pour consolider la sécession de ses groupes dominants espagnols ou portugais. Mais aussi pour maintenir et consolider, désormais de façon autonome, un pouvoir fondé et articulé principalement sur le complexe racisme-ethnisme. Le pouvoir a maintenu tout son caractère colonial dans tous les domaines sauf dans ses relations avec l'extérieur. L'État, en un sens, s'est décolonisé, mais non la société. Néanmoins, cette structure du pouvoir très particulière a été présentée et imaginée comme un État-nation à part entière<sup>82</sup> »**

Les représentations politiques attachées aux populations indigènes dénotent un racisme profondément ancré dans les consciences péruviennes, qui se reflètent dans la représentation des dites populations dans la sphère politique nationale, dans la difficile implémentation d'une réelle démocratie et intégration des populations indigènes à la vie politique du pays. C'est-à-dire que le processus de décolonisation et de démocratisation ne s'est jamais complètement effectué. Si, au moment de la proclamation de la République a été affirmée l'égalité de l'ensemble des citoyens péruviens, « le problème est que la citoyenneté dans l'ordre juridico-politique latino-américain est un attribut " national ", c'est dire qu'elle correspond à la qualité de " membre d'une nation ", pas seulement d'un État<sup>83</sup> ». En d'autres termes, la citoyenneté continue à être conditionnée par les différentes formes de catégorisation ethnique ou culturelle.

## 2. Défis de la participation politique au Pérou

---

«Un campesino es el comunero más reciente, desde Velasco. Pero indígenas somos todos los integrantes de la clase media y para abajo, los pobres, todos, todos. Lo que pasa es que muchos no se dan cuenta de eso, no quieren que se les diga indígena. Piensan que esa palabra es mala. Pero no es así. Yo me he preguntado qué gran diferencia hay entre indígena y campesino, y ahora lo sé. La gente no lo sabe. Los selváticos no quieren que se les diga campesinos, los de la sierra no quieren que se les diga indígenas. Es muy difícil. Desde la comisión del congreso vamos a tener que hacer muchos cambios. Por lo pronto cambiará el nombre que ya no será de Asuntos Indígenas sino de Derechos Indígenas»<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> QUIJANO, Anibal, *Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine, Multitudes*, juin 1994 : <http://multitudes.samizdat.net/Colonialite-du-pouvoir-et>

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> RENIQUE José Luis , *Memorias divididas y larga duración, Colofón del libro La batalla por Puno. Conflicto agrario y Nación en los Andes peruanos. 2004* : [http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/JLPunoColofon/JL\\_PunoColofon.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/JLPunoColofon/JL_PunoColofon.html)

Ces paroles ont été prononcées en 2001, par Paulina Arpasi, la première femme aymara à entrer au Congrès. Cette année-là, avec l'arrivée au pouvoir d'Alejandro Toledo, premier candidat aux présidentielles à revendiquer fièrement ses origines andines, l'ex-membre du Secrétariat général de la *Confederacion Campesina del Peru* (CCP), affirme ouvertement le rôle qui lui incombe : représenter une population indigène invisible au sein des institutions politiques nationales. Le racisme silencieux dont parle Marisol de la Cadena pour se référer à un racisme culturel qui est synonyme de racisme implicite (non dit) dans le domaine de la représentation politique des populations indigènes, n'a non seulement pas perdu de sa vigueur depuis ce discours, mais il n'a pas non plus tendance à se faire « silencieux ». Il nous paraît éloquent donc de confronter ces paroles à l'investiture de deux congressistes quechuas en 2006. Pajuelo retranscrit la cérémonie d'investiture de deux femmes quechuas, María Sumire et Hilaria Supa, au Congrès durant lesquelles celles-ci prononcent leur serment en Quechua, à la grande désapprobation, non cachée, de certains des congressistes comme Aurelio Pastor ou Martha Hildebrandt. Cette dernière leur affirme que : « les langues telles que le quechua et l'aymara sont officielles, selon la Constitution, uniquement dans les zones où elles prédominent (...) Mais au sein du Congrès de la république, la langue officielle c'est l'espagnol<sup>85</sup> ».

Dans la Constitution de 1993, le quechua et l'aymara ont été reconnus langues officielles du Pérou. Et c'est précisément par rapport à leur langue que les deux parlementaires ont été discriminées, car l'hémicycle est vu comme un espace hispanophone où se côtoie une élite *decente*. De manière générale, l'espace politique national est perçu comme un espace devant être occupé par la *gente decente*, c'est-à-dire les personnes de culture hispanisante, où le fait de revendiquer une identité ethnique est perçu comme quelque chose de folklorique, voire franchement antinomique. Pour preuve, l'argument utilisé contre Maria Sumire était précisément que l'usage du quechua n'est officiel que là où il est prédominant. La langue espagnole est pensée comme seule langue légitime dans l'hémicycle, mais dans le reste du pays en général. Des millions de personnes parlent une langue indigène au Pérou – parfois exclusivement – et les réactions de la congressiste fujimoriste Martha Hildebrandt ou d'Aurelio Pastor, traduisent une situation d'invisibilité politique de cette réalité. Le commentaire d'un journaliste relevé par Ramon Pajuelo est lui aussi éloquent : « Bien sûr qu'elles devaient assermenter en quechua une fois, mais la prochaine devait être en espagnol, car l'espagnol est la langue qui *régit* le pays<sup>86</sup> ». Ce commentaire démontre typiquement l'étendue de ce qu'Anibal Quijano a appelé la colonialité du pouvoir. La domination de la langue espagnole renseigne sur la situation la domination de ceux qui l'utilisent et qui cherchent à l'imposer comme seule langue légitime au Pérou - reléguant les langues quechua, aymara et l'ensemble des langues vernaculaires au rang de folklore. L'insulte qui a été faite aux deux parlementaires quechuahablantes n'apparaît pas comme telle mais comme un « recadrage » légitime. Cette situation de domination culturelle provoque l'invisibilité tant sociale que politique de la réalité indigène. Une chose est d'analyser la situation de l'absence de politisation de l'ethnicité comme une soi-disant absence d'identification indigène de la part de la population, assumant exclusivement une identité *campesina*. Une autre analyse consiste à prendre en compte l'environnement de lutte et de domination dans lequel évoluent les

<sup>85</sup> PAJUELO TEVES, Ramón, *Participación política indígena en la sierra peruana*, *Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 2006. 132 p. ISBN: 978-9972-51-162-2 p.88.

<sup>86</sup> PAJUELO TEVES, Ramón, *Participación política indígena en la sierra peruana*, *Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 2006. 132 p. ISBN: 978-9972-51-162-2 Déclaration du journaliste Gunter Rave en el noticiero "Panorama", del canal 5 de televisión Lima, 26 de julio de 2006.

représentants indigènes, la colonialité du pouvoir qui caractérise l'Etat, et l'invisibilité des identités indigènes au niveau politique. Le processus d'invisibilisation au niveau politique masque tout un processus de formation et de reconnaissance d'identités indigènes dans les Andes. La République aristocratique demeure. Le racisme y est « efficace et souterrain » : il n'est non seulement pas combattu au niveau de l'Etat, mais il est entretenu par les mêmes institutions étatiques<sup>87</sup>, ainsi que les médias de communication. Enfin, comme le souligne Ramon Pajuelo, « il ne s'est pas encore mis en place un débat public dans le pays autour des raisons profondes du racisme et de la discrimination ethnique, tout comme de l'existence des différences socio-culturelles qui représentent un trait constitutif de la société péruvienne<sup>88</sup> ».

### 3. Des Indiens présidents ? : à la recherche des Incas

---

#### *Toledo, premier président indien ?*

Avant Evo Morales, il y a bien eu un Indien à la tête d'un pays latino-américain. Du moins, il s'était revendiqué comme tel durant toute sa campagne qui a plutôt fonctionné puisqu'il est devenu le président de ces *indios* et *cholos* qui ont voté pour lui. A l'occasion de son accès à la présidence Alejandro Toledo marque le coup en un grand déploiement de rites et de symboles : une cérémonie inaugurale aura lieu au Macchu Picchu pour célébrer l'accès au pouvoir de l'Inca Toledo. Celui que l'on nommait le *cholo Toledo*, ou « *Choldedo* » a fait rêver plus les Péruviens : enfin quelqu'un pour représenter fièrement la *choldedad*, un président dans le pays duquel on ne sentira plus relégués aux frontières de son identité. Le *cholo* présidentiel promettait donc des changements dans un contexte où les *cholos*, les *indios*, les pauvres, bref toutes ces classes marginalisées ne trouvaient pas de représentant. Le sociologue Guillermo Nugent disait ceci : « Toledo c'est la possibilité, enfin, d'avoir un Président ethniquement normal. Il représente, physiquement, le péruvien moyen et du point de vue de l'éducation, le péruvien supérieur à la moyenne<sup>89</sup> ». Ce serait également le signe que l'éducation remplace enfin le système militaire dans les promesses de mobilité sociale : promesses pour des millions de péruviens. Car Toledo ce n'est pas n'importe quel *cholo* : il est éduqué, et de Stanford. Mais il y a confusion : Toledo n'est pas devenu Président pour représenter les *cholos*, il l'est devenu précisément pour arrêter de l'être. Pour preuve : en Président, il cherche à tout prix à se faire appelé Pachacutec, tandis que le peuple l'appelle encore *Choledo*. Le peuple s'était trompé : *Choledo* ne voulait pas être président *indio*, mais président impérial.

#### *Mouvement nationaliste de Ollanta Humala*

En juin 2006 Garcia est donné gagnant mais fait remarquable : c'est la première fois que le courant ethno-nationaliste a une représentation électorale. Ollanta Humala, le candidat représentant d'*Unión Por el Perú* (UPP), est un héritier (politique et familial) du mouvement ethno-cacériste né dans les années 1980. L'ethno-cacérisme se veut le représentant des descendants de Manco Cápac y Mama Ocllo. C'est un projet qui cherche à récupérer le modèle de société inca organisée autour du militaire. S'il est évident que ce mouvement n'a peu ou rien en commun avec le mouvement indianiste, sa popularité parmi la population

<sup>87</sup> KLAUER Alfonso, *Descubrimiento y conquista: En las garras del imperio* (Juan Carlos Martínez Coll).

<sup>88</sup> PAJUELO TEVES Ramon

<sup>89</sup> MUNOZ-NAJAR Teresina, « La hora de los cholos », *Caretas*, 22 avril 2000 : <http://www.caretas.com.pe/2000/1616/articulos/cholos.phtml>

indienne – dans les cinq départements indiens, Humala a obtenu 75% des votes<sup>90</sup> - montre qu'il a constitué une courroie d'expression de ces populations. Humala condamne en effet les politiques néolibérales ; et les résultats semblent indiquer qu'il s'inscrit dans la continuité des candidats antisystèmes et "outsiders", tels que Toledo ou Fujimori. S'il ne semble pas qu'il y ait une réelle identification idéologique des populations avec le projet ethno-nationaliste, il démontre tout de même une chose : un rejet clair et net de la classe politique traditionnelle et de la corruption qui la caractérise. Pas franchement Indien, mais en tout cas, il semblerait, du côté des pauvres – programmes de nationalisations, révision des Traités de libre-échange – Humala risque de jouer un rôle plus important dans les prochaines élections, spécialement dans un contexte de multiplication des conflits sociaux liés à l'exploitation des ressources, comme dans le secteur minier.

Est-on en train d'assister à la naissance d'un parti indigène au Pérou ? Le 13 août 2010, Alberto Pizango, proéminent président de l'AIDSESEP, annonce qu'il collecte des signatures pour la création d'un nouveau parti : *Alianza para una Alternativa Para la Humanidad* (APHU). Suite aux événements de Bagua, et bien qu'il n'était pas sur les lieux, Pizango avait été accusé de « mutinerie et apologie de sédition ». Il a précisé qu'APHU portait un projet national, pas seulement indigène, tout en affirmant que les Indiens sont « aussi dans la sierra (andine) et la côte » et que son parti prétend lutter pour les droits de tous ces peuples<sup>91</sup>.

De cette constatation de la quasi invisibilité de la population indigène au niveau politique national, peut-on conclure à l'absence de mouvement indigène national ? Qui représente les indigènes au Pérou ? Quels sont les acteurs « authentiques » ou au contraire « inauthentiques » d'un éventuel mouvement social indigène ? D'une certaine manière de cette conception, part la définition du mouvement social : qui est légitime pour faire entendre des demandes sociales, qui les fait entendre ?

## **B- Mouvements sociaux indiens : naissance d'un mouvement indien au Pérou ?**

La grande majorité des analyses ignorent, nous l'avons vu, l'intensité et la variété de l'activité politique au Pérou, préférant se centrer sur l'apparente inhabilité organisationnelle des indigènes en un mouvement national. Pourtant les changements politiques survenus ces dernières années vont dans le sens de l'augmentation de la représentation des indigènes au sein des mouvements sociaux, d'une plus grande visibilité au niveaux national et international, et de la diversification des voix indiennes au Pérou.

