

**INTELLECTUELS ET ANTHROPOLOGUES DES PROVINCES,
RADICALISME POLITIQUE OU RÉGIONALISME :
HISTOIRE CULTURELLE ET ANTHROPOLOGIQUE À
AYACUCHO, PÉROU 1920-1970**

Thèse dirigée par: Mme. Carmen Salazar-Soler,

Directrice de Recherche au CNRS

Date de soutenance : le 18 décembre 2019

Rapporteurs **Mme Valérie Robin Azevedo**, Professeure des
Universités à l'Université Paris Descartes

Mme Sonia Rose, Professeure des Universités à
Université fédérale de Toulouse Midi- Pyrénées

Jury **Mme Antoinette Molinié**, Directrice de recherche émérite au
CNRS

M. Nathan Wachtel, Professeur émérite au Collège de France

M. Jacques Poloni-Simard, Maître de conférences à l'EHESS

*À ma famille bien-aimée Lourdes,
Paula, Sebastián et Victor.*

REMERCIEMENTS

Ma mémoire est la fidèle dépositaire des noms de tous les amis(es) et collègues qui m'ont soutenu et encouragé à finir ce travail. Il serait trop long de tous les citer ; c'est pour cela que je n'en nommerais que quelques-uns en priant tous les autres de bien vouloir m'excuser. Toute ma gratitude va d'abord à Nathan Wachtel, mon maître à penser qui fut mon premier directeur de thèse durant l'étape initiale de mes études en France ; ma reconnaissance va également à Carmen Salazar, mon ancienne camarade d'études et actuellement ma directrice de thèse, à Jacques Poloni-Simard, lui aussi ancien camarade d'études, ainsi qu'à Carmen Bernand ma professeure à l'École, à Gilles Rivière et à Olinda Celestino qui n'est plus avec nous. Mes souvenirs vont aussi à Guido Delran déjà décédé et à Fernando Villafuerte à Cusco pour son appui au cours de la première étape de mes études en France.

Le laps de temps inhabituellement long qui a été nécessaire à la reprise de ce travail m'a permis de recevoir le soutien et l'encouragement de mes amis(es). Je pense en particulier à Duncan Pedersen et à Consuelo Errazuriz au Canada ; à Fiona Wilson, Henrik Ronsbo et Finn Stepputat au Danemark ainsi qu'à Cecilia Mendez aux États-Unis. En France, à Valerie Robin, Dorothée Delacroix, Gimena Fernández et à Alice Langlois qui m'a aidé pour mes démarches auprès de l'EHSS.

Au Pérou de nombreux amis(es) m'ont apporté leur soutien. Je peux nommer Narda Henriquez, Makena Ulfe, Juan Alarco sj., collègue déjà décédé, et bien d'autres. Une mention spéciale est réservée à Anne-Marie Brougère qui m'a apporté son soutien dans la correction de ce texte. Je n'oublie pas non plus Sariza Serquen pour son appui dans les moments de tension et de pressions au moment de la rédaction de ma thèse.

À Ayacucho je veux nommer des ex-collègues comme José Coronel, Elmer Aliaga et Gualberto Ascarza, entre autres, qui m'ont fait bénéficier de leurs importants commentaires sur Ayacucho et sur l'anthropologie. Quelques collègues actuellement à l'université ont contribué à prendre en charge mes cours pendant un semestre.

Enfin, ma reconnaissance va aux institutions qui ont permis que ce travail soit une réalité. La Fondation Werner Green qui m'a octroyé une fellowship au début de ma recherche ; aux archives d'Ayacucho et de Lima et à l'université de Huamanga où je travaille ainsi qu'à la bibliothèque de l'IFEA.

RÉSUMÉ

À la fin du XXème siècle, un conflit armé éclata au Pérou dont les facteurs déclanchants sont encore matière à discussion aujourd'hui. C'est la ville andine d'Ayacucho qui se retrouva au coeur du conflit et l'université publique de cette région du Pérou fut mêlée au conflit dans la mesure où quantité de ceux qui faisaient partie de Sentier Lumineux étaient liés à des activités d'enseignement. Ce dernier élément conduisit les spécialistes de l'étude du phénomène subversif à rechercher les racines intellectuelles du groupe qui cherchait à prendre le pouvoir par la violence. L'approche principale adoptée par les spécialistes à cet égard est que le radicalisme du groupe armé répond à une caractéristique des groupes d'intellectuels des provinces ou des régions des hauts plateaux péruviens insatisfaits de l'État péruvien et réticents aux changements tels que l'impact de la modernisation dans ces espaces au début du siècle dernier. Dans le cadre de cette thèse, nous proposons au contraire que, durant la première moitié du siècle, les intellectuels de provinces comme celle d'Ayacucho, loin d'être des radicaux, cherchaient à résoudre les problèmes typiques d'un pays centralisé et doté d'une élite hégémonique située à Lima, la capitale du pays, qui considérait les provinces comme des espaces perdus dans le temps et incapables de faire face à la modernisation et à la modernité. Les tensions et les conflits avec la capitale ont façonné leurs relations culturelles ainsi que les représentations autour de l'État central et des provinces de l'intérieur du pays. L'histoire culturelle d'Ayacucho ne peut se séparer de la façon dont ces groupes d'intellectuels construisirent des représentations autour de la nation, de la région et du mode de vie en province. Cette Histoire Culturelle s'exprime dans la manière dont l'anthropologie des provinces ou des régions telles qu'Ayacucho et Cusco a permis de réfléchir et de résoudre le problème des visions hégémoniques au Pérou. La thèse n'aborde pas directement l'étude de la lutte armée, mais traite de la construction de représentations autour des traditions intellectuelles sur le radicalisme et le régionalisme dans le pays.

Resumen

A fines del siglo XX tuvo lugar en el Perú un conflicto armado cuyos orígenes y factores que lo desencadenaron continúan siendo discutidos aún hoy. Este conflicto con epicentro en la ciudad andina de Ayacucho comprometió a la universidad pública en esa región del Perú y los centros de educación en general ya que buena parte de quienes formaron parte del grupo subversivo Sendero Luminoso eran personas ligadas a actividades educativas. Esto último condujo a los estudiosos del fenómeno subversivo a rastrear las raíces intelectuales del grupo que buscaba tomar el poder mediante la violencia. El planteamiento principal que los estudiosos hacen al respecto es que el radicalismo del grupo alzado en armas responde a una característica de los grupos intelectuales de las provincias o regiones de la sierra peruana descontentos con el Estado peruano y reacios a los cambios que el impacto de la modernización ha tenido en estos espacios a principios del siglo pasado. Contrariamente, en esta tesis planteamos que los intelectuales de las provincias como Ayacucho de la primera mitad de siglo; lejos de ser radicales más bien buscaban resolver los problemas derivados de un país centralista y con una élite hegemónica ubicada en Lima, la capital del país, que consideraba a las provincias como espacios extraviados en el tiempo e incapaces de plegarse a la modernización y modernidad. Las tensiones y conflictos frente a la capital

configuraron relaciones culturales además de representaciones en torno al Estado central y las provincias del interior del país. La historia cultural de Ayacucho no puede desligarse de la manera cómo estos grupos intelectuales construyeron imágenes en torno a la nación, la región y el modo de vida de las provincias. Esa Historia Cultural se expresa en la manera cómo la antropología de las provincias o regiones como Ayacucho y Cusco ha servido para pensar y abordar el problema de las visiones hegemónicas en el Perú. La tesis no aborda directamente el estudio de la Lucha Armada pero sí la construcción de representaciones en torno a las tradiciones intelectuales sobre el radicalismo y el regionalismo en el país.