### **1. Bagua : Un an après**

---

Scandé dans les rues de Lima le 22 février 2010, « la forêt ne se vend pas, elle se défend », ce slogan est un écho de plus aux mobilisations indigènes de Bagua, en juin 2009. Diverses

<sup>90</sup> PAJUELO TEVES, Ramón, *Participación política indígena en la sierra peruana*, *Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 2006. 132 p. ISBN: 978-9972-51-162-2

<sup>91</sup> SERVINDI, « [Perú: Pizango anuncia recolección de firmas para inscribir partido político APHU](http://www.servindi.org/actualidad/29805?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+Servindi+%28Servicio+de+Informaci%C3%B3n+Indigena%29) », 13 août 2010. [http://www.servindi.org/actualidad/29805?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=Feed%3A+Servindi+%28Servicio+de+Informaci%C3%B3n+Indigena%29](http://www.servindi.org/actualidad/29805?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+Servindi+%28Servicio+de+Informaci%C3%B3n+Indigena%29)

organisations et peuples indigènes étaient réunis dans la Capitale pour dénoncer le rapport publié par le gouvernement sur les affrontements survenus le 5 juin 2009 à Bagua dans la forêt amazonienne. Les mêmes organisations étaient représentées pendant ce temps à Jaén, dans le département de Cajamarca, à Lambayeque, à Piura et à Yurimaguas : des mobilisations pacifiques avaient lieu dans tout le pays, à l'occasion d'une journée citoyenne nationale, pour dénoncer le mépris et les attitudes racistes dont fait preuve l'actuel gouvernement d'Alan Garcia envers les indigènes, ainsi que la persécution politique dont sont victimes les leaders indigènes – afin de permettre le retour du Président de l'AIDSESEP, Alberto Pizango, alors exilé au Nicaragua depuis juin 2009<sup>92</sup>. A Jaén, plus d'un millier de personnes était réuni, et parmi eux des indiens *nativos*, de la forêt amazonienne, des *ronderos*, des représentants de la Sindicato Unitario de Trabajadores de la Educación en el Perú (SUTEP). Cette Grande Journée Pacifique de Mobilisation réunissait les plus grands leaders indigènes et leurs bases, à travers le pays, des organisations indigènes d'Amazonie - *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana* (AIDSESEP), *Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte* (ORPIAN) – des organisations indigènes de la côte, mais également, fait plus atypique, des organisations andines, telles que *Confederación Campesina del Perú* (CCP) et *la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería* (CONACAMI). Les peuples indigènes de l'ensemble du pays se donnaient rendez-vous afin de réclamer la formation d'une nouvelle commission d'investigation sur les événements de la *Curva del Diablo*, et la création de groupes de dialogues sur le thème des droits indigènes. Cervando Puerta, actuel Président de ORPIAN-P déclarait vouloir: "conformer un nueva mesa sobre el informe de Bagua, pues la actual, no cumple las recomendaciones del relator de las Naciones Unidas"<sup>93</sup>. Les organisations réclament le respect, de la part du gouvernement, de la Convention 169 de l'OIT, en particulier celui du droit à la consultation préalable des peuples indigènes pour toute décision politique susceptible de les affecter. Malgré l'annonce de cette manifestation pacifique le premier ministre Javier Velásquez Quesquén avait dépêché 2,400 agents de police à Bagua, en affirmant que « le style de ce cabinet n'est pas de s'asseoir à discuter avec ceux qui prennent les routes ... on leur applique seulement la loi"<sup>94</sup>.

Voici le point de départ de ce travail : les mobilisations indigènes qui ont rythmé les dernières semaines de mon séjour au Pérou. Dans le contexte du développement économique du pays vers le néolibéralisme et l'économie de marché, la question des droits ethniques et culturels est devenue centrale ces dernières années. La signature des Traités de Libre-échange entre le Pérou et les Etats-Unis en 2006 a fait s'élever des voix en ce sens. La question ne se pose ainsi : le développement économique peut-il être capable ou non d'homogénéiser la structure économique du pays (et de réduire les traits d'une économie duale) et d'intégrer une frange de la population marginale, socialement et économiquement ?

Dans le cadre des événements de Bagua, le gouvernement actuel a prouvé la limite de cette capacité intégratrice : la *sierra* ou à la *selva* sont avant tout perçues comme terrains d'exploitation pour les matières premières. Les récentes mobilisations indigènes marquent le réveil de la société civile qui manifeste son mécontentement face à la

<sup>92</sup> Voir l'appel à la manifestation de la Coordinadora Macro Regional de los Pueblos Amazónicos, Andinos y Costeros del Norte y Oriente del Perú : <http://www.servindi.org/actualidad/22481>

<sup>93</sup> Cité dans : *Servicios en Comunicación Intercultural Servindi* , « Perú: Diferentes etnias se unieron a la movilización indígena en el norte », 23 février 2010, <http://www.servindi.org/actualidad/22659> .

<sup>94</sup> Cité dans : Kaosenlared, « Perú: Movilización de pueblos indígenas rechaza "actitud nefasta y provocadora del gobierno" », 23 février 2010 : <http://www.kaosenlared.net/noticia/peru-movilizacion-pueblos-indigenas-rechaza-actitud-nefasta-provocador>

politique économique de l'Etat, en cherchant à imposer peu à peu sa vision. Face à cette mobilisation massive, le gouvernement a déposé une demande de dissolution auprès du pouvoir judiciaire de la principale organisation indigène de l'Amazonie, l'AIDSESP<sup>95</sup>. Cette demande s'appuie sur l'article 96 du code civil, qui autorise « la dissolution d'une association dont les activités sont ou résultent contraire à l'ordre public ou aux bonnes mœurs ». La lutte est dérangeante en effet car depuis les années 1970, l'Etat encourage les investissements étrangers en direction de la région, favorisant ainsi la privatisation de la forêt amazonienne et l'entrée des industries étrangères du bois, du pétrole et du gaz sur le territoire amazonien. Le droit reste ignorant des droits des communautés sur leurs propres terres. Le principal objectif d'AIDSESP actuellement est donc de fédérer l'ensemble des organisations qu'elle abrite afin de faire entendre les demandes indigènes au niveau national et international, dans le cadre d'une coopération rapprochée avec les organisations internationales et les ONG. Les mobilisations de juin 2009 à Bagua répondent à une série de décrets adoptés un an plus tôt dans le cadre de la signature des Traités de libre-échange avec les Etats-Unis. Pour l'élaboration de ces décrets, le président Alan Garcia s'était vu accordé le pouvoir législatif afin d'organiser la reconversion des terres non titularisées, l'exploitation agricole, l'extraction pétrolière et minière, ainsi que l'exploitation forestière par les investisseurs étrangers, principalement dans la région amazonienne, et dans les régions minières des Andes. Dans ce contexte, les organisations indigènes, sous le joug de l'AIDSESP, se sont massivement mobilisées pour faire valoir leurs droits de propriété et espérer assurer leur survie écologique. Cependant, devant la multiplication des manifestations de mécontentement, le gouvernement est resté muet, indifférent, et n'a pas changé sa position par rapport aux décrets. Face au cynisme du gouvernement, les organisations appellent à la grève indéterminée en avril. Le blocage donne lieu en juin à un assaut des policiers contre les manifestants qui réagissent, eux aussi, de manière violente. La répression qui suit est d'une violence extrême : 34 morts en tout, 20 policiers et 10 civils<sup>96</sup>, plus des centaines de blessés et un nombre encore indéterminé de disparus. Les témoignages des manifestants diffèrent : on parle de massacres de plus de cent personnes, de corps brûlés puis jetés par la police dans le Río Marañón. Des déclarations difficiles à vérifier. Plusieurs dirigeants indigènes sont aujourd'hui en procès pour avoir appelé à la mobilisation indigène. Aux dernières nouvelles, c'est le Président de la Red Ambiental Loreto, le père Paul McAuley qui est menacé d'expulsion par le gouvernement, pour « être reconnu par les nationalités indigènes de l'Amazonie péruvienne comme un personnage qui s'identifie pleinement à la réalité de la région Loreto et la problématique des peuples indigènes et de l'environnement<sup>97</sup> ». Certes, il s'agit de la protection des intérêts nationaux. Malgré la journée de mobilisation internationale du 11 juin, et l'abrogation des deux décrets 1090 et 1067 qui étaient les plus sujets à controverse, la politique sociale et économique de Garcia n'a pas évolué, et la répression n'a fait que s'amplifier, comme en témoigne la demande de dissolution de l'AIDSESP, stratégie pour étouffer le mouvement indigène, et social en général, en pleine ébullition. Dans ses communications officielles, avant même qu'ait eu lieu le massacre du vendredi 5 juin, le président assimile les manifestations de Bagua à un attentat contre le Pérou, et les représentants des organisations à des

<sup>95</sup> Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

<sup>96</sup> TANAKA Martin, « [Informe en minoría sobre Bagua](http://martintanaka.blogspot.com/2010/04/informe-en-minoria-sobre-bagua.html) », 18 avril 2009, Blog *Virtu y Fortuna* : <http://martintanaka.blogspot.com/2010/04/informe-en-minoria-sobre-bagua.html>

<sup>97</sup> « [Loretanos anuncian marcha de apoyo a sacerdote inglés Paul McAuley que sería expulsado del país](http://elcomercio.pe/noticia/506111/loretanos-anuncian-marcha-apoyo-sacerdote-ingles-paul-mcauley-que-seria-expulsado-pais) », journal *El Comercio*, 5 juillet 2010 : <http://elcomercio.pe/noticia/506111/loretanos-anuncian-marcha-apoyo-sacerdote-ingles-paul-mcauley-que-seria-expulsado-pais>

extrémistes. Les fonctionnaires du gouvernement avaient déclaré que les violences dans la Courbe du Diable avaient été initiées par les indiens, alors que les enquêtes judiciaires officielles révèlent qu'ils étaient alors désarmés. Tout semble indiquait en fait que la ministre de l'Intérieur, Mercedes Cabanillas, avait donné l'ordre d'ouvrir le feu. Un an plus tard, la responsabilité du gouvernement n'a toujours pas été reconnue.

« L'objectif de la répression était de punir les indigènes, leur apprendre une leçon avant qu'ils ne quittent la Curva del Diablo<sup>98</sup> ». Ces paroles ne sont pas d'Alberto Pizango, ou d'un des représentants des organisations indigènes, elles ont été prononcées par Guido Lombardi Elías. Il est membre du parti Unidad Nacional, le parti le plus conservateur au Pérou. Il a également présidé la Commission d'investigation du Parlement sur les événements de Bagua, et en a conclu que les indigènes étaient dans leur droit. De même *El Comercio*, qui avait soutenu Alan Garcia dans les présidentielles de 2006, écrit : « c'est indéniable, les événements de Bagua nous ont fait redécouvrir un monde à part, celui des communautés de la *selva* qui avaient historiquement reléguées. Nous nous sommes ainsi rendus compte que nous sommes une nation en construction, avec une identité qui est loin d'être intégratrice et unificatrice<sup>99</sup> ». Le sens de la justice du gouvernement apriste, nous rappelle celui de la Reine, au Pays des Merveilles : le crime vient en tout dernier, pour l'instant il faut payer. Pourquoi ? Alan Garcia lui-même nous donne sa réponse : « Ces personnes ne sont pas des citoyens de première classe. Que peuvent dire 400.000 natifs à 28 millions de péruviens : Tu n'as pas le droit de venir ici ... D'aucune façon. Celui qui pense de cette manière veut nous amener à l'irrationalité, et au recul primitif, dans le passé<sup>100</sup> ». Ce sont les fameux « *perros del hortelano* » : ceux qui, dans la tradition féodale espagnole, ne mangent, et ne laissent pas les autres manger.

« *Todos somos indígenas* ». Les peuples indigènes, prônent quant à eux une vision différente : la terre c'est la Pachamama, celle qui donne et à qui l'on donne. Les habitants qui peuplent les terres d'Amazonie et des Andes savent comment et quand la terre peut donner. Et bien qu'ils soient allègrement taxés de terroristes par le gouvernement, s'ils réclament la reconnaissance de leurs droits sur les terres, peut-être est-ce bien parce que celle-ci leur est vitale et sacrée, non pour priver la nation du « développement » que l'Etat a imaginé pour eux. Au croisement entre l'idéalisation des peuples indiens et le cynisme il y a peut-être une réalité : un projet développementiste peu viable à long terme et désastreux socialement. Les raisons de ces conflits sont donc loin d'être résolues, et comme le souligne Martin Tanaka, « le Président ne semble pas avoir appris la leçon<sup>101</sup> ». Les conséquences de Bagua ont néanmoins transformé la vie politique péruvienne. L'AIDSESEP, et l'ensemble des organisations indiennes qui prennent part aux mobilisations depuis un an, se sont imposées comme des nouveaux acteurs de la vie politique, qui touchent non seulement les peuples indiens mais l'ensemble de la société civile. A ce propos, l'anthropologue Rodrigo Montoya dit que les Indigènes ont « solidifié un leadership assez fort pour présenter une alternative non seulement pour les peuples indigènes mais pour la société péruvienne dans son

<sup>98</sup> ZIBECHI Raúl, « One Year Since the Bagua Massacre: New Actors Facing a State in Crisis in Peru », *Upside Down World*, 17 juin 2010 : <http://upside-downworld.org/main/peru-archives-76/2545-one-year-since-the-bagua-massacre-new-actors-facing-a-state-in-crisis-in-peru>

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Déclaration aux journalistes : <http://www.youtube.com/watch?v=yjzxl1IBswc>

<sup>101</sup> TANAKA Martin, « Bagua: un año después », 11 avril 2010, *La Republica* : <http://www.larepublica.pe/virtu-e-fortuna/11/04/2010/bagua-un-ano-despues>

ensemble<sup>102</sup> ». En ajoutant que ce mouvement est « le même que les mouvements indigènes en Bolivie, Equateur, Chiapas ou Guatemala » qui offre au monde de nouvelles idées et de nouvelles perspectives. Quelle est la place des Andes dans ce nouveau mouvement ? L'appel à la manifestation émis par la CONACAMI, en février était celui-ci : « CONACAMI et peuples andins, nous ratifions et soutenons l'exigence d'attention aux demandes de la protestation massive en Amazonie en 2009 ». Elle a été amenée à jouer un rôle très important ces dernières dans la représentation sociale des populations indiennes. Avant d'étudier cette question, nous revenons sur un autre acteur présent lors des mobilisations : les *rondas campesinas*. Ce qui nous permet également de revisiter l'argument d'absence de mobilisation indigène durant les années de violence. Il s'agit ici d'éclairer le rôle des *rondas campesinas* pendant le conflit civil, qui sont encore présentes aujourd'hui et qui risquent fort de jouer rôle majeur dans les mobilisations sociales dans les Andes des prochaines années.

## **2. Redéfinir un argument : absence de mobilisation indienne pendant la guerre civile ?**

---

Nous avons vu dans la première partie comment le conflit civil avait été défini par nombre d'auteurs comme une période d'annihilation de l'espace politique disponible à l'organisation d'un mouvement social. D'où l'explication, pour certains, de l'absence de mouvement indigène similaire à ceux observés dans les autres pays andins. Pourtant cette situation de violence et de répression extrême n'est pas synonyme d'absence de mobilisation indienne dans les Andes durant cette période. Le Sentier Lumineux, qui considérait la paysannerie comme « la colonne vertébrale » de sa dite guerre populaire - et affirmant mener une guerre au nom des paysans - s'est confronté, quelques temps après le début de la guérilla, à la résistance des mêmes paysans. Carlos Ivan Degregori souligne : « *bien accueilli dans un premier temps par les paysans dont il reprend les revendications, le Sentier se les aliéna rapidement en recourant à la coercition pour obtenir d'eux nourriture et recrues. L'escalade de la violence provoqua l'apparition de comités de défense civile, tandis que l'armée, après s'être livrée à une répression aveugle, finit par comprendre que la population n'appuyait pas la guérilla. Mais l'échec des maoïstes a été camouflé par leurs succès à Lima et leur expansion dans les zones de production de feuilles de coca, où ils s'allient avec les narcotrafiquants* »<sup>103</sup>. » Ainsi sont nés les *Comités de Autodefensa*, également appelées *rondas campesinas*, en mémoire des *rondas campesinas* de Cajamarca. Originellement ce que l'on appelait *rondas campesinas*, dans les années 1970, étaient des groupes de patrouille organisés spontanément par les paysans pour protéger leurs troupeaux des voleurs dans les Andes du Nord et effectuer des projets de communauté. Mais bien que les organisations de défense civile créées durant le conflit par les communautés pour assurer leur sécurité, portent le même, leurs origines et la nature de leur mission sont, comme le souligne Orin Starn, complètement différentes<sup>104</sup>. Pourquoi ont-elles fini par porter le même nom ? Starn suggère que des hauts dirigeants de l'armée, sous les pressions des

<sup>102</sup> Cité dans ZIBECHI Raúl, « One Year Since the Bagua Massacre: New Actors Facing a State in Crisis in Peru », *Upside Down World*, 17 juin 2010 : <http://upside-downworld.org/main/peru-archives-76/2545-one-year-since-the-bagua-massacre-new-actors-facing-a-state-in-crisis-in-peru>

<sup>103</sup> DEGREGORI Carlos Ivan cité par LIONET Christian dans « Pérou, les derniers feux du Sentier lumineux. Le chef emprisonné appelle à négocier, mais les jusqu'au-boutistes continuent le combat » pour un reportage à *Libération*, le 22 mai 1995.

<sup>104</sup> STARN Orin, *Nightwatch : The Politics of Protest in The Andes*, p. 4, Duke University Press, 1999, Durham.



organisations des droits de l'Homme qui critiquait l'enrôlement forcé des paysans dans le projet contre-insurrectionnel, ont rebaptisé les CAD en *Rondas Campesinas* pour tirer parti de l'aura dont bénéficiaient les *rondas* du Nord, réputées pour être des organisations autonomes et spontanées. Le rôle des *rondas* est controversé : corps paramilitaires, dérivés de l'armée, ou organisations paysannes autonomes ? Pour comprendre pourquoi et dans quelles conditions sont apparues les *rondas* contre-insurrectionnelles, pourquoi certains groupes de paysans se sont retournés contre les guérilleros, avant même l'arrivée de l'armée ou sans assistance matériel de sa part, il est important de revenir sur le contexte du tout début du conflit. Les deux premières années du conflit n'ont fait que très peu de morts et les autorités à Lima ne cachaient pas leur indifférence face à ces « bandits » qui n'étaient pas assimilés à une menace nationale. En mars 1982, le département entier d'Ayacucho est déclaré en état d'urgence. Comment, en quelques mois, le Sentier Lumineux était-il passé de simples « bandits » à terroristes, en infiltrant l'ensemble de la région d'Ayacucho ? Mario Fumerton, sans sa thèse sur les *Rondas Campesinas*, suggère qu'au delà de l'incapacité de la police à gérer à elle seule l'insurrection, la guérilla a pris une telle ampleur en raison de la sympathie, voir du soutien actif, dont jouissait le Sentier Lumineux auprès de la population rurale<sup>105</sup>. Nous avons vu en première partie les raisons de ce soutien : les promesses d'accès à l'éducation, d'ascension sociale, une rhétorique basée sur les demandes paysannes insatisfaites, même après la réforme Agraire, etc. De plus, le « nid » choisit par le SL pour démarrer la guérilla s'est révélé stratégiquement bien pensé : bien que parmi les plus pauvres du pays, les régions de La Mar, Huamanga, Victor Farjado, Huanta et Cangallo, regorgeaient d'étudiants et de professeurs auprès desquels les promesses d'ascension sociale présentées par l'« Etat sentiériste » - dans un contexte général d'immobilité sociale – ont immédiatement fait sens. Voici le discours que Fumerton rapporte de la part des paysans interviewés, qui rejoint les témoignages recueillis par la CVR :

**"Primero los senderos han venido y nos han hablado, nos han consentido ya. Pues la gente todas han creído que nos han dicho pequeño: vamos a hacer esto, vamos a trabajar. Si usted no tiene animales, va a tener. Vamos a matar a los que tiene cantidad animales—esto vamos a dar a los pobres. Y vamos a tener igualitos."**

Par sympathie idéologique donc – le Sentier prêchait tout de même un gouvernement des paysans – ou par peur des représailles, la guérilla a joui d'un large soutien des paysans. Dans un premier temps du moins. Rétrospectivement c'est comme un *leitmotiv* qui rythme les témoignages : « *Sendero nos ha enga ñ ado* », « le Sentier nous a trompé ». Dès 1982, l'intensité de la violence était telle que les communautés vivaient dans un environnement de peur, de méfiance et de violence permanent, qu'elles contribuaient d'ailleurs à alimenter. Le temps de la justice sociale s'est achevé, et les mesures de restrictions ont commencé à se multiplier : le Sentier confisquait les récoltes pour alimenter ses soldats, il avait également imposé une économie autarcique afin de réduire au maximum les contacts avec l'extérieur. Comme le souligne Fumerton, « en confisquant les fruits du labeur communal, les Sentiéristes ne violaient pas seulement le principe andin de réciprocité. Ils contredisaient directement leur promesses d'offrir une « nouvelle vie » à la paysannerie, libérée de l'exploitation<sup>106</sup> ». Ces mesures ont eu d'énormes conséquences sur la vie sociale des communautés. Les marchés, centres économiques et sociaux des

<sup>105</sup> FUMERTON Mario, *Rondas Campesinas in the Peruvian Civil War : Peasant Self-Defence Organizations in Ayacucho*, essai délivré pour le « 2000 meeting of the Latin American Studies Association », du 16 au 18 mars 2000, Hyatt Regency Miami.

<sup>106</sup> *Ibid.*

communautés étaient fermés ; les fêtes et célébrations interdites ainsi que l'usage de l'alcool et la coca qui possèdent une forte dimension symbolique et rituelle dans ces manifestations. Tout ce qui représentait la vie religieuse des villages était bafoué. De plus, les sentiéristes répudiaient les autorités communales, dont les *varayoccs*, autorités traditionnelles suprêmes – parfois menacés de mort. Contrairement à leurs discours enflammés au début de la guérilla, les sentiéristes entretenaient des relations verticales avec les *comuneros*, usant de la terreur, perpétrant des exécutions sommaires et arbitraires, afin de démanteler la structure organisationnelle des communautés. La multiplication des exécutions et l'inadéquation entre les stratégies du Sentier, l'organisation communale et la cosmovision des communautés indigènes, ont provoqué une rupture croissante entre le parti et les *comuneros*.

**Les Comités de Autodefensa et l'armée : «*ésta es una guerra campesina o no es nada*<sup>107</sup>»**

Il convient à présent de se préoccuper de la nature des relations entre l'armée et les CAD pour comprendre si elles ont réellement été de simples subordonnées des forces armées. En décembre 1982, les forces armées sont chargées par le gouvernement Belaunde de mener la contre-insurrection, après quoi l'Infanterie de la Marine les rejoint trois semaines plus tard à Ayacucho. C'est la Marine qui va pousser les populations à se déplacer, et les communautés à se regrouper géographiquement, notamment pour pouvoir former des *Comités de Defensa Civil*, à l'image des *Patrullas de Autodefensa Civil* au Guatemala. Le problème de ces Comités est qu'ils étaient conçus selon une perspective exclusivement militaire. Quelques détails avaient été omis : en éloignant les communautés de leur terres d'exploitation, ils interrompaient le cycle agricole et donc le moyen d'approvisionnement alimentaire ; les conflits existants entre communautés pour des questions de répartition des terres, d'accès à l'eau, etc. Autant dire que les CDC n'ont pas toujours eu les effets escomptés. Le premier CDC est né sous l'égide de la Marine qui amena des communautés déplacées à s'organiser selon le modèle des organisations Iquichas – premier groupe connu de résistance au Sentier – surgies en 1982. Il s'est formé à Ccarhuapampa, un district multicommunal de réfugiés aux abords de la ville de Tambo. Peu à peu, de plus en plus de villages du Nord d'Ayacucho commencent à s'organiser de cette manière. Et à l'organisation de ces comités et des organisations de défense dans les communautés, le Sentier répondait par des exécutions en masse dans les villages suspectés de collaborer avec l'armée. Dans certaines parties de la région, l'idée des groupes de défense civile n'a pas été accueillie avec enthousiasme, ou a été franchement rejetée, par peur des représailles de la part du SL. Dans la vallée de Huanta par exemple, l'émergence d'organisations de défense civile a été particulièrement lente, en raison des vagues de répression à partir de 1983 qui ont brutalement éloigné les communautés des forces armées. José Coronel pense que là où les *rondas campesinas* se sont formées sur un accord entre les *comuneros* et les forces armées, elles se sont intégrées à la dynamique interne des communautés, tandis que là où ils s'agissaient de groupements forcés par l'armée, elles ont abouti à un échec<sup>108</sup>.