Abstract

At the end of the 20th century, an armed conflict took place in Peru whose origins and factors that triggered it continue to be discussed even today. This conflict, with the epicenter in the Andean city of Ayacucho, compromised the public university in that region of Peru and the center of education in general since a good part of those who formed part of the subversive group, the Shining Path, were people linked to educational activities. This ultimately led scholars of the subversive phenomenon to trace the intellectual roots of the group that sought to take power through violence.

The main approach that scholars take is that the radicalism of the group raised arms in response to a characteristic of the intellectual group of the province or region of the Peruvian highlands discontent with the Peruvian state and reluctant to the changes that impacts of modernization had taken in these spaces at the beginning of the last century. On the contrary, in this thesis we propose that the intellectuals of the provinces like Ayacucho of the first half of the century; far from being radical, they sought to solve the problems derived from a centralist country and with a hegemonic elite located in Lima, the capital of the country, which considered the provinces as spaces lost in time and unable to bend to modernization and modernity. The tensions and conflicts facing the capital shaped cultural relations as well as representations around the central state and the provinces of the interior of the country. The cultural history of Ayacucho cannot be separated from the way these intellectual groups constructed images around the nation, the region and the way of life in the provinces. That cultural history is expressed in the way in which anthropology of the provinces or regions like Ayacucho and Cusco has served to think and undertake the problem of hegemonic visions in Peru. The thesis does not directly tackle a study of the armed conflict, but rather the construction of representations around the intellectual traditions about radicalism and regionalism in the country.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	10
-------------------	----

LA METHODOLOGIE DANS CETTE ETUDE.....	11
LES DIFFICULTES D'UNE TELLE APPROCHE.....	15
SUR LA PERIODE D'ETUDE :.....	20
PREMIÈRE PARTIE	26
SOCIETE ET CULTURE À AYACUCHO	26
CHAPITRE 1	27
1.1 UNE MEMOIRE GUIDEE PAR LE PASSE IMMEDIAT	27
1.2 UNE APPROCHE QUI PERMETTE DE COMPRENDRE LES INTELLECTUELS DE LA PERIPHERIE	36
1.3 LA PENSEE DANS LA REGION D'AYACUCHO : INFLUENCES CULTURELLES	55
1.4 LE POST-INDIGENISME DES INTELLECTUELS.....	66
1.5 UNE PROPOSITION QUI PERMETTE DE COMPRENDRE L'HISTOIRE CULTURELLE	71
D'AYACUCHO	71
CHAPITRE 2	73
2.0 AYACUCHO : BEAUCOUP PLUS QU'UNE LONGUE HISTOIRE	73
2.1. LE COULOIR AYACUCHANO.....	73
2.2 L'EXTREME PAUVRETE DE LA TERRE	76
2.3 UNE OU PLUSIEURS SOCIETES REGIONALES.....	83
2.4 LE POUVOIR A AYACUCHO AU COURS DU VINGTIEME SIECLE	84
2.5 HORIZONS POLITIQUES REGIONAUX.....	87
2.6 LA VIOLENCE ET LA NON POLITIQUE : HERITAGE DU PASSE ?	88
2.7 ÉDUCATION ET INTELLECTUELS A AYACUCHO AU COURS DE LA PREMIERE MOITIE DU XXE	91
SIECLE	91
2.8 TRAJECTOIRES SOCIALES ET CULTURELLES DES INTELLECTUELS D'AYACUCHO.....	102
DEUXIÈME PARTIE :	113
INTELLECTUELS DE LA MODERNITÉ À AYACUCHO	113
CHAPITRE 3	113
3.0 LA MODERNITÉ, LA SOCIÉTÉ RÉGIONALE ET L'ÉTAT	113
3.1 LA REGION ET LE PROBLEME DE LA MODERNITE	115
3.2 L'ENVIRONNEMENT REGIONAL AU DEBUT DU XXEME SIECLE	116
3.3 UNE MODERNISATION/MODERNITE CENTRALISTE	117
3.4 LA VISION DE LA MODERNITE DES PROPRIETAIRES TERRIENS	120
3.5 LES VISIONS DES PAYSANS INDIGENES SUR LA MODERNITE.....	124
3.6 LA PENSEE ET L'ENJEU DU MODERNE DES INTELLECTUELS A AYACUCHO	128
3.7 LES AXES DE LEUR PENSEE SCIENTIFIQUE ET LEUR DISCOURS.....	130
3.8 L'IMPACT DU POSITIVISME DANS LA CONNAISSANCE DE LA REGION	133

CHAPITRE 4	140
4.1 L'ESPACE RÉGIONAL DANS LA PENSÉE INTELLECTUELLE	140
4.2 L'ARCHEOLOGIE ET L'HISTOIRE, LES PERCEPTIONS SUR LEUR PASSE	143
4.3 NATIONALISME, REGIONALISME ET HISTOIRE	146
4.4 LA CONSTRUCTION D'UNE HISTOIRE SUBALTERNISEE	151
4.5 LES INFLUENCES DE L'HISTOIRE NATIONALE SUR LES REPRESENTATIONS ET LA	154
PRODUCTION DE L'HISTOIRE A AYACUCHO	154
4.6 L'HISTOIRE A PARTIR D'AYACUCHO : LES TENSIONS CREEES PAR LE FAIT D'ETRE	159
SUBALTERNISES	159
4.7 L'AUTRE FACETTE LA SUBALTERNITE: LES ARTS DE LA PAROLE ET LA PENSEE SUR LA REGION	166
4.8. LES ESPACES DE PRATIQUES SOCIALES POUR LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITE	167
REGIONALE : L'ADAPTATION DES VEILLEES LITTERAIRES ET MUSICALES FRANÇAISES A AYACUCHO	167
4.8.1 Les origines des veillées littéraires au Pérou	169
4.8.2 L'espace des veillées littéraires musicales à Ayacucho	171
4.8.3 L'espace social de la Veillée à Ayacucho	173
4.8.4 Le programme de la veillée : énoncés, discours et représentations	175
4.8.5 Le déclin des veillées : de l'oralité à l'écriture	183
4.9. LA FICTION LITTERAIRE ET LE DISCOURS REGIONAL A AYACUCHO	184
4.9.2 Un roman hors norme ainsi que son auteur	192
4.9.2.1 La trame et l'espace géographique de Huambar Poetastro Acacau-Tinaja	195
4.9.2.2 La langue régionale à travers Huambar	200
4.9.2.3 Les premiers admirateurs d'une ethnologie régionale à travers Huambar	202
4.9.2.4 La communauté imaginée et la société régionale à travers un roman comme Huambar	204
TROISIÈME PARTIE :	208
UNE ANTHROPOLOGIE RÉGIONALE	208
CHAPITRE 5	208
DE LA PROTO-ANTHROPOLOGIE À 'ANTHROPOLOGIE REGIONALE	208
5.1 UNE ANTHROPOLOGIE/ETHNOLOGIE SUBALTERNISEE ET REGIONALE A AYACUCHO : LE PIONER VICTOR NAVARRO DEL ÁGUILA	208
5.2 INTELLECTUELS PROFESSIONNELS DE LA SCIENCE DE LA CULTURE ET L'ANTHROPOLOGIE	221
APPLIQUEE : POUR UNE MODERNISATION A VISAGE REGIONAL	221
5.3 ARGUEDAS ET SA MANIERE D'ABORDER LE MONDE REGIONAL D'AYACUCHO	227
CHAPITRE 6 :	234

LA FIN D'UNE TRADITION INTELLECTUELLE : DU <i>TINKUY</i> ANDIN À LA TABLE RONDE DE TOUS LES SANGS	234
6.1 INFERIORITE ET HEGEMONIE DANS L'ANTHROPOLOGIE PERUVIENNE	234
6.1.1 Participants, interprétations et récits de la Table Ronde de « Todas las Sangres »	237
6.1.2 La première réponse d'Arguedas : Une anthropologie de l'AUTRE était-elle possible ?.....	241
6.1.3 La deuxième intervention : vivre en vain	244
6.1.4 Les mémoires des intellectuels et les interprétations sur la table ronde	248
6.1.5 Les va-et-vient de la micro-histoire : pratiques et autoreprésentations	252
6.1.6 Les effets de la macro-histoire culturelle sur l'anthropologie et les sciences sociales	261
6.1.7 Transitions et incertitudes : l'événement emblématique de la Table Ronde de Tous les Sangs	266
6.2 DE LA RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE À LA RÉVOLUTION SOCIALE À AYACUCHO : UNIVERSITÉ ET RÉGION	272
6.2.1 Une université sur le campus de la ruralité.....	273
6.2.2 Le rationalisme académique et l'université de la réouverture : désirs et déceptions	282
6.2.3 L'anthropologie de la réouverture : culture et développement	286
6.2.4 De la rationalité de l'organisation universitaire aux raisons politiques de son fonctionnement	289
6.2.6 Le rôle du professeur intellectuel dans le processus de l'éducation	305
6.3 DE L'ETHNOGRAPHIE REGIONALE POUR SOI A LA CONSCIENCE POUR SOI DE LA CLASSE SOCIALE	311
6.4 LES JEUNES A L'UNIVERSITE DE HUAMANGA : L'ETHNICISATION DU RADICALISME ET LA MEMOIRE	325
6.5. LA QUESTION DE LA GENERATION	331
6.5.1 La mémoire et la génération marxiste	334
6.5.2 Sur le mémoire et la génération	337
6.5.2.1 Deux générations à l'Université de Huamanga : Mémoire et Histoire.....	340
6.5.2.2 La génération académique de la réouverture	340
6.5.3 La Génération Radicale	348
6.6 DE L'ANTHROPOLOGIE POUR LA VIOLENCE A L'ANTHROPOLOGIE AU MILIEU DE LA VIOLENCE	355
SOURCES DOCUMENTAIRES	359
BIBLIOGRAPHIE	361
ANNEXES	381

Tous les temps féconds

intellectuellement

annoncent des

catastrophes historiques

(Émile Cioran)

INTRODUCTION

La tendance actuelle dans les sciences agissant sur le social est à la maximisation des données quantitatives, basées de plus en plus sur des algorithmes mathématiques, des calculs de probabilités et toute une panoplie d'outils permettant la connaissance des individus et leurs liens sociaux. Même Émile Durkheim (qui n'a jamais été oublié) a perdu de son importance, lui qui proposait l'étude des phénomènes sociaux en tant qu'éléments qui devaient rester séparés de l'observateur; le rôle du chercheur n'est plus aussi marquant qu'autrefois. Les humanités s'effacent devant un système qu'impose l'obligation de surveiller les comportements des individus.

En tenant compte de ce que l'on vient de signaler, ce travail cherche à poser des questions, toujours essentielles pour les sciences sociales, en particulier pour des disciplines comme l'anthropologie et l'histoire. D'abord, face à l'accent mis sur le quantitatif, il faut renvoyer à des méthodes utilisées par ces disciplines. L'importance du qualitatif pour comprendre la culture et ses changements reste valable. La diversité, les différences et la construction des sens et des mémoires sont toujours présentes malgré l'idée, et parfois le désir, de voir partout l'homogénéité triompher.

L'anthropologie, qui insiste sur la diversité, doit continuer, comme le firent les anthropologues classiques tels que Levi-Strauss et d'autres, de lutter pour un monde qui doit refuser de devenir homogène en maintenant les différences d'accès

aux conditions assurant la survivance de l'humanité. Dans ce sens nous cherchons à comprendre le parcours d'une science de la culture dans des milieux tels que les Andes. À partir de là, nous voulons proposer une anthropologie que nous pourrions appeler « du sauvetage de la diversité ».

Cette perspective devrait donc se rapprocher d'une histoire culturelle qui peut apporter une méthode conduisant à la compréhension de la culture dans les Andes et de la façon d'agir de l'anthropologie. Mais cette histoire doit viser la micro-histoire plutôt que la macro-histoire. Si l'on se réfère à un pays aussi divers comme l'est le Pérou, elle devrait s'intéresser à un espace sous régional comme celui d'Ayacucho, L'approche utilisée dans ce travail part donc du pluridisciplinaire et essaye de faire dialoguer l'anthropologie et l'histoire culturelle dans le but commun de les comprendre et de les défendre.

Il s'agissait donc de comprendre comment une science de la culture comme l'anthropologie, qui se développa dans un milieu éloigné et aussi particulier que celui des Andes et qui fut elle-même tant différente des pratiques intellectuelles des provinces fortement rurales, peut être soumise aux changements ou aux adaptations. Dans ce sens, nous cherchons à comprendre de quelle manière les intellectuels de provinces comme Ayacucho se sont approprié cette discipline et comment, à un certain moment de cette histoire anthropologique, elle a été laissée de côté par un nouveau paradigme qui a traversé les sciences sociales après la première moitié du vingtième siècle. Est-ce que cette discipline devint partie prenante d'un mode de pensée d'un pays, d'une région, d'une localité ? Comment aborder son étude sur le plan méthodologique ?