Un nombre croissant de communautés, prenant les actes répressifs pour une déclaration ouverte de guerre de la part du SL, ont alors commencé, au courant de l'année 1983, à s'organiser en groupes autonomes – ou du moins en accord avec l'armée – de

<sup>107</sup> PCP-SL, *El problema campesino y la revolución*

<sup>108</sup> PERALTA RUIZ Víctor, CARLOS IVÁN DEGREGORI, JOSÉ CORONEL, PONCIANO DEL PINO Y ORIN STARN: *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, IEP Ediciones, 1996, E.I.A.L., Vol.9 no.1, janvier-juin 1998 : [http://www.tau.ac.il/eial/IX\\_1/peralta.html](http://www.tau.ac.il/eial/IX_1/peralta.html)

défense civile. La résistance faisant place au désenchantement, il n'était plus question pour une majorité des *comuneros* de devenir des *desplazados*, des réfugiés, à l'orée des villes de la région, sous le contrôle de l'armée. Le projet de défense civil a reçu un soutien et une demande spontanée de la part des communautés de Vinchos (province de Huamanga), à Ocos ou Concepción (Cangallo). Le 12 août 1984, huit mille paysans se seraient rassemblés prononcer le *Juramento de Vinchos*, une manière de se réaffirmer leur soutien à la lutte contre le Sentier au General Adrián Huaman Centeno, reconnu comme « el General campesino »<sup>109</sup>. Huaman avait prononcé à l'occasion un discours en quechua, et il avait contribué à montrer que les *comuneros* n'étaient pas du côté du Sentier, et qu'ils organisaient leur propre défense contre celui-ci. La naissance de ces comités a été décisive dans le cours du conflit. Il nous paraît important de rappeler que la thèse d'une paysannerie prise entre deux feux est de moins en moins pertinente. Dans son journal un militant du Sentier semble devoir se rendre à cette évidence : « En si peu de temps, ces groupes ont fait disparaître des milliers de personnes dépeuplant beaucoup de districts. Sur tous les chemins qu'ils contrôlent, ils rendent difficile le transit de personnes inconnues. Ils ont réduit à néant des dizaines de *comités populares* et des centaines de compagnons de *masa*. A cause de cela, nous avons perdu beaucoup de bases de soutien et 90% de nos combattants ont déserté ou sont tombés aux mains de l'ennemi. La force locale s'est affaiblie ; beaucoup des pelotons ont livré à l'ennemi ses responsables et ils sont entrés dans les rangs des bandes paramilitaires<sup>110</sup> ». Les premiers groupes de défense civile ont été spontanés et autonomes, l'armée n'étant arrivée qu'en 1983. Et comme nous l'avons souligné, ceux dont la formation avait été forcée par l'armée ont aussitôt avorté. Il y eut évidemment des groupes formés dont la création ne visait pas à la lutte anti-insurrectionnelle, mais qui soutenait plutôt un mode d'exutoire à la frustration et la violence. Mais ce cas est loin de représenter la majorité des *rondas campesinas*. A la fin des années 1980, les groupes de défense civile reçurent des armes – de petit calibre – en masse de la part de l'armée, ce qui augmenta l'effectivité d'une auto-défense organisée. L'armée a dû se résoudre à de telles mesures exceptionnelles devant la constatation que sans l'appui militaire des populations andines, il serait impossible de mettre le SL en déroute.

#### *Résistance et mobilisation sociale dans les Andes : Rondas Campesinas, identité indienne et démocratisation sociale pendant la guerre*

Le 12 septembre 1992, Abimael Guzman, leader de la guérilla terroriste, est arrêté par les autorités péruviennes. Ça y est enfin : le début de la déroute du Sentier Lumineux. A la lumière de ce qu'il vient d'être dit, il serait pourtant plausible de supposer que cette déroute avait commencé un peu avant, et grâce à la mobilisation des communautés indiennes sous forme de *rondas campesinas*. Degregori et Del Pino viennent soutenir cet argument en soulignant que la multiplication des *rondas* dans les communautés indigènes a contribué à isoler et à faire perdre au Sentier, son contrôle territorial sur le centre-sud des Andes, dès la fin des années 1980<sup>111</sup>. Ceci finit de remettre en cause l'idée dans du triomphe du Sentier dans les Andes, ainsi que celle des communautés désemparées et exclusivement victimes de la guérilla. Les communautés indiennes andines ont résisté et se sont mobilisées. C'est

<sup>109</sup>

**Politicamente incorrecto**, « El general campesino que vencio al terror », 4 août 2009 : <http://victorrobles.wordpress.com/2009/08/04/el-general-campesino-que-vencio-al-terror/>

<sup>110</sup>

Ecrit de 1985, cité dans **Rapport final de la Comisión Verdad y Reconciliación**, "Violencia y desigualdad racial y étnica", Tome VIII, segunda parte, [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)

<sup>111</sup>

**PERALTA RUIZ Víctor**, CARLOS IVÁN DEGREGORI, JOSÉ CORONEL, PONCIANO DEL PINO Y ORIN STARN: *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, IEP Ediciones, 1996, E.I.A.L., Vol.9 no.1, janvier-juin 1998 : [http://www.tau.ac.il/eial/IX\\_1/peralta.html](http://www.tau.ac.il/eial/IX_1/peralta.html)

en janvier 1983, dans la communauté de Huaychao, qu'est connu de l'ensemble du pays le « premier » acte de défense des paysans face aux Sentiéristes. Cet événement est venu chambouler l'acceptation générale selon laquelle le Sentier Lumineux faisait l'unanimité parmi la paysannerie andine. Les premiers paysans indiens à s'organiser contre le SL étaient les Iquichanos, lorsque qu'Eusebio Ccente, le président de la communauté, a été tué par l'organisation terroriste. En février, les *comuneros* de Sacsamarca se soulèvent, c'en est assez des abus des soldats du PCP-SL, qui les soulent et les tuent ensuite à coup de poings et de pierres<sup>112</sup>. Alors que les premières exécutions au nom de la justice sociale étaient acceptées à Chuschi, celles qui ont eu lieu à Iquicha ont immédiatement provoqué des réactions de la part des *comuneros* qui ressentaient la présence des sentiéristes comme une agression et une atteinte à la cohésion du groupe. M. Fumerton suggère que la réaction des Iquichas est due à un plus grand degré de conservation des autorités traditionnelles, du monolinguisme, du sens de la solidarité et de l'appartenance à la communauté, bref leur identité ethnique était plus forte que dans d'autres endroits d'Ayacucho, où de telles formes de résistance radicales face aux terroristes ne s'étaient pas manifestées. Même quand la population a dû quitter l'espace géographique de la communauté, tous se sont déplacés ensemble pour rejoindre leur lieu de refuge. Autrement dit, la manière disparate avec laquelle les communautés ont répondu aux actions du Sentier Lumineux reflète l'hétérogénéité de la population andine et des identités ethniques. Cette réponse est donc conditionnée, selon l'auteur, par un certain nombre de facteurs : la réaction de la population locale aux actions initiales du SL dans leur communauté (exemple : les premières exécutions) ; le degré de solidarité au sein de la communauté ; la nature et l'étendue des clivages socio-économiques dans la communauté, et dans quelle mesure ceux-ci ont provoqué la désintégration du lien social ; les opportunités perçues de réponses, influencées par les ressources matérielles de la communauté et de ses membres ; l'intensité de la guérilla dans la zone. Etant donné que les premiers groupes de défense civile à s'être formés comptaient parmi les plus pauvres des communautés andines, la solidarité ethnique et communautaire semble constituer le facteur déterminant dans l'organisation spontanée et autonome des *rondas campesinas*. Voilà qui nous permet de reformuler deux arguments. D'une part celui selon lequel l'absence supposée de mobilisation indigène dans les Andes s'explique par l'absence d'identité ethnique. Les observations de Fumerton tendent à démontrer le contraire. D'autre part, les *rondas campesinas* viennent remettre en question l'argument de l'absence de mobilisation indigène durant les années du conflit civil, malgré la fermeture de l'espace politique disponible à l'organisation de mouvements sociaux. D'une certaine manière nous pourrions compléter l'argument de Deborah Yashar en suggérant que, si l'espace d'autonomie avait disparu de manière générale avec la présence du Sentier, celui-ci était d'une certaine manière recréé au sein des communautés où le sentiment d'appartenance, l'identité collective était très forte. La présence de fortes autorités traditionnelles et d'une structure d'organisation politique et sociale qui n'avait pas vacillé avec l'arrivée du sentier aurait constitué un espace d'autonomie locale, communautaire, pour planifier et organiser la résistance. Donc il y a bien un espace organisationnel mais différencié selon les endroits et les communautés et les caractéristiques de chacune. C'est majoritairement dans les *punas*, les endroits les plus hauts des Andes, que cette autonomie était la plus importante.

Les *Rondas Campesinas*, au delà de leur rôle pendant la guerre, ont constitué, et constituent encore, d'importantes institutions sociales qui ont joué un rôle central dans la démocratisation sociale dans les Andes. Elles sont aujourd'hui amenées à jouer un

<sup>112</sup> Rapport final de la Comisión Verdad y Reconciliación, "Violencia y desigualdad racial y étnica", Tome VIII, segunda parte, [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)

rôle différent dans le cadre d'un mouvement indien andin et national, et leurs expériences d'organisation et de mobilisation sont autant d'atouts pour enrichir ce mouvement et le répertoire des mobilisations. Elles permettent aux communautés de pouvoir se défendre et d'acquérir de plus en plus de pouvoir face à l'Etat, en s'opposant notamment à l'autorité de l'armée qui souhaite récupérer les armes fournies durant la guerre.

### 3. Emergence d'un mouvement péruvien indien ?

---

#### *Les populations indigènes et instances étatiques : le rôle ambigu de la CONAPA*

Pour ce qui est des relations entre l'Etat et les populations indiennes – et le débat mené publiquement sur les droits indigènes – personne n'a été plus présent au Pérou dans ce domaine qu'Eliane Karp, la femme de l'ex-président, Alejandro Toledo. La première dame du Pérou parle le Quechua, a étudié l'anthropologie à Stanford, où elle a rencontré son mari – sans pour autant être anthropologue, comme elle a l'habitude d'être présentée – et met un point d'honneur sur le traitement public des « questions indigènes ». Elle s'était engagée à poursuivre le travail de Paniagua, prédécesseur de Toledo et instigateur du projet de la Commission de Vérité et Réconciliation, dans l'avancée des droits indigènes. Pour ce faire, Karp s'est auto-proclamée présidente de la Commission Nationale pour les peuples Andiens, Amazoniens et Afro-péruvien : la CONAPA, le troisième A comptant trois fois. Ce qui est sûr, c'est que Karp a contribué à visibiliser les peuples indiens au niveau politique. Ce qui l'est moins, c'est le rôle joué par la « Commission Karp » comme elle est parfois nommée, dans l'avancée réelle des droits indigènes. Karp et les relents paternalistes de son auto-proclamation, ont contribué à forger une instance étatique qui n'était pas tant un espace de négociations qu'une sorte d'instance-vitrine dans la représentation des demandes indigènes. Le SETAI<sup>113</sup> lui ayant été agrégé, perdant une part de l'autonomie et du dynamisme politique qu'il avait réussi à développer brièvement sous la Présidence de Paniagua<sup>114</sup>. Le rôle de cette instance dite de négociations était donc plus qu'ambigu. D'autant que les membres qui composaient la Commission étaient désignés de manière tout à fait discrétionnaire par la présidente elle-même, ce qui mettait en péril l'autonomie des organisations indigènes vis-à-vis de l'Etat. La façon personnaliste dont Karp assumait la gestion de la Commission a finalement contribué éroder peu à peu sa légitimité et sa capacité à incarner quelconque espace réel de négociations entre le gouvernement et les acteurs sociaux. Néanmoins cette première tentative d'ouverture de l'espace politique pour la représentation des organisations indigènes au niveau national a certainement eu des conséquences sur l'évolution de l'imaginaire quant à la transformation de l'espace politique national.

#### *Vers une organisation indigène nationale ?*

La COPPIP, créée en 1997, est le premier forum qui regroupe des organisations à la fois andines et amazoniennes sous une dénomination explicitement indigène. En conséquence de quoi, le *paysan andin* se retrouve donc de plus en plus intégré à un discours national de type ethnique. C'est Miguel Palacin, et l'ensemble des leaders de l'AIDSESEP, qui sont à l'origine de sa création. C'est une organisation nationale qui se veut résolument « pan-

<sup>113</sup> Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas

<sup>114</sup> GARCIA Maria Elena, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9., p.57.

ethnique et pan-régionale<sup>115</sup> ». Cependant la schizophrénie dont a été frappée la COPPIP peu de temps après sa naissance, a contribué à brouiller sa visibilité politique pendant quelques années. Car la COPPIP c'est la *Coordinadora Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú*, mais c'est également la *Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú*. Pourquoi un même acronyme pour ces différentes organisations ? A la base, il s'agissait d'une même organisation créée à l'occasion du Premier Congrès National sur les Droits humains et les Peuples Indigènes, à Cusco, du 2 au 5 décembre. C'est alors la *Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú*. Son objectif était de représenter un espace de dialogue et de rencontre pour les organisations indigènes de la *costa*, *sierra* et *selva*, dans le but de former un mouvement indigène national. Depuis son acte inaugural en 1998 au Palais Législatif, la COPPIP organise régulièrement des séminaires à travers le pays afin de se faire connaître et de consolider son existence. Elle se fait également avocat pour la création d'une Commission pour les Affaires Indigènes au Congrès. Pourtant en 2002, la COPPIP se divise. Mais l'origine de cette division reste floue. Selon l'actuelle Coordinadora-COPPIP, dont Palacin est Président, l'organisation d'origine est entrée dans une crise de leadership qui a coûté à la COPPIP sa légitimité et une partie de son financement international. C'est la version que Maria Elena Garcia et José Antonio Lucero ont pu recueillir lors de leurs investigations sur l'organisation de la COPPIP en 2006<sup>116</sup>. Ils ont également entendu l'autre version de l'histoire : la crise aurait été le fruit d'interférences de la part d'acteurs extérieurs et de l'Etat. Ainsi pour l'actuelle Conferencia-COPPIP, la Coordinadora-COPPIP est « une marionnette des donneurs nord-américains qui, en alliance avec Karp et ses copains, ont réussi à diviser la *Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú* »<sup>117</sup>. Le récit est troublant, et il ne permet pas d'y voir plus clair. Pourtant il fait surgir des questions fondamentales par rapport à la représentation des populations indigènes dans le pays : qui représente *réellement* le mouvement indigène au niveau national ? Laquelle de ces deux organisations peut être considérée comme représentante authentique des demandes indigènes ? Et qui confère son authenticité à telle ou telle organisation ?