LA METHODOLOGIE DANS CETTE ETUDE

L'étude que nous proposons a exigé le développement d'une méthodologie associant une approche historique et une démarche anthropologique. La première visait l'analyse des discours sur la région, l'indien et la nation en essayant de comprendre les effets de la modernité dans un espace comme Ayacucho. Comment

et quelles conséquences eut cette rencontre avec la tradition ? Par ailleurs, nous avons essayé d'observer, parmi les milieux intellectuels de la seconde moitié du vingtième siècle, la propagation de ce qu'on appelle une deuxième vague de modernité. C'est ainsi que le marxisme, ses nouveaux paradigmes scientifiques et ses représentations ainsi que ses pratiques pédagogiques ont été étudiés.

Pour développer l'analyse du discours nous avons pris le modèle proposé par Michel Foucault (1969) dont les composantes principales sont les *surfaces d'émergence*, les *instances de délimitation* ou les *grilles de spécification*. Nous avons aussi eu recours à la comparaison discursive entre trois groupes intellectuels, tant de Lima, la capitale péruvienne, que d'Ayacucho, l'espace régional choisi pour notre étude. Le troisième espace, non moins important pour notre travail, est celui de la région de Cusco.

L'approche comparatiste avec les intellectuels de Cusco de la première moitié du siècle nous a permis de comprendre comment se sont tissés certains rapports de pouvoir entre la capitale du pays et les espaces périphériques ou marginaux. En gardant les particularités de chacune des provinces ou des régions on trouve des similitudes dans la façon d'exercer le pouvoir intellectuel à partir de Lima et dans la manière dont ce pouvoir est contesté depuis ces provinces. En même temps il faut tenir compte des différences entre les groupes intellectuels, aussi bien de Cusco que d'Ayacucho, même si quelques-uns de ceux qui faisaient partie du groupe d'Ayacucho se sont formés à l'université San Antonio Abad de Cusco. .

Notons d'autre part que cette comparaison se fait entre les discours produits avant les années cinquante et ceux élaborés pendant les années soixante et soixante-dix. Tant à Lima qu'à Cusco ces groupes ont influencé la pensée du groupe d'Ayacucho. Mais comme nous le verrons plus loin, ces derniers ont été importants pendant la première moitié du siècle tandis que les seconds l'ont été tout au long de notre période d'étude.

La documentation consultée se compose d'écrits sur la région, la nation et la localité. Revues, journaux et même documents officiels, émanant surtout du secteur de l'éducation, ont constitué la matière première qui nous a permis de comprendre la production intellectuelle d'un espace comme la région d'Ayacucho. Il faut y rajouter quelques livres de facture régionale et bilingue. La production académique de l'université San Cristóbal de Huamanga à Ayacucho fait également partie de notre recherche : les thèses produites depuis les années 1960 ainsi que les études menées pour sa réouverture en 1959 nous permettent de comprendre les discours et leur relation avec l'histoire culturelle et anthropologique.

Au-delà de l'analyse des discours, nous avons inclus quelques instruments et techniques utilisés par les historiens pour faire une histoire orale. Quelques-uns des témoins qui vivaient encore à la fin du vingtième siècle firent l'objet d'entretiens non directifs. De la même façon, le dialogue avec d'anciens étudiants et professeurs de l'université San Cristóbal de Huamanga à Ayacucho nous a permis de compléter l'approche historique.

Mais une histoire qui comporte un volet anthropologique demande d'agir de façon pluridisciplinaire. Cela astreint de travailler à partir d'un sujet épistémologique commun aux deux disciplines, ce qui nous a conduits à incorporer dans notre travail des méthodes propres aux études sur la mémoire. Ce dernier élément constitue un point pour le dialogue méthodologique entre l'anthropologie et l'histoire. Le travail de terrain que constitue presque un monopole de la première des deux disciplines est devenu un outil important pour les recherches sur la mémoire. Les historiens doivent faire leur métier en ayant recours aux apports méthodologiques de l'anthropologie. Cette méthodologie devait être appliquée surtout pour comprendre le développement du nouveau paradigme marxiste apparu au cours de la seconde moitié du siècle passé et l'étape où une anthropologie centrée sur la région était remplacée par une nouvelle science basée sur la « *réification* » de la base économique.

Comment le disait Paul Ricoeur (2000b) : 178) « la mémoire vive est *vivante* ». C'est pour cela que nous nous sommes entretenus avec quelques témoins de ce changement de paradigmes. Ainsi, l'approche ethnographique pouvait nous aider à répondre à des questions relatives aux mémoires individuelles qui, partagées, devenaient des mémoires collectives. L'ethnographie pouvait aussi nous aider à établir quelles sortes de mémoire étaient manipulées ou forcées. Nous avons considéré, dans ce cas, que les effets du nouveau paradigme ont conduit en partie à la violence qui éclata pendant les deux dernières décennies du XX siècle.

Mais on ne peut pas seulement faire appel à la seule mémoire collective quand on travaille une méthodologie combinant histoire et anthropologie. Le facteur personnel de celui qui doit mener le travail à bien, c'est-à-dire le chercheur, les circonstances dans lesquelles il doit organiser le travail d'archives et de terrain demandent un effort constant de révision des données ainsi que des lectures sur la position du chercheur. Il ne s'agit pas dans ce cas de quelqu'un venu de l'extérieur qui essaierait de faire face aux difficultés inhérentes au travail de terrain¹ et qui voudrait se livrer à de l'observation participative qui lui permettrait de mesurer le succès de la collecte des données à travers le mimétisme du terrain. Il s'agit plutôt de quelqu'un qui appartient à la société et à la culture sur laquelle porte sa recherche, d'un membre du même groupe social, d'un citoyen qui appartient à cette société également caractérisée par les clivages ethniques.

Nous avons essayé à mettre en œuvre une approche que nous pourrions qualifier « d'anthropologie à deux pieds ». Cette approche implique d'avoir un pied dans la société locale/régionale et l'autre dans la société nationale et même globale ; elle mélange d'ailleurs l'appartenance à un espace urbain entouré par l'espace rural et l'expérience d'un chercheur travaillant dans une université de province. Comme

¹ Voir à ce sujet l'article de Caroline Hervé : ANALYSER LA POSITION SOCIALE DU CHERCHEUR : DES OBSTACLES SUR LE TERRAIN A L'ANTHROPOLOGIE REFLEXIVE. Dans Les Cahiers du Cièra, 2010.

nous l'avons déjà mentionné, cette démarche requiert plus d'attention afin de ne pas confondre les perspectives d'observation.

On peut étendre cette approche pour travailler l'interprétation du passé et la mémoire. Comment agir sur les données d'une histoire culturelle qui part d'une perspective provinciale ? Il faut également tenir compte qu'une bonne partie de cette histoire a été écrite ailleurs, à partir de la capitale du pays ou depuis l'étranger.

LES DIFFICULTES D'UNE TELLE APPROCHE

Les difficultés auxquelles nous devons faire face pour aboutir aux principaux résultats de cette recherche sont nombreuses. D'abord, il y a les limites toujours présentes dans la recherche concernant les espaces provinciaux d'un pays comme le Pérou. Le centralisme culturel presque étouffant qui s'y est développé historiquement a produit une division du travail de recherche car les universités et les centres situés dans la capitale disposent de plus de ressources et ont accès à plus d'information que celles situées en province. Archives physiques et virtuelles sont beaucoup plus complètes à Lima qu'à Ayacucho. On peut dire la même chose pour les fonds de recherche dont disposent les institutions en rapports fréquents avec l'étranger.

Mais au-delà de ces contraintes, les plus grandes difficultés viennent des conditions politiques dans lesquelles cette recherche a été faite. La fin du conflit armé ne suppose pas que les conditions permettant de faire de la recherche sur le sujet de la violence ou, dans ce cas, sur des phénomènes très proches comme le radicalisme et le régionalisme, soient meilleures. Les risques d'une recherche anthropologique et même d'une recherche sur l'histoire culturelle, sont à prendre en compte.

Même si le conflit était terminé, la méfiance n'avait pas cessé envers ceux qui travaillent sur le sujet à l'intérieur de l'université de Huamanga à Ayacucho. Sur le plan personnel, nous avons demandé à ce que soit établie une Commission de la Vérité afin d'essayer de comprendre ce qui s'était passé pendant le conflit armé. Par exemple, à cette époque, plusieurs documents ont disparu de l'université, quelques

exemplaires de thèses ne se trouvaient plus à la bibliothèque et dans d'autres archives². Mais la fin du conflit n'a pas signifié l'assurance de pouvoir mener une recherche sans problèmes dans les archives. Les attitudes de rejet et de peur envers les *senderistes* étaient toujours présentes et limitaient, par extension, l'appui à la recherche sur le conflit à partir de la propre université de Huamanga. Une politique de la mémoire basée sur le stigma et l'idée fixe sur le retour des actions subversives à futur a rendu difficile la collecte d'informations écrites. Nous pouvons dire que la dialectique de la mémoire et le silence ont joué leur rôle dans l'après conflit.

De même, au cours du travail du terrain en histoire et en ethnographie que nous avons mené pour cette recherche, nous avons dû faire face aux contraintes provenant des conditions qui étaient celles de l'après conflit. Comme nous en avons fait mention plus haut les deux ont été faites en partie tout au long des années de la violence, et au-delà. Il faut rappeler que dans ce cas la mémoire a précédé la recherche dans la mesure où la formation anthropologique et l'intérêt pour l'histoire ont permis de faire des observations de terrain dans ces deux disciplines même si au cours du conflit armé nous n'avions pas une idée précise du sujet de cette recherche.

Cette façon de vivre la réalité qui nous entourait dans le contexte de violence, sur le moment et par la suite, nous obligeait à trouver des réponses à ce qui se passait. Ces réponses portaient des conditions historiques pour aller jusqu'à la situation personnelle de chacun vivant et travaillant à l'université et essayant de réaliser une approche aussi bien historique qu'ethnographique, en courant le risque d'être mal compris par les forces en présence ³. Dans ce sens on peut parler d'une

² À l'époque, chaque matin quand nous entrions dans la salle des professeurs on pouvait trouver des exemplaires de livres sur le marxisme et d'autres documents similaires dans les tiroirs de la salle. Personne ne voulait les ramasser craignant d'être accusé de liens avec la subversion.

³ Par exemple en 1983, qui fut le moment le plus dur du conflit, lors d'un cours sur les méthodes d'observation de terrain dans un marché local, nous avons été emmenés par un groupe de militaires et soupçonnés de promouvoir la récolte d'informations utiles à la subversion.

méthodologie plus proche de ce que Ghasarian (2008) appelle *ethnographie réflexive*. Il faut donc tenir compte de la façon dont le narrateur peut arriver à la connaissance d'une culture, dans ce cas, dans une situation de violence.

Mais une ethnographie réflexive suppose dès lors un chercheur venant de l'extérieur de la culture et même de la société qu'il va étudier. On se trouve là dans le dilemme de *l'outsider* ou de *l'insider* dont la perspective doit être prise en compte au risque de ne pas s'approcher de la culture sujet d'étude. Dans le cas de notre recherche, le problème vient de ce que nous, les chercheurs, provenons de la même société que nous voulons étudier. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une auto-ethnographie dont l'intérêt serait l'ethnicité. Une société telle que celle d'Ayacucho va au-delà d'un groupe ethnique tout en n'atteignant pas la dimension d'une société nationale. C'est dire qu'une société régionale ne correspond pas nécessairement pas à la vision dualiste qui correspondrait à une division pure et simple entre seigneurs blancs propriétaires fonciers et Indiens.

Dans ce sens nous nous trouvons devant la nécessité de faire une ethnographie et une histoire sous nationales où le chercheur était à la fois observateur et acteur plutôt que participant selon le modèle d'observation participant. Comment entreprendre une telle recherche dans sa propre société ? Quels sont les conditions méthodologiques et même éthiques pour la mener ?

La réponse à ces questions doit se faire en tenant compte des tensions auxquelles nous étions soumis dans le cadre de cette recherche. Un des premiers risques était de céder à la tentation de se poser en victimes du processus social et des conditions historiques. Si dans une recherche sur la tradition du fonctionnalisme la distance de l'objet devient une constante, elle n'est pas possible dans les conditions qui sont celles de notre travail. Par contre il se peut que l'approche structuraliste, principalement celle que l'on appelle *structuralisme critique*⁴ nous mette en situation de victimes dans la mesure où nous ne sommes pas capables d'aller au-delà des

⁴ Voir à ce sujet Malcom Waters (1994) sur l'approche marxiste dans les sciences sociales.

structures afin de construire ou de modifier notre propre monde social. Ajoutons aussi que dans un contexte comme celui d'Ayacucho, l'explication structurelle de la société contribua à ce que ses membres se comportent et réagissent comme des victimes du système. Dans cette optique, l'approche ethnographique et historique devait éviter ce clivage.

Un deuxième risque de l'étude faite à partir de l'intérieur vient de l'engagement politique dans un milieu soumis aux conditions de violence. Comme nous l'avons souligné, le but d'un groupe comme le Sentier Lumineux était que personne ne reste neutre. Ils soutenaient que cette position ne devait pas exister et comparaient l'engagement dans la lutte révolutionnaire avec une grande vague rompant le rivage et entraînant vers la mer tout ce qui était à sa portée⁵. De ce point de vue un engagement politique était la seule façon de prétendre faire une anthropologie que puisse permettre la transformation radicale de la société. Partager le savoir-faire de la révolution était devenu le but des toutes les sciences sociales. Une anthropologie que s'intéresserait à elle-même était vue avec méfiance, et même avec hostilité.

Pour qui ne voulait pas ce type d'engagement, le quotidien demandait une ethnographie silencieuse et basée surtout sur la mémoire capable de remplir ce que le carnet de terrain ne pouvait pas contenir par manque de sécurité. Nous avons appris l'importance de regarder les espaces, les gestes, les symboles sans demander d'interviews car l'engagement politique ou en tout cas la sympathie était la condition préalable pour répondre aux questions au cours du conflit et du postconflit⁶. Cependant, l'autre aspect de la confrontation était la méfiance de l'armée qui attendait probablement que l'on puisse faire une sorte *d'embeded*

⁵ Communication d'un professeur à l'université de Huamanga en 1983.