Quelle que soit la réponse que l'on apporte à ces questions, l'existence des COPPIP représente un moment clé dans l'ouverture de l'espace politique national et la représentation des populations indiennes au Pérou. Malgré leurs différences, il s'agit dans les deux cas d'espaces dans lesquels de nombreuses organisations peuvent se rencontrer, débattre et discuter de problématiques communes et de stratégies, sans perdre leur autonomie. Elles représentent de nouveaux espaces qui permettent l'articulation des identités et demandes indigènes d'une manière qui n'avait jamais été explorée auparavant : dans une tentative d'homogénéisation des projets et action entre les organisation de l'Amazonie, des Andes et de la côte. Lors d'un forum tenu à Bagua sur la criminalisation des protestations sociales, en juin 2010, Pizango a appelé à une unité andine-amazonienne-côtière, c'est-à-dire une

<sup>115</sup> **GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9., p.54

<sup>116</sup> GARCIA Maria Elena, LUCERO Antonio José , « **Reflexiones sobre la autenticidad indigena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Pru contemporaneo** », 29 décembre 2006, [Voltairenet.org](http://Voltairenet.org): [Reflexiones sobre la autenticidad indigena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo](http://Voltairenet.org)

<sup>117</sup> Cité dans **GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9., p.55

unité entre les peuples Quechuas, afro-américains et amazoniens<sup>118</sup>. Nous pensons que la potentielle émergence d'un mouvement indigène similaire aux mouvements bolivien et équatorien actuels, est conditionné par l'ouverture de ces nouveaux espaces de rencontre et de discussions, malgré les discussions qui pourraient être engagés sur leur légitimité et leur existence à long terme. De manière fondamentale également, il semblerait que l'apparition de ces nouveaux espaces soit à l'origine d'une politisation croissante, non seulement des demandes indigènes, mais de l'ensemble des aspirations de la société civile qui est confrontée à la rareté des opportunités d'expression politique au niveau national. Quoi qu'il en soit l'émergence de nouveaux acteurs sociaux et politiques, quel que soit le niveau d'authenticité que chacun leur accorde, est en train de provoquer une crise au sein de l'Etat péruvien qui expose au grand jour des fractures qui ne résisteront peut-être pas à l'augmentation croissante des conflits sociaux dans le pays.

En conclusion des faits relatés tout au long de cette section, nous pouvons remettre un des arguments présentés dans notre première partie : l'annihilation des liens transcommunautaires. Les mobilisations qui ont lieu au Pérou nous permettent de l'affirmer : non seulement les communautés amazoniennes se sont organisées entre elles, mais ces dernières avec des communautés andines. Là où ces liens transcommunautaires avaient été le plus mis à mal par la Réforme Agraire et la guerre civile – dans les Andes – cette tendance est largement en train de s'inverser, notamment grâce à une des plus importantes organisations andines en ce moment : la CONACAMI.

#### *Mobilisations indigènes dans les Andes : importance de la CONACAMI*

Lors des manifestations le jour du 22 février 2010, Mario Palacios, président de la CONACAMI, avait annoncé que « c'était le début d'un long chemin à parcourir ensemble pour les peuples de la côte, andins et amazoniens »<sup>119</sup>. Durant le premier semestre 2009, il y avait 273 conflits sociaux enregistrés, dont 71 % avaient trait aux activités minières<sup>120</sup>. Ce chiffre représente le double de celui de 2008, traduisant une mobilisation de plus en plus importante des communautés autour des activités minières de firmes qui ne respectent pas les normes de sécurité et de pollution des rivières et de l'environnement – écologique et social – dans son ensemble. C'est la Constitution, dans sa version modifiée en 1993 par Fujimori, qui a inauguré une phase d'augmentation de l'activité des industries extractives. L'exploitation minière s'était alors fortement intensifiée dans les Andes, mettant à risque plus de 3 200 communautés sur leurs terres. La législation fujimoriste a progressivement levé, comme nous l'avons vu, la protection sur les terres communales, en facilitant le développement exponentiel des activités minières sur le territoire, principalement dans le Nord du pays. Avant la réforme, en 1992, les industries minières exploitaient environ 4 millions d'hectares, tandis qu'après la réforme ce chiffre est évalué à 25 millions d'hectares<sup>121</sup>. C'est dans le contexte de ce « boom » minier qu'est apparu une nouvelle organisation : la Confédération Nationale des Communautés du

<sup>118</sup> ZIBECHI Raúl, « One Year Since the Bagua Massacre: New Actors Facing a State in Crisis in Peru », *Upside Down World*, 17 juin 2010 : <http://upsidedownworld.org/main/peru-archives-76/2545-one-year-since-the-bagua-massacre-new-actors-facing-a-state-in-crisis-in-peru>

<sup>119</sup> Kaosenlared , « Perú: Movilización de pueblos indígenas rechaza "actitud nefasta y provocadora del gobierno" », 23 février 2010 : <http://www.kaosenlared.net/noticia/peru-movilizacion-pueblos-indigenas-rechaza-actitud-nefasta-provocador>

<sup>120</sup> Defensoria del Pueblo, Reporte de Conflictos Sociales N° 64, junio 2009,

<sup>121</sup> GARCIA Maria Elena, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.p.59

Pérou affectées par la l'Industrie Minière (CONACAMI<sup>122</sup>). Les effets de cette augmentation massive des investissements privés dans l'industrie minière continue de se ressentir douloureusement dans les communautés. En plus de ses effets sur les migrations urbaines des populations après la vente de leur terre, la pollution massive des eaux et de l'environnement, l'augmentation des maladies dues à la pollution, la réduction des terres dédiées à l'agriculture, il faut préciser que les profits générés grâce à l'extraction minière ne bénéficient pas aux communautés qui s'en trouvent affectées. Au contraire, et comme le souligne Miguel Palacin, l'industrie extractive fait partie du « développement fictif » dont est victime le Pérou et les communautés indigènes. Pour preuve, avant le boom minier « Cajamarca était la quatrième région la plus pauvre du Pérou ; c'est aujourd'hui la deuxième »<sup>123</sup>.

En 1998, Oxfam lance un projet d'échanges entre la CONAMAQ<sup>124</sup> en Bolivie et la CONAIE d'Équateur, pour que les dirigeants des *ayllus* profitent de l'expérience du mouvement équatorien, devenu acteur social incontournable depuis le début de la décennie. En 1999, la ECUARUNARI prendra la place de la CONAIE, aux côtés de laquelle prendra place la COPPIP. Puis, en 2001, la CONACAMI succèdera à la COPPIP au sein du projet : la triade indigène andine était formée. Cette expérience inédite dans les Andes péruviennes amènera les leaders quechuas, aymaras, entre autres, à échanger leur expérience et à alimenter la formation d'une conscience indigène, andine, solidaire au Pérou, et dans l'ensemble de la région andine – expérience qui aboutira, en 2006, à la création de la *Coordinadora Andina de Organizaciones Indigenas*(CAOI), à Cuzco. En tout, 45 dirigeants de la CONACAMI et de ses organisations régionales participent à l'échange, et ils réaliseront la majorité des activités avec le mouvement indigène équatorien. Selon l'économiste péruvien Luis Vittor, ce projet d'échange organisé par OXFAM a produit des fruits inattendus : il a incarné le soutien de la création d'un mouvement indigène andin, et a permis « l'affirmation de l'identité culturelle qui a dès lors constitué un élément central de l'organisation, de l'action et du discours de la CONACAMI<sup>125</sup> ». La CONACAMI est en ce sens fille du mouvement indigène international : la présence des leaders boliviens et équatoriens dans le programme a peu à peu influencé la visibilité croissante de l'identité indigène de l'organisation.

De manière générale, cet échange a permis l'affirmation et le renforcement de l'identité indigène des membres de la Confédération. Pourtant la CONACAMI ne s'est pas présentée dès ses débuts comme une organisation explicitement indigène. Miguel Palacin confirme en effet que l'identité quechua « n'a alors pas été embrassée par le leadership, bien qu'elle soit présente dans les communautés, la majorité desquelles sont des quechuahablantes de la *sierra*<sup>126</sup> ». Ce n'est que plus récemment, dans le cadre de sa participation au projet mis en place par Oxfam, que la CONACAMI a commencé à assumer une identité de plus en plus explicitement indigène. Initialement, la confédération avait développé une rhétorique

<sup>122</sup> *Confederacion Nacional de Comunidades del Peru Afectadas por la Minería*

<sup>123</sup> Cité dans **GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9. P.60

<sup>124</sup> Le Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasusyu est le représentant des nationalités et des peuples indigènes dans les Andes boliviennes, il a été formé le 22 mars 1997.

<sup>125</sup> **VITTOR Luis**, « Peru: Conacami y el despertar del movimiento indígena », 2 mars 2010, CEPRID : <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article750&lang=es>

<sup>126</sup> Cité dans **GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.



écologiste et s'apparentait davantage à un syndicat au niveau de la région. Néanmoins, Vittor affirme à juste titre que les affiliations syndicales et l'appartenance à des partis de gauche peuvent générer des suspicions de subversion ou de collusion avec le terrorisme, et que donc le recours à des arguments de type identitaires, ethniques, a peu à peu remplacé les revendications de type classiste dans les mobilisations actuelles<sup>127</sup>. Dans beaucoup de conflits liés aux activités d'extraction a été développé un discours de type ethno-écologique, plutôt en vogue, pour lutter contre les effets des exploitations sur l'environnement. Il n'y avait, avant cette initiative, aucun mouvement ou aucune organisation politique qui revendiquait les cultures andines en termes indigènes explicites. Ces dernières années, l'organisation s'est développée dans le sens d'une revendication de plus en plus forte de son identité indigène quechua. Dans un entretien avec l'anthropologue Maria Elena Garcia, en 2002, Palacin parlait d'un potentiel appel à un *levantamiento* (soulèvement), signe de l'indéniable influence indianiste sur la confédération<sup>128</sup>. Ce processus d'ethnogenèse – à travers l'appropriation progressive de symboles indiens comme la langue quechua, les vêtements traditionnels, les concepts propres - au sein de la CONACAMI s'est révélé clairement à partir de 2003. Lors du II Congreso Nacional, circule un document, « Memoria 1999-2003 », qui fait référence à l'organisation « comme un acteur représentatif des peuples indigènes », tout en faisant référence au travail conjoint des Andes et de l'Amazonie ayant « comme finalité de soulever les propositions des peuples indigènes et des communautés »<sup>129</sup>. Cette dernière référence démontre que la CONACAMI se place sur un plan que des acteurs sociaux aussi importants que l'AIDSEP afin d'envisager des stratégies d'action communes. Enfin dans la « Proposition de Gouvernementalité des les Peuples Andins pour le Pérou » publiée en 2004, la CONACAMI expose les principes de la culture andine les concepts qui soutiennent ses demandes en tant qu'organisation indigène. Elle parle, entre autre, de la construction d'un Etat plurinational<sup>130</sup>. Le discours tenu lors des manifestations en février de cette année révèle clairement l'évolution de cette orientation : « Aujourd'hui nous révélons au Pérou et au monde que nous peuples indigènes, nous sommes une seule voix et une seule force. Et que nous ne permettrons pas l'injustice dont souffrent les peuples amazoniens sur nos territoires, qui va de pair, comme dans le cas andin, avec la stigmatisation pour le fait d'être indigène et amazonien<sup>131</sup> ».

La CONACAMI a joué un rôle central dans la formation de la COPPIP et est actuellement l'organisation la plus représentative d'un mouvement apparenté à ceux présents dans les Andes boliviennes ou équatoriennes. Elle est à ce jour le résultat d'un processus de « maturation des débats internes sur la réaffirmation d'une identité andine ». Nous pourrions émettre l'hypothèse que cette réaffirmation d'une identité indigène est due à un renforcement, au cours de ces dernières années, des liens transcommunautaires que Yashar disaient être totalement absents dans les Andes. Les dirigeants seraient peu

<sup>127</sup> VITTOR Luis, « Peru: Conacami y el despertar del movimiento indígena », 2 mars 2010, CEPRID : <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article750&lang=es>

<sup>128</sup> GARCIA Maria Elena, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.