⁶ Parfois nous pouvions voir quelques chercheurs qui venaient de l'extérieur essayant d'avoir des entretiens avec des membres supposés du Sentier Lumineux que pouvaient leur apporter des informations pour leurs travaux de recherche.

*anthropology*⁷ permettant un apport, grâce à la connaissance du terrain envers la société régionale, notamment la paysannerie d'Ayacucho.

Face à ce qui attendait ces acteurs à ce moment-là, nous nous sentions obligés à une certaine éthique, plus intuitive par rapport aux droits de l'homme ainsi qu'à un engagement institutionnel vis-à-vis de l'université ce qui nous a conduits à nous comporter comme des acteurs silencieux du conflit⁸. Cela nous a permis d'être les témoins de ce qui s'est passé.

Après la capture d'Abimael Guzmán, meneur du Sentier Lumineux, quand les «mille yeux et oreilles» du parti ne représentaient plus de menace et quand l'assouplissement des contrôles de l'armée péruvienne ont permis à nouveau de réaliser des entretiens ou de parler de l'époque du conflit, les informateurs-clés pouvaient témoigner sur le sujet de notre recherche. Mais nous devions faire face à une nouvelle difficulté : une mémoire extrêmement sélective qui essayait de dissimuler certains éléments compromettants de leur passé. Par ailleurs, pour ceux qui étaient passés du radicalisme à une position opposée, le mélange de faits du passé rendait l'obtention d'information difficile. Nous devions surmonter ce handicap dans le cadre du travail ethnographique en ayant recours à l'information que des voisins de quartier, des étudiants et des professeurs de l'université pouvaient apporter sur ces informateurs-clés.

Il est probable que le contexte post-violence permit aux témoins et aux personnes concernées d'être plus en confiance pour s'exprimer mais la stigmatisation envers les *ayacuchanos* et la peur toujours présente, même après la fin du conflit, posa des problèmes pour accéder à l'information qu'ils détenaient. Face à cette situation,

⁷ Voir par exemple à ce sujet Christopher Shay : SHOULD ANTHROPOLOGISTS GO TO WAR ? TIME Magazine, Décembre 13, 2009.

<http://content.time.com/time/nation/article/0,8599,1947095,00.html> Consulté Aout 2018.

⁸ L'acteur silencieux peut être défini comme la personne ou les personnes qui, au cours du conflit armé, peuvent jouer le rôle d'agent non engagé en tant que fonctionnaire de l'État accomplissant des actions ayant trait à la santé et à l'éducation ou des activités marchandes. Sa position est, jusqu'à un certain point, acceptée par les acteurs directs du conflit.

nous croyons qu'être des acteurs silencieux et le fait d'avoir partagé avec eux certaines expériences pouvait aider au dialogue ethnographique à l'époque du post-conflit. Comme enquêteur, une des conditions préalables aux entretiens fut d'utiliser un pseudonyme et ne pas consigner le jour de l'entretien. Nous devions également tenir compte de la confusion délibérée dont nos informateurs se servaient afin de cacher certains éléments de leur récit qui pouvaient, selon leur propre perception, être dangereux dans le contexte de la post-violence.

Un des facteurs de réussite dans notre travail, à part notre condition d'acteur silencieux, est peut-être venu du fait que nous provenions de la région de Cusco, ce qui a favorisé une certaine identification en tant que personne venant de province. La confiance ne se serait pas instaurée de la même façon si nous avions été originaire de la capitale. Le partage de traits culturels et les expériences similaires ont contribué à ce succès.

Notre arrivée à Ayacucho ne datant que de 1981, cela nous a permis une certaine ouverture pour faire des entretiens et recueillir les récits de tous ceux qui étaient disposés à donner des informations sur la période précédant le conflit. Puisque nous venions de Cusco nous n'avions pas participé aux rivalités politiques entre les différents groupes de la gauche à l'époque où régnait la pensée unique, le marxisme, qui était le paradigme de la vie universitaire à Ayacucho. Comme nous le verrons plus loin, ces rivalités empêchaient la construction d'un récit plus clair et moins subjectif des événements. Ce fut un avantage pour nous d'avoir été en dehors de l'engagement politique des universitaires avant les années quatre-vingt.

SUR LA PERIODE D'ETUDE :

Une étude qui envisage de combiner une histoire culturelle et anthropologique dans le cadre d'un conflit armé dont un des principaux acteurs serait un groupe d'intellectuels et les membres d'une université de province, doit essayer d'établir la période d'étude ainsi que les éléments à prendre en compte pour cette exercice de classification dans le temps. À ce sujet, ce que nous avons finalement pris en

compte, c'est le besoin d'expliquer et de comprendre les facteurs du conflit et leurs manifestations dans le domaine de la culture⁹.

La dimension de la culture nous a aidés à établir les continuités ou les ruptures d'un phénomène tel que celui des représentations sur le conflit ou le rapport entre culture et radicalisme politique comme une de ses manifestations. Mais nous ne nous référons pas à l'étude d'une culture du conflit sinon à la façon dont une culture est touchée par le conflit. Dans ce sens les spécialistes du phénomène à Ayacucho parlent surtout de période d'avant le conflit, pendant et après, dans le cadre d'une interprétation basée sur l'explication de la pauvreté structurelle et des différences sociales profondes¹⁰.

Contrairement à ces divisions proposées par les spécialistes, ou *senderologues*, du processus de la violence au Pérou, nous proposons dans cette étude une division basée sur certaines catégories locales et même régionales sur le thème du conflit. Nous avons employé le terme *sasachakuy* pour faire référence aux temps du conflit : le *sasachakuy tiempo*¹¹ ou temps des difficultés. Cette terme a été utilisé à l'époque du conflit armé à la fin du vingtième siècle par la population régionale qui fait aussi une distinction entre l'avant et l'après. Nous pensons que tout au long de son histoire la société régionale a traversé différents moments de difficultés et de conflits qui perdurent dans la mémoire collective. Au cours du vingtième siècle elle a vécu deux périodes de *sasachakuy*. La première, suite aux luttes pour la terre des

⁹ Sur les domaines concernant la classification de la période d'étude nous insistons sur celui de la culture malgré des avis tels que cela d'Esteban Torres. Selon lui, les sciences sociales en Amérique latine ont oublié la dimension économique dans leurs études. Voir Esteban Torres : EL PROYECTO INTELECTUAL: HACIA LA RECONSTRUCCIÓN DE UN PROGRAMA TEÓRICO PARA LAS CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA. Dans Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano. No.48, Aout 2017. Segunda Época. [file:///C:/Users/Intel/Downloads/Torres%20Programa%20Te%C3%B3rico%20para%20CCSS%20de%20AL%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Intel/Downloads/Torres%20Programa%20Te%C3%B3rico%20para%20CCSS%20de%20AL%20(1).pdf). Revisée Aout 2018.

¹⁰ Voir à ce sujet les conclusions de l'Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2003).

¹¹ Notons que cette expression bilingue (quechua et espagnol), *Sasachakuy*, fait référence à une action qui devient difficile à réussir ou à faire. Quechua (Voire à ce sujet : DICCIONARIO QUECHUA-ESPAÑOL-QUECHUA, SIMI TAQE, Academia Mayor de la Lengua 2005: 552).

paysans pendant les années 1920 et la seconde provoquée par le processus de modernisation, et en particulier dans le domaine de l'éducation, mené par le gouvernement central. Tout au long du vingtième siècle nous avons donc traversé deux périodes de conflit qui ont provoqué des mutations dans la culture et la société régionales.

Rajoutons que le conflit ne signifie pas nécessairement une situation de violence, surtout au début du siècle passé. Par ailleurs, ces changements sont issus principalement des rapports entre la province et la capitale du pays.

Mon intention n'est donc pas de travailler sur l'histoire intellectuelle récente mais de remonter plus loin dans l'histoire de ces intellectuels qui ont vécu dans des sociétés des Andes péruviennes comme Ayacucho, précisément au moment où s'est développé le processus de modernisation initial de la société péruvienne, c'est-à-dire au début du XX^e siècle. Face à la stigmatisation subie par les sociétés andines, pour en faire des objets de réflexion sur la permanence de l'archaïque ou la présence d'une modernité et d'une rationalité propice à l'extrémisme violent et au radicalisme, n'est-il pas nécessaire de rechercher une nouvelle approche de ces sociétés, et notamment de leurs producteurs de connaissance ? Qui étaient les intellectuels du début du XX^e siècle ? Quelle proportion de radicalisme, d'autoritarisme et même de dispositions à la violence pouvons-nous trouver dans leurs propositions ? Comment se représentent-ils eux-mêmes et comment sont-ils représentés dans la société régionale sur laquelle ils ont agi ? Quel était le parcours de ces intellectuels jusqu'à la fin des années 1970 et même une décennie plus tard ?

L'objectif principal de cette étude est de comprendre comment a pu se former, dans un espace comme la région d'Ayacucho, un noyau d'intellectuels régionaux qui cherchaient à devenir les moteurs d'une pensée qui puisse être projetée dans tout le pays à partir des milieux locaux et régionaux. Pour penser leur région, ils ont dû construire des représentations de l'indien, de la région par rapport à la nation péruvienne et de leurs aspirations en ce qui concerne l'éducation. C'est peut-être ce

processus qui caractérise le plus la modernisation et la modernité dans des lieux comme la *sierra* péruvienne.

En ce sens, ce travail n'est pas exactement une *histoire intellectuelle* qui serait envisagée comme un substitut ou une partie de l'histoire des idées ; nous pensons qu'à travers les pratiques sociales, la construction des représentations du passé, de l'environnement culturel des sociétés régionales dans lesquelles sont également présents le pouvoir politique et symbolique, le contenu de cette recherche se rapproche plus d'une histoire sociale, culturelle et même anthropologique, parce que dans les espaces comme celui d'Ayacucho, les intellectuels font face à des conditions particulières que nous avons l'intention de mettre au jour dans cette thèse.

Nous ne devons pas oublier les conditions socio-culturelles spécifiques, c'est-à-dire le contexte particulier, dans lequel la notion d'*intellectuel* prend son origine : la société européenne de la fin du XIX^e siècle. Le terme s'est rapidement propagé dans les grandes villes d'Amérique latine, et déjà au cours des premières décennies du XX^e siècle, ce concept a été intégré au langage courant des secteurs dominants des villes de l'intérieur du Pérou. Cela nous oblige à comprendre l'histoire culturelle péruvienne et l'influence européenne, surtout française, sur cette culture. Dans un même temps, ce concept se répand dans le pays par le biais d'un processus initial de modernisation, avant tout dans les milieux lettrés. Ces derniers participèrent à des débats sur les rapports entre la société nationale, la province et les nouvelles conditions d'un État chaque fois plus centralisé. Une histoire intellectuelle ne peut pas laisser de côté l'histoire sociale. Je vais donc commencer par essayer de définir le concept d'intellectuel dans un contexte tel que celui de la ville de Huamanga¹² dans la région d'Ayacucho, au Pérou.

¹² Huamanga et Ayacucho sont les deux noms historiques de la ville qui constitue la capitale de la région — autrefois département — d'Ayacucho.

Je me propose plutôt d'étudier les formes de production de ces codes culturels, les modes de construction des représentations dans un espace social comme Ayacucho. Faire une histoire culturelle qui n'est pas prédéfinie par une histoire sociale, qui implique une analyse liée aux idées politiques. En ce sens, je me réfère à l'analyse de l'histoire culturelle opérée au sein de l'historiographie française de ces dernières décennies par Roger Chartier. Cet auteur rejette, dans son travail sur la redéfinition de l'histoire culturelle, le fait que les différences dans les habitudes culturelles soient établies *a priori* selon les oppositions sociales : « les partages culturels ne s'ordonnent pas obligatoirement selon une grille unique du découpage social, supposée commander l'inégale présence des objets comme des différences dans les conduites. La perspective doit donc être renversée et dessiner, d'abord, l'aire sociale (souvent composite) où circulent un corpus de textes, une classe d'imprimés, une production ou une norme culturelle » (CHARTIER, 1989, 1511). Les études menées par un certain nombre d'universitaires, principalement de Lima, se sont inspirées de l'idée que les sociétés régionales présentent l'opposition binaire *propriétaire « misti hacendado » versus indien*.

Cette histoire culturelle a par ailleurs également besoin d'une approche pluridisciplinaire, car travailler sur les intellectuels de province demande une approche convergente de l'histoire et de l'anthropologie. Il est nécessaire, dans un pays comme le Pérou, qu'une analyse de la perspective régionale telle que nous avons l'intention de la faire tienne compte de la dimension sociale autant que de la culturelle. Comment comprendre la production de représentations, la recherche de repères sur la région et les identités régionales, sinon par une approche pluridisciplinaire ?

C'est dans cette optique que ce travail se concentre sur les intellectuels d'Ayacucho, en particulier ceux de la capitale de la région — la ville de Guamanga. La démarche centrale considère que les intellectuels, en tant que producteurs de connaissances et de savoirs — dans le sens foucaultienne —, se sont constitués en groupe social sur la base d'une modernité qui apparaît au Pérou à partir de la fin du XIXe et va jusqu'au début du XXe siècle, tandis que la société régionale développe sa propre

représentation de l'intellectuel comme producteur de connaissances et dépositaire de savoirs sur la nation et la région. En ce sens, les intellectuels d'Ayacucho sont en même temps le produit de la modernité et le résultat d'une société qui produit ses propres représentations sur les influences culturelles venues de l'étranger. Le rôle complexe de l'intellectuel dans les espaces sociaux des Andes péruviennes est de servir à la fois d'intermédiaire par rapport aux influences de l'extérieur et de produire de la connaissance locale et/ou régionale.