<sup>129</sup> VITTOR Luis, « Peru: Conacami y el despertar del movimiento indígena », 2 mars 2010, CEPRID : <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article750&lang=es>

<sup>130</sup> SERVINDI , « Perú: Asháninkas y andinos firman "Pacto de Unidad para la Gobernabilidad », 25 février 2010 : <http://www.servindi.org/actualidad/22758>

<sup>131</sup> CONACAMI, *Convocatoria para la movilizacion del 22 de febrero 2010* : <http://www.kaosenlared.net/noticia/peru-conacami-convoca-gran-movilizacion-nacional-gobierno-advierte-res>

à peu entrés en contact les uns avec les autres de manière similaire aux dirigeants de la première génération, à travers la multiplication des rencontres pan-régionales et transnationales. Le premier Sommet Indigène à Huancavelica, en décembre 2004 a de ce fait été l'occasion d'une rencontre de ce type entre la CONACAMI, qui s'identifiait alors comme indigène, et les organisations paysannes historiques, à savoir la CNA et la CCP. CONACAMI a participé à l'affirmation dans le cadre national et de manière positive, de l'identité indigène, malgré une identité commune assez fragile et incertaine. Elle en effet joue le rôle de « catalyseur » de différentes identités indigènes locales, dans le sens d'une plus grande visibilité politique de la population indigène andine. Influencée par son expérience avec la CONAMAQ et ECUARUNARI, cette organisation est venue remettre en question l'« absence » d'organisation indigène dans les Andes péruviennes, et elle est susceptible d'incarner dans les prochaines années le principal référent andin dans la formation d'un mouvement indigène national au Pérou. L'importance qu'elle a pris ces dernières années, ainsi que l'insistance croissante sur une identité indigène explicite semblent du moins l'indiquer. Un des rôles principaux de l'organisation aujourd'hui est celui de l'articulation entre elles des identités locales, dans un processus de réaffirmation, pour la construction d'un discours partagé. Pour conclure nous revenons sur la dimension stratégique de l'appropriation de la rhétorique indigène. La CONACAMI représente un bon exemple à ce propos. Doit-on voir dans la récente et progressive appropriation des symboles indigènes, ainsi que dans son apprentissage à être indien auprès des mouvements équatorien et bolivien, l'expression d'une identité-écran, une absence d'authenticité ? C'est plutôt une manière de lui conférer un sens plus vaste. Pour la CONACAMI, ces deux discours sont complémentaires et non contradictoires. D'autre part il semble important d'aller maintenant au-delà de l'argument de l'absence ou de l'échec du mouvement indigène au Pérou. Les mouvements indigènes nationaux sont bien présents, ils n'ont simplement pas unifié leur voix et leur action. D'ailleurs les conflits qui peuvent exister, comme au sein de la COPPIP, traduit le fait qu'il existe différentes conceptions de l'indianité, différentes manières de représenter les Indiens et différentes visions de l'authenticité du mouvement indigène. Ce qui en soi est un débat enrichissant dans la formation du mouvement indigène péruvien.

Nous sortons à présent du cadre national. Ces dernières années, la participation politique indienne a été particulièrement dynamique dans le cadre régional, avec la présence dans les provinces et dans les mairies de plus en plus de représentants indigènes. Les *municipios* ruraux ont commencé à être des acteurs significatifs à partir des années 80, avec l'élection des autorités au suffrage universel. Leur action fut largement bridée pendant les années de terrorisme, mais les autorités municipales ont recouvert leur pouvoir sous Fujimori grâce au soutien financier de FONCOMUN. Sous Toledo, la réforme constitutionnelle, la Ley de Bases de Bases de la Descentralización et la Ley Organica de Municipalidades renforcèrent la position de ces *municipios*. Fut également renforcé un troisième niveau encore plus local, les *Municipalidades de Centros Poblados*, représentant un minimum de 1000 habitants, parallèlement auxquels ont été créés en 2001 les « tables de concertation de lutte contre la pauvreté » pour la prise de décision au niveau local. La naissance de ces instances au niveau régional et local ont permis l'affirmation d'une citoyenneté et d'une identité « andine », que l'on ne dit pas encore indigène, mais qui va au delà de l'identité *campesina*. Ainsi, en 2002, dans la province de Andahuaylas, a été élu pour la première fois un quechua, Julio Huaraca (Frente Popular Llapanchik) au titre de maire provincial qui a présenté un programme de revendications ethniques indigènes similaire à ceux adoptés par les pays voisins. L'émergence d'une mouvance ethnique dans les Andes s'est traduite en 2008 lorsque Hernán Fuentes, le président régional de Puno, a déclaré travailler sur un projet pour la transformation de sa région en un état indépendant, sur la

base de l'existence d'une grande nation aymara (avec les zones de l'altiplano bolivien et le nord du Chili), ensemble dans lequel c'est bien l'ethnie qui crée l'unité. Ainsi, même si ce type de projet n'entrevoit pas de possible réalisation dans un futur proche, il est néanmoins question d'un changement de relations entre l'Etat et le pays, entre la Capitale Lima et les régions. La question ethnique pourrait ainsi bien remplacer le débat sur la centralisation de l'Etat, ce qui contribuerait d'ailleurs à éloigner le gouvernement de ses régions si celles-ci font du thème ethnique un enjeu politique.

Cela dit, nous ne prétendons pas, dans le cadre de ce travail, exposer de manière exhaustive l'étendue de la participation politique des populations indigène au Pérou. Nous prenons le parti dans cette dernière étape de notre travail, de présenter un exemple de participation *locale* qui met en scène les communautés quechuas et leur mobilisation pour l'éducation. Le travail ethnographique qui soutient les analyses de ces récentes mobilisations est celui de l'anthropologue Maria Elena Garcia qui est certainement l'auteur qui est venue « confirmer » le plus grand nombre des intuitions qui ont constitué l'origine de ce travail. Le choix de ce « cas » est lié à sa thématique centrale : l'éducation. Celle-ci a été très présente tout au long de notre parcours historique, culturel, politique, social, à travers les Andes et il nous paraît important que le présent cas de mobilisation indigène fasse écho à tout ce qui a été dit jusque là.

## **C- Au delà du national : exercice de la démocratie, citoyenneté et mobilisations indiennes : les communautés quechuas se mobilisent pour l'éducation**

Au Pérou, la richesse des identités et des mouvements indiens est grande. Ainsi parler de l'absence de mouvement indigène au Pérou va a contre-sens d'une tendance, non à un réveil indigène, car les luttes des organisations indigènes se poursuivent depuis plusieurs décennies, mais d'une plus grande visibilité au niveau national et international. L'activisme indigène a pris une multiplicité de formes et s'est essentiellement traduit au niveau local, par les avancées dans le domaine de l'éducation par exemple. Le mouvement social ne se définit pas alors selon son caractère national, unifié, d'ampleur ; mais bien dans l'action collective d'un groupe social pour l'amélioration effective des conditions de vie.

José Maria Arguedas pensait que l'éducation des Indiens devait se faire en Quechua. D'origine quechua lui-même, il affirmait : « *No soy un aculturado* ». « Je ne suis pas un acculturé ; je suis un Péruvien qui fièrement, comme un heureux démon, parle en langues chrétienne et indienne, en espagnole et en quechua »<sup>132</sup>. Arguedas et d'autres intellectuels indigénistes, dans les années 1940, sont convaincus que l'éducation bilingue est l'instrument ultime de la libération des Indiens. Les Indiens, valorisés en tant que tels, pourront donc participer à la construction d'un projet national qui sera le reflet de la diversité culturelle du pays. Cette vision du « Quechua moderne », en contraste avec les images romantiques d'un Indien exotique et idéalisé véhiculées par les écrivains et poète indigénistes du siècle passé, n'est pas loin de celle qu'exaltent les activistes de l'interculturalité – les activistes qui font la promotion de l'éducation bilingue - aujourd'hui. Il

---

<sup>132</sup> ARGUEDAS José María, Palabras en el acto de entrega del premio "Inca Garcilaso de la Vega", Lima, Octubre de 1968.

s'agissait pour cette génération d'indigénistes d'un véritable projet national novateur dans lequel l'éducation était amenée à rendre les populations indigènes autonomes et fières de leur culture, et véritablement citoyennes de première classe de l'Etat moderne : bref un vrai défi à la communauté imaginée du début de l'ère républicaine. Les interculturalistes à notre époque, prônent le respect et la reconnaissance des différences culturelles, et font la promotion de l'éducation bilingue comme une manière d'accepter et de revendiquer ces différences. L'implémentation de programmes d'éducation bilingue commence au début des années 1990, sous l'influence majoritairement des ONG internationales et dans le cadre de projets de développement multiculturel.

En 2005, l'anthropologue péruvienne publie un ouvrage exposant les résultats de ses recherches ethnographiques dans de nombreuses communautés de l'Ausangate et de la Vallée Sacrée, dans le département de Cuzco. Le thème central de sa recherche est la mise en œuvre des programmes d'éducation interculturelle bilingue dans les communautés quechua dans cette région des Andes. A partir de ses observations des relations entre les Indiens quechuas et les activistes interculturels qui introduisent ces programmes, elle en conclue que les parents quechuas rejettent ces programmes et entretiennent avec les activistes des rapports problématiques. La portée de cette étude est de révéler que les communautés andines sont le lieu d'une importante résistance qui amplifie la notion de mobilisation sociale et suggère une forme de mobilisation indienne significative dans les Andes du Pérou. Et comme l'écrit Garcia, « les actions et les luttes des parents quechuas et des activistes interculturels sont emblématiques des luttes contemporaines sur la signification de la citoyenneté dans les Andes<sup>133</sup> ». Et encore une fois, comme nous l'avons remarqué dans d'autres périodes de l'histoire, l'éducation prend une place centrale dans la définition de cette citoyenneté. La question de l'éducation est en effet inhérente à celle de la citoyenneté : c'est à l'école que nous sommes en premier lieu amenés à forger notre sentiment d'appartenance citoyenne à l'Etat. Garcia cherche donc à démontrer à quel point l'éducation interculturelle occupe une place tout aussi centrale dans l'histoire contemporaine des mobilisations indigènes au Pérou, que les mouvements indigènes nationaux. L'espagnol est la langue qui « régit », au Pérou, disait ce journaliste liménien, celui qui possède cette langue est donc en possession d'un pouvoir certain au sein de la société péruvienne.

Le « mythe de l'école » dans les Andes alimente les représentations au sein des populations indiennes qui perçoivent l'éducation, le fait d'apprendre à lire et à écrire l'espagnol, comme une clé en main pour accéder au progrès, à la société : enfin, à la citoyenneté. Selon les activistes interculturels, parce qu'il suggère simultanément un abandon de traits culturels particuliers, ceux de l'indianité, ce mythe a des conséquences violentes sur la manière dont les populations indiennes se représentent leur place dans la société, et le besoin ressenti de se défaire de sa culture indienne pour devenir visible en tant que citoyen. Ce sont pourtant des visions figées de la culture et de l'identité qui ignorent les processus de recomposition, de transformations et d'articulations entre référents distincts. Leur présence au sein de ces programmes prouve d'ailleurs que « l'éducation colonisatrice » - en opposition avec « l'éducation libératrice » dont parlent les avocats de l'éducation bilingue - n'en a pas fini avec les cultures indiennes. Pourtant ce mythe a un fondement encore aujourd'hui : la mobilité sociale suppose l'acquisition d'outils de la culture dominante, telle que la langue castillane. C'est pourquoi les directeurs de programmes, les activistes d'ONG, les éducateurs, se confrontent, à leur surprise, aux résistances des parents quechua

---

<sup>133</sup> **GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.

pour l'implémentation de programme d'éducation bilingue. Conscients de l'amalgame courant entre langue indigène-identité indigène-statut socio-économique bas, les parents préfèrent en effets des résultats concrets, en termes d'alphabétisation, de mobilité et de mixité sociale, que des discours abstraits sur la nécessité d'embrasser leur culture avec fierté. Ceci n'est cependant pas synonyme d'une absence d'identité indigène parmi les *comuneros*, ou d'une incompréhension des idéaux de ces programmes d'éducation : il s'agit davantage d'une attitude pragmatique vis-à-vis d'une réalité sociale qu'ils ne connaissent que trop bien dans toutes ses dimensions discriminatoires et racistes. Ces résistances ne doivent cependant pas être interprétées comme un rejet complet, souligne Garcia, mais elles ne doivent pas non plus cacher que le processus de mise en place concrète, ainsi que les résultats, de ces programmes suscitent des réactions parmi les indigènes. D'autre part, les parents perçoivent ces politiques éducationnelles, émanant de l'Etat, comme une autre stratégie pour les tenir éloigner, une fois de plus, de la langue de la citoyenneté, et de les empêcher de s'intégrer à la société péruvienne. Certes : ce sont une nouvelle fois des non-Indiens qui viennent professer une voie de développement pour des Indiens, en prétendant parler en leur nom, et agir pour leur bien. De ce point de vue, durant les interviews que l'anthropologue a mené avec les Indiens<sup>134</sup>, ceux-ci avait une perception totalement divergente des activistes interculturels dans le sens où apprendre l'espagnol dès l'entrée à l'école ne représentait pas un risque de perte du quechua et de l'identité ou de la culture.

Etrangement le motif d'action des communautés et des activistes est similaire, au moins en principe : l'intégration des populations indigènes. Mais les différentes conceptions de sa réalisation sont contradictoires : tandis que les activistes luttent pour la défense des langues indigènes menacées, selon eux, de s'éteindre avec l'entrée de l'espagnol dans les communautés, les indiens eux luttent pour l'apprentissage d'une autre langue, perçue comme une stratégie d'amélioration de leur condition. Autrement dit, pour ces parents, être alphabétisé, ce n'est pas seulement apprendre à lire, c'est apprendre à lire en espagnol. Et une alphabétisation en espagnol n'était pas une menace à leur culture, mais atout dans leur possibilité d'évoluer socialement. C'est pouvoir se *défendre* dans le monde *mestizo*, sachant qu'ils ne pourront jamais vraiment y être acceptés. Garcia cite un des parents : « Ce n'est pas que l'éducation efface notre identité. Ce qu'elle efface, en partie, c'est l'identité qui nous est assignée par ceux qui ne sont pas comme nous<sup>135</sup> ». Il y a ici l'idée que l'Etat identifiant n'a pas autant de pouvoir qu'on veut bien lui conférer dans la définition du contenu de l'identité, dans la définition de l'identité forte. Mais les Indiens sont néanmoins conscients de la force des catégories dominantes dans les relations sociales et culturelles. Donc vouloir acquérir des outils, se mettre au même niveau que les autres, c'est adopter une stratégie non pas pour renier son identité ou qui l'ont est, mais acquérir une certaine légitimité dans la sphère sociale pour que l'expression de l'identité telle qu'elle est vécue par les individus puissent être véhiculée de manière plus directe, plus diffuse. Au lieu d'opposer à l'Etat ses propres représentations et en opérant un rejet de l'ensemble du système politique et social – c'est souvent le cas du discours des grandes organisations indianistes – ce que l'on observe chez les membres des communautés, c'est une volonté de maîtriser la langue, dans toute la force symbolique de cette image – langue, culture, référents, symboles, etc -, de celui que l'on cherche à convaincre, du moins dont on cherche à attirer l'attention. Il est assez peu probable que les discours enflammés de Pizango ait un effet profond

<sup>134</sup> GARCIA Maria Elena, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.

<sup>135</sup> GARCIA Maria Elena, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9, p.94

sur le gouvernement et l'ensemble de la classe politique quant à leur représentations des peuples et identités indigènes. Ces quelques observations pourraient amener à repenser la manière dont est conçu l'acte de transgression de l'ordre social, dans l'objectif de sa transformation. Le véritable acte de subversion, la remise en question de l'ordre social se situerait dans un tissage complexe de stratégies autres que l'opposition de front et directe. Jean Genet voyait sa poésie, l'usage de la langue et du langage dominants comme un acte subversif : « Avant de dire des choses si singulières, si particulières, je ne pouvais les dire que dans un langage connu de la classe dominante, il fallait que ceux que j'appelle « mes tortionnaires » m'entendent. Donc il fallait les agresser dans leur langue<sup>136</sup> ». Car, pour Genet, qui savait de la marginalisation sociale, le pays dans lequel il vivait représentait une communauté dont il était pour toujours exclu de par sa nature : voleur, homosexuel, déserteur, subversif. Lorsque les membres des communautés de l'Ausagante expriment leur demande d'apprendre la langue dominante, il semblerait qu'ils traduisent leur volonté de s'armer – l'expression « pouvoir se défendre » est éloquente - contre les représentations dominantes de la *nature* indienne qui sont les conditions de leur exclusion de la communauté nationale. Il faut donc montrer aux « autres » - ainsi sont désignés les activistes, agents de l'Etat, le reste de la société – que l'on domine la même langue pour se faire entendre et reconnaître comme légitime. Dans ce cas, le pouvoir subversif des outils que sont la langue, l'éducation, l'acculturation, dans le sens de l'accès à la culture de l'autre, se situent dans la capacité à modifier les représentations dominantes. La langue c'est aussi ce qui représente la culture commune de la communauté : parler l'espagnol, pour un Indien, c'est cesser d'être considéré, implicitement, comme un étranger dans son pays. L'accès à la langue c'est l'accès à la communauté péruvienne.

Le contexte de ces politiques éducatives posé, il convient de comprendre le sens des réponses apportées par les membres des communautés et ce qu'elles traduisent de la conception des Indiens de leur intégration à la nation. Il est extrêmement intéressant de constater aussi de quelle manière ces espaces de dialogues ouverts entre communautés, ONG, activistes et agents de l'Etat font l'objet d'une réappropriation de la part des Indiens pour y introduire et y exprimer leurs demandes. Principalement : qu'ils puissent fournir à leurs enfants les outils nécessaires pour *se défendre*, et leur permettre de s'intégrer au reste de la société péruvienne. Il n'y a pas de doute que sur ce point, les membres des communautés et les activistes sont d'accord : une éducation de bonne qualité forment à des individus conscients d'eux-mêmes et de leurs droits. Il est important de distinguer que leurs opinions sur les modalités de celle-ci diffèrent fortement. L'éducation et ses modalités de réalisation soulève des questions fondamentales dans la vie des communautés, qui touchent d'une part les conditions de vie matérielles et la lutte contre la pauvreté, et d'autre part la question de l'appartenance à la communauté : quel est le message que l'on souhaite faire passer aux Indiens ? Celle de l'appartenance à leur communauté ethnique, quechua, ou celle de l'appartenance à la communauté nationale, péruvienne ? Les conflits avec les activistes et les acteurs extérieurs qui interviennent au sein des communautés proviennent en premier lieu des représentations divergentes quant à cette appartenance. Ce qui est en jeu dans la lutte des activistes, et subséquemment celle des indigènes, c'est la définition des relations entre l'Etat et les populations indiennes ; et le rôle de l'identité ethnique dans ces luttes. La langue et l'éducation sont devenues des terrains de contestation dans ce cas pour l'expression de l'identité ethnique des communautés. La source majeure de conflits entre les communautés et les activistes est cette façon qu'ont ces derniers de mettre en place des programmes comme si les communautés « vivaient déjà dans un environnement

<sup>136</sup> Entretien avec Jean Genet, avec Bertrand Poirot-Delpech, 1982, Entretien réalisé et filmé le 25 janvier 1982. Piqué sur : <http://www.heimdallr.ch/Art/genetF.html>

interculturel », comme s'ils ne prenaient pas en compte les hiérarchies sociales présentes dans les langues. Ou comme l'exprime un des *comuneros* : « même s'ils pensent qu'ils vivent dans un pays interculturel, nous savons nous qu'il est raciste. Notre point de départ dans la lutte contre le racisme est d'éduquer nos enfants. Et les éduquer signifie qu'ils apprendront l'espagnol<sup>137</sup> »

*Résistance et mobilisation.* En réponse à la résistance des parents indigènes, les activistes interculturels ont créé des « écoles des parents » pour discuter de l'hygiène, de la santé, de l'éducation, etc mais surtout afin de les convaincre des bienfaits de l'éducation bilingue. Lorsque le thème de l'éducation bilingue a été mis au débat entre les activistes, les professeurs et les parents, ces derniers reconnurent qu'il était positif de ne plus être stigmatisé pour le fait d'être ou de parler quechua. Puis peu à peu les conflits se sont développés entre les indigènes et les activistes. Les activistes sont interpellés par les parents, comme Tomas qui demande à un des dirigeants durant une des réunions : « Vous voulez que nous disions que c'est une bonne chose que vous éduquiez nos enfants en quechua. Mais si c'est tellement bien pour nos enfants, pourquoi est-ce que vous n'éduquez pas aussi vos enfants en Quechua ? Pourquoi est-ce que vous les envoyez dans des instituts français ou anglais ? ». En rejetant la proposition des programmes d'éducation bilingue, les membres des communautés se sont cependant réappropriés les espaces ouverts par les activistes pour exprimer leurs demandes. Dans certains Garcia observe que les mères – conscientes de l'extrême stigmatisation et discrimination associée à la condition d'Indien *et* de femme – vont jusqu'à se réapproprier les programmes éducatifs comme des stratégies pour réaliser leurs attentes. Cette stratégie consistait à proposer aux professeurs et aux représentants des ONG de créer des ateliers d'alphabétisation pour les femmes du village afin qu'elle puissent apprendre à lire et à écrire le Quechua et l'espagnol, en échange de quoi elles assureraient leur soutien aux programmes éducatifs pour leurs enfants. Une mère souligne : « si nous apprenons à lire en espagnol, nous serons capables d'aider nos propres enfants, spécialement si les écoles n'enseignent en quechua exclusivement ». Ces mères utilisent donc consciemment une stratégie, à l'insu des activistes – qui pensent à avoir su touché le bon sens des parents -, pour acquérir le contrôle de l'éducation de leurs enfants et réaliser leur objectif : apprendre l'espagnol. Les résultats de ces stratégies demandent encore à être évalués dans les années à venir. Cependant il semblerait que la mobilisation des membres des communautés indigènes promette une augmentation réelle du pouvoir d'autonomie et de défense à travers ces stratégies. Il nous semble donc que ces formes de mobilisations sociales sont tout aussi puissantes et importantes que les mobilisations au niveau national, des organisations indigènes, dans l'affirmation des identités et l'expression des conceptions des Indiens de leur citoyenneté. D'une manière générale, les activistes font peu de cas des demandes des indiens et pensent que leur réaction de rejet correspond à une incompréhension des idées qui sous-tendent ce nouveau projet éducatif. Ils interprètent leurs demandes comme une incapacité de se tourner vers le futur et d'envisager ce qui est mieux pour l'éducation de leurs enfants : l'exemple de la mobilisation des mères quechuas apporte une preuve du contraire. De plus ils perçoivent ce rejet comme un comportement conditionné par leur statut de dominés qui reproduisent inconsciemment leur condition en affirmant ce que les activistes perçoivent comme un refus d'embrasser leur culture et leur identité. Ils restent pour leur part conditionnés par une vision teintée de paternalisme qui se place en dehors de la réalité sociale dans les communautés : ce qui dans un contexte constitue une marque d'assimilation, correspond dans un autre contexte à des processus de résistance et de réappropriation. Finalement, devant une distance qui se fait de plus en plus

<sup>137</sup>

**GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.

grande entre la vision et la compréhension des communautés et celles des activistes, des ONG et de l'État, certains indigènes ont exprimé leur besoin d'autonomie dans la gestion des écoles et de l'enseignement. Ce besoin se traduirait par la construction d'écoles et auto-gérées financées par la propre communauté et dans laquelle des *yachaqkuna*, des hommes sages, seraient choisis par la communauté pour assurer l'enseignement. Comme le souligne l'anthropologue, « cette incitative de la part Roberto et des dirigeants de la communauté était une extraordinaire démonstration du type d'activisme local qui s'est développé dans les Andes<sup>138</sup> ».

---

<sup>138</sup> **GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.p. 107.



# Conclusion

**« Lorsqu'elle est vraiment vivante, la mémoire ne contemple pas l'histoire, mais elle incite à la faire. » Eduardo Galeano**

Nous revenons pour conclure, sur un sujet que nous avons abordé brièvement en première partie. Il s'agissait de comprendre comment, après le conflit civil, des communautés opéraient, chacune à leur manière des rituels de réconciliation avec les ex-sentiéristes. Nous soulignons à quel point le contexte politique et social influait sur la construction et la reconstruction des identités ethniques. Lorsque les « étrangers » étaient amenés à ré-intégrer la communauté, les limites de l'identité ethnique étaient questionnées, redéfinies, soumises au changement et à l'évolution. La question de la mémoire est au centre de l'identité. Et si les processus de réconciliation au sein des communautés, tels que les décrit Theidon, ont une importance fondamentale dans la rupture du cycle de violence entre les *comuneros*, un processus de réconciliation au niveau de la communauté nationale reste toujours inexploré. Nous suggérons que tant que la mémoire collective ne sera pas explorée, tant qu'elle restera racialisée, la discrimination se perpétuera, ainsi que la façon dont la citoyenneté est façonnée pour les populations indiennes. Les répressions mortelles à l'encontre des Indiens lors des manifestations, de surcroît taxés de terroristes par l'Etat, sont bien la preuve que cette mémoire collective est absente, là où elle devrait venir dénoncer un cercle vicieux de violence symbolique. La lutte des communautés « pour l'éducation est une demande pour acquérir des droits civiques, pour poursuivre la lutte décolonisatrice pour la citoyenneté<sup>139</sup> ». De même la mémoire est liée au pouvoir, elle est, comme l'éducation en espagnol dans une nation à la culture dominante hispanisante, un instrument pour se défendre. Elle est au cœur de la citoyenneté et de l'appartenance à la communauté. Elle a des effets révélateurs sur les conditions structurelles de domination et d'oppression, surtout dans le contexte d'un conflit civil aussi violent. La mémoire oubliée ou la mémoire mutilée comme dirait Galeano - lorsque « la mémoire de quelques-uns devient la mémoire de tous<sup>140</sup> » - a des effets néfastes sur la construction de la citoyenneté pour ceux qui ne sont pas ces « quelques-uns ». La récupération de la mémoire et la construction de l'imaginaire lié au conflit, les imaginaires qui ont alimenté le conflit, est, selon nous, ce qui peut contribuer aux processus d'ethnogenèses des populations indiennes, qui seraient intimement liés à la question de citoyenneté. Nous la pensons primordiale car c'est la façon dont va être récupérée la mémoire, tant au niveau national qu'au niveau local, qui va conditionner la synthèse entre ethnicité et nationalisme dont nous parlions au début. Enfin il se peut que la mémoire du pouvoir, précisément la mémoire des relations de pouvoir entre les différents groupes sociaux, puisse, lorsque l'on tente de redéfinir les termes de la citoyenneté, se transformer en pouvoir pour ceux qui en ont été historiquement exclus.

<sup>139</sup> DE LA CADENA, Marisol, ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas, *Universitas Humanística*, no.61, Janvier-Juin 2006 pp: 51-84, Bogotá -Colombia ISSN 0120-4807.