Nous voulons souligner, au risque de paraître insistant, que chaque société développe finalement sa propre représentation de l'intellectuel, mais que dans le cas des sociétés régionales du Pérou, l'influence est également venue des autres centres de production intellectuelle. En ce sens, nous pouvons dire que dans chaque ville lettrée, où les producteurs et les diffuseurs de connaissance acquièrent en quelque sorte le monopole de l'écrit, ils sont à la fois producteurs et produits de leur propre société.

Cette approche sera soutenue tout au long de ce travail que nous avons divisé en trois parties, avec leurs chapitres respectifs : dans la première, le premier chapitre tente de montrer comment l'influence extérieure contribue à façonner un type de groupe d'intellectuels dans un espace où la modernité n'en est qu'à ses débuts. Le deuxième chapitre nous introduit dans l'espace d'Ayacucho dans lequel l'environnement social, culturel et historique va être l'objet de mémoire, de représentation et de construction d'un projet régional. Dans la deuxième partie, nous prétendons montrer au troisième chapitre comment les intellectuels d'une société régionale cherchent à produire une connaissance locale et régionale afin de construire une identité sous-nationale, et de cette manière promouvoir un régionalisme qui vise à positionner cette identité dans le processus de construction de la nation. Dans ce même chapitre nous essayons de comparer les intellectuels de Cusco et ceux d'Ayacucho. Dans quatrième chapitre nous montrerons aussi comment ce projet local/régional prit fin à la suite de l'avènement d'un projet éducatif centraliste, qui visait à déloger de ses racines le projet régional élaboré par ces intellectuels.

Dans la troisième partie nous abordons le processus lié à l'anthropologie régionale. Le chapitre cinq cherche à faire connaître la transition de la proto-anthropologie vers l'anthropologie régionale, alors que dans le chapitre six nous montrons la défaite de cette discipline et sa substitution par le marxisme et ses pratiques peu avant et pendant l'époque de la violence.

Première partie :

PREMIÈRE PARTIE

SOCIÉTÉ ET CULTURE À AYACUCHO

CHAPITRE 1

1.1 UNE MEMOIRE GUIDEE PAR LE PASSE IMMEDIAT

Peu d'événements comme le conflit armé entre les forces armées péruviennes et le Parti communiste du Pérou — mieux connu sous le nom de Sentier Lumineux — ont eu un tel impact sur l'histoire de ce pays et sur celle des nations andines voisines. La violence de plus d'une décennie au cours des années 1980 et au début des années 1990 a non seulement provoqué la perte de nombreuses vies humaines et la destruction de multiples infrastructures, mais elle a montré sans détour que la nation péruvienne, après presque deux cents ans d'indépendance, était loin de s'être forgée comme une communauté solide de citoyens capables de se considérer égaux dans les différents domaines de la vie républicaine.

Depuis le début du conflit armé interne — pour utiliser une des définitions de la Commission de la Vérité et Réconciliation¹³ (CVR) (CVR, 2003) — il était clair que les actions du groupe insurgé Sendero Luminoso ainsi que les actions de contreinsurrection menées par l'armée péruvienne, étaient fondées non seulement sur des stratégies militaires réelles et tactiques, mais aussi, au-delà de l'aspect

¹³ Un organisme chargé d'étudier la période de la violence au Pérou fut créé après la chute du président péruvien Alberto Fujimori; il avait pour tâche d'établir des recommandations pour les politiques d'État concernant l'impact de la violence sur la société nationale.

strictement militaire, sur la construction de stratégies faisant appel aux préjugés pour obtenir le soutien de l'opinion publique nationale et internationale. Comme dans tout conflit armé, les représentations sociales et les imaginaires collectifs ont influencé le cycle de la violence et ont eu des conséquences par la suite. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la période actuelle appelée *l'après violence* n'a fait que renforcer ces vieux préjugés ou les a réinventés.

La capture d'Abimael Guzman, leader du Sentier Lumineux, en 1992, n'était pas seulement le début de la fin du processus de violence, mais également le commencement du processus de reconstruction des zones qui ont souffert des conséquences de la violence, comme ce fut le cas pour la région d'Ayacucho¹⁴. Mais avant d'en arriver là, il faut d'abord connaître les raisons du conflit. Les sociétés démocratiques reposent aujourd'hui sur le « devoir de mémoire »¹⁵ des conflits armés ; mais plutôt que d'en établir les causes, elles cherchent à déterminer les coupables de la souffrance individuelle et collective ainsi que les crimes commis. C'est ce processus qui a conduit à la formation d'une Commission de la Vérité et Réconciliation du Pérou en 2001 ; celle-ci visait à expliquer pourquoi le pays était entré dans le tourbillon de la violence et, comme le souligne J. Alcalde, courrait à l'échec (ALCALDE, 2004, 221), ainsi qu'à établir les responsabilités des parties prenantes.

Mais le *devoir de mémoire*, selon Ricœur (RICŒUR a), 2000,105), présente des difficultés qui s'expriment à travers les plaines arides de l'épistémologie de la connaissance historique. Comme je l'ai dit dans un travail antérieur (GAMARRA b), 2008), être d'accord avec les principales conclusions d'une commission de la vérité comme celle du Pérou, ne signifie pas accepter toutes ses conclusions sans critique,

¹⁴ Le dénomination de Région est actuellement utilisée dans la division administrative du Pérou comme équivalent du département en France.

¹⁵ Nous utilisons le terme dans le sens donné par Paul Ricœur dans le journal Le Monde : L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE ET LA REPRÉSENTATION DU PASSÉ. Le monde du 14 juin, 2000. Paris-France.

surtout quand ces conclusions reposent sur des souvenirs qui se croisent, s'opposent ou s'entrechoquent. Mémoire et histoire se mêlent ici et s'interpellent réciproquement. À notre avis, les souvenirs qui se nourrissent des connaissances historiques en même temps que de l'expérience politique sont les plus difficiles à utiliser pour celui qui veut effectuer un travail de mémoire. La certitude scientifique de ceux qui considèrent que leur mémoire se fonde sur des connaissances historiques — puisqu'elles proviennent des données sociales — et sur une éthique qui émane de la politique (en tant que détenteurs du « correct ») donne lieu à l'exercice d'un pouvoir symbolique et à l'imposition de ces représentations sur l'ensemble de la société. Dans le cas de la société péruvienne, la Commission de la « Vérité » était composée principalement par ceux qui, au Pérou, à la fin du XX^e siècle, contrôlaient le savoir-faire ainsi que les outils pour construire des représentations de la violence. Nous pouvons dire que les deux-tiers de ses membres peuvent être considérés comme correspondant à la dénomination générique d'*intellectuels*¹⁶ en tant que académiciens produisant culturellement et personnes participant dans l'esphère de l'opinion publique. Aujourd'hui, au-delà du lien entre le souvenir et la connaissance historique qui permet aux intellectuels de défendre leur position de pouvoir face aux autres groupes sociaux, il est important de tenir compte de la production sociale et culturelle des premiers. Celle-ci s'exprime à travers un discours sur la société et sa transformation. Pour expliquer ou interpréter la violence au Pérou, ce discours a été organisé