<sup>140</sup> GALEANO Eduardo, Mémoires et malmémoires, *Le Monde Diplomatique*, août 1997.

# Bibliographie

## Ouvrages

- ALB ó , Xavier**, *Pueblos indios en la política*, La Paz : CIPCA, 2002. 252 p. ISBN 9789990564310.
- ANDERSON, Benedict**, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte, 2002 (1983). 212 p. ISBN 978-2-7071-5007-3.
- BASADRE Jorge, SOBREVILLA David**, *Perú : problema y posibilidad y otros ensayos*, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1992. ISBN 9789802762163.
- BOCCARA, Guillaume**, *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, Lima : Editorial Abya Yala, 2002. 385 p. ISBN 9789978222065
- BOURRICAUD François**, *Changements à Puno, Étude de sociologie andine*, Paris : Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1962. 239 p.
- CNRS – GRAL**, *L'indianité au Pérou : mythe ou réalité ?*, Paris : Editions du CNRS, 1983. 249 p. ISBN 2-222-03363-2.
- DE LA CADENA, Marisol**, *Indigenous Mestizos : The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham : Duke University Press, 2000. 408 p. ISBN 0-8223-2385-0 – ISBN 0-8223-2420-2.
- GALINIER Jacques, MOLINIÉ Antoinette**, *Les Néo-Indiens : Une Religion du IIIe Millénaire*, Paris : Odile Jacob, 2006. 329 p. ISBN 2-7281-1813-5.
- GARCIA Maria Elena**, *Making Indigenous Citizens : Identities, Education and Multicultural development in Peru*, Stanford : Stanford University Press, 2005. 213 p. ISBN : 0-8047-5014-9.
- GROS Christian, STRIGLER Marie-Claude** (dir.), *Être indien dans les Amériques*, Paris : Éditions de l'Institut des Amériques, 2006. 314 p. ISBN 2-915310-02-5
- HUNTINGTON, Samuel**, *The third wave : democratization in the late twentieth century*, Norman : University of Oklahoma Press, 1991. 388 p. ISBN 9780806125169
- KLAUER, Alfonso**, *Descubrimiento y conquista: En las garras del Imperio*, Juan Carlos Martínez Coll. 279 p. ISBN 9788468954202
- LAVAUD Jean-Pierre, GOSSELIN Gabriel**, *Ethnicité et mobilisation sociale, Essai sur la définition de l'Indien : le cas des Andes*, Paris : L'Harmattan, 2001. 449 p. ISBN 9782747508292.
- LE BOT, Yvon**, *Violence de la modernité en Amérique latine*, Paris : Karthala, 1994. 285 p. ISBN : 2-86537-490-4.

- LECAILLON, Jean-François**, *Résistances Indiennes en Amérique*, Paris : L'Harmattan, 1989. 218 p. Collection « Horizons Amériques Latines ». ISBN 2-7384-0307-7.
- NAIRN, Tom**, *The break-up of Britain: crisis and neo-nationalism*, Victoria : Common Ground, 2003. 431 p. ISBN 9781863355087
- PAJUELO TEVES, Ramón**, *Participación política indígena en la sierra peruana , Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales* , Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 2006. 132 p. ISBN: 978-9972-51-162-2
- RÉMY, Maria Isabel**, *Los multiples campos de la participacion ciudadana en el Peru.* Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 2005. 211 p. ISBN 9972-51-122-7.
- STARN Orin**, *Hablan los Ronderos*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 1993. 69 p.
- STARN, Orin**, *Nightwatch : the politics of protest in the Andes*, Durham : Duke University Press, 1999. 348 p. ISBN 9780822323211
- TURNER, Victor**, *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*, New York : Cornell University Press, 1975. 316 p. ISBN 9780801491511
- VAN COTT, Donna Lee**, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York : St. Martin's Press, 1995. 271 p. ISBN 0-312-12292-6 – ISBN 0-312-15874-2.
- YASHAR, Deborah**, *Contesting Citizenship in Latin America*, New York : Cambridge University Press, 2005. 365 p. ISBN 0-521-82746-9 – ISBN 0-521-53480-1.

## Essais, articles de revue

- AMSELLE Jean Loup**, « Comentarios sobre *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (edits.), Lima IFEA/CBC, 2009 », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 11 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59989> .
- BOCCARA Guillaume** , « Cet obscur objet du désir ... multiculturel (I) : Pouvoir et Différence », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* , Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 11 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59975>
- BOCCARA Guillaume** , « Cet obscur objet du désir ... multiculturel (II) : indianité, citoyenneté et nation à l'ère de la globalisation néolibérale », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* , Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 14 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59991> .
- BOCCARA Guillaume** , « Cet obscur objet du désir... multiculturel (III) : ethnogenèse, ethnicisation et ethnification », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* , Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 14 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59984> .
- BRUBAKER Rogers**, Au-delà de l'«identité», *Actes de la recherche en sciences sociales* 2001/3, p. 76, 139, p. 66-85.

- DE LA CADENA, Marisol**, ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas, *Universitas Humanística*, no.61, Janvier-Juin 2006 pp: 51-84, Bogotá -Colombia ISSN 0120-4807.
- DEVINE Tracy Lynne**, Indigenous Identity and Identification in Peru : *Indigenismo, Education and State Discourses*, *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol.8, no.1, 1999, p. 63-74.
- FAVRE Henri**, Sentier lumineux et la spirale péruvienne de la violence, *Etudes*, juillet-août 1991, p. 5-18.
- GALEANO Eduardo**, Mémoires et malmémoires, *Le Monde Diplomatique*, août 1997.
- FUMERTON, Mario**, Rondas Campesinas in the Peruvian Civil War : Peasant Self-Defence Organizations in Ayacucho, essai délivré pour le « 2000 meeting of the Latin American Studies Association », du 16 au 18 mars 2000, Hyatt Regency Miami.
- LAVAUD J.-P. et LESTAGE F.**, Compter les indiens. (Bolivie, Mexique, Etats-Unis), *L'Année sociologique* 2005/2, Vol.55, p. 487-517.
- QUIJANO, Anibal**, Estado-nacion y movimientos indigenas en la región Andina : cuestiones abiertas. *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, ano VI, no.19. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina : Argentine, juillet 2006. 1515-3282.
- QUIJANO Anibal**, « Race » et colonialité du pouvoir, *Mouvements* 2007/3, N° 51, p. 111-118.
- PAJUELO TEVES, Ramón** (2002) "El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. pp: 225-234.
- PERALTA RUIZ Víctor, CARLOS IVÁN DEGREGORI, JOSÉ CORONEL, PONCIANO DEL PINO Y ORIN STARN**: *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, IEP Ediciones, 1996, E.I.A.L., Vol.9 no.1, janvier-juin 1998 : [http://www.tau.ac.il/eial/IX\\_1/peralta.html](http://www.tau.ac.il/eial/IX_1/peralta.html)
- SALAZAR-SOLER Carmen, ROBIN AZEVEDO Valérie**, « Introducción », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Materiales de seminarios, 2010, [En línea], Puesto en línea el 11 junio 2010. URL : <http://nuevomundo.revues.org/59970>.
- THEIDON Kimberly**, How we learned to kill our Brother ? : Memory, morality and reconciliation in Peru, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 2000, Tome 29, no.3, p. 5529-554.
- THEIDON Kimberly**, Justice in Transition : The micropolitics of reconciliation in Post-war Peru, *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 50 No. 3, Juin 2006 433-457.

## Documents Internet

- ESCALANTE Vilma** , « **Bagua: El gobierno no aprendió la lección** », *La Primera* , 22 avril 2010 : [http://www.diariolaprimeraperu.com/online/informe-especial/bagua-el-gobierno-no-aprendio-la-leccion\\_61001.html](http://www.diariolaprimeraperu.com/online/informe-especial/bagua-el-gobierno-no-aprendio-la-leccion_61001.html)
- GARCIA Maria Elena, LUCERO Antonio José**, « **Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo** », 29 décembre 2006, *Voltairenet.org*: [Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo](#)
- KAOSENLARED** , « **Perú: Movilización de pueblos indígenas rechaza “actitud nefasta y provocadora del gobierno”** », 23 février 2010 : <http://www.kaosenlared.net/noticia/peru-movilizacion-pueblos-indigenas-rechaza-actitud-nefasta-provocador>
- KAOSENLARED** , « **CONACAMI Perú: CONACAMI convoca a la gran Movilización Nacional** », 22 février 2010 : <http://www.kaosenlared.net/noticia/peru-conacami-convoca-gran-movilizacion-nacional-gobierno-advierte-res>
- LIONET Christian**, Pérou, « **Les derniers feux du Sentier lumineux. Le chef emprisonné appelle à négocier, mais les jusqu'au-boutistes continuent le combat** », *Libération*, 22 mai 1995 : <http://www.liberation.fr/monde/0109141826-perou-les-derniers-feux-du-sentier-lumineux-le-chef-emprisonne-appelle-a-negocier-mais-les-jusqu-au-boutistes-continuent-le-combat>
- MAIZ, Ramon**, Ethnification de la politique et indigénisme en Amérique latine, *Universidad de Santiago de Compostela* : [www.usc.es/cipoad/Paxina Maiz / index.../indigenismo.pdf](http://www.usc.es/cipoad/Paxina_Maiz/index.../indigenismo.pdf)
- MANRIQUE Nelson**, « **Pueblos Indígenas: Rezagos de una monarquía** », en "Pobreza, Desigualdad y Desarrollo en el Perú », Informe anual 2008-2009 de Oxfam Internacional, Lima, Perú, junio 2009.
- MANRIQUE Nelson**, « **The Two Faces of Fujimori's Rural Policy** », *NACLA Report on the Americas*, July/August, 1996 : <http://www.hartford-hwp.com/archives/42a/015.html>
- MARIATEGUI José Carlos**, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, « **El problema del Indio, Su nuevo planteamiento** », Casa de las Américas, La Habana, 1963. Disponible en ligne : <http://www.patriagrande.net/peru/jose.carlos.mariategui/el.problema.del.indio.htm>
- MUNOZ-NAJAR Teresina**, « **La hora de los cholos** », *Caretas*, 22 avril 2000 : <http://www.caretas.com.pe/2000/1616/articulos/cholos.phtml>
- POLITICAMENTE INCORRECTO**, « **El general campesino que venció al terror** », 4 août 2009 : <http://victorrobles.wordpress.com/2009/08/04/el-general-campesino-que-vencio-al-terror/>
- PRADO Elizabeth** , *La Republica*, « **Protesta amazónica se concentró en Jaén** »,
- QUIJANO, Anibal**, Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine, *Multitudes*, juin 1994 : <http://multitudes.samizdat.net/Colonialite-du-pouvoir-et>
- RENIQUE José Luis**, Memorias divididas y larga duración, Colofón del libro *La batalla por Puno. Conflicto agrario y Nación en los Andes peruanos*. 2004 : [http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/JLPunoColofon/JL\\_PunoColofon.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/JLPunoColofon/JL_PunoColofon.html)

**ROQUE, Georgette**, *El concepto de mestizaje en el pensamiento de Arguedas y sus alcances en Mariategui, Rama y Lipshutz*, Portal Cultural Pluma y pincel : [http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=255:el-concepto-de-mestizaje-en-el-pensamiento-de-arguedas-y-sus-alcances-en-mariategui-rama-y-lipshutz-segunda-parte-georgette-roque-&catid=31:historia&Itemid=50](http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=255:el-concepto-de-mestizaje-en-el-pensamiento-de-arguedas-y-sus-alcances-en-mariategui-rama-y-lipshutz-segunda-parte-georgette-roque-&catid=31:historia&Itemid=50)

**SERVINDI**, « **Perú: Diferentes etnias se unieron a la movilización indígena en el norte** », 23 février 2010, <http://www.servindi.org/actualidad/22659> .

**TANAKA Martin**, « **Informe en minoría sobre Bagua** », 18 avril 2009, *Blog Virtu y Fortuna* : <http://martintanaka.blogspot.com/2010/04/informe-en-minoria-sobre-bagua.html>

**TANAKA Martin**, « Bagua: un año después », 11 avril 2010, *La Republica* : <http://www.larepublica.pe/virtu-e-fortuna/11/04/2010/bagua-un-ano-despues>

**VELASCO ALVAREDO, Juan**, « **Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria** », 24 juin 1969 : <http://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.htm>

**VITTOR Luis**, « Peru: Conacami y el despertar del movimiento indígena », 2 mars 2010, CEPRID : <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article750&lang=es>

**ZIBECHI Raúl**, « One Year Since the Bagua Massacre: New Actors Facing a State in Crisis in Peru », *Upside Down World*, 17 juin 2010 : <http://upsidedownworld.org/main/peru-archives-76/2545-one-year-since-the-bagua-massacre-new-actors-facing-a-state-in-crisis-in-peru>

**Rapport final de la Comisión Verdad y Reconciliación**, “Violencia y desigualdad racial y étnica”, Tome VIII, segunda parte, [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)

**Entretien avec Jean Genet, avec Bertrand Poirot-Delpech, 1982**, Entretien réalisé et filmé le 25 janvier 1982. Piqué sur : <http://www.heimdallr.ch/Art/genetF.html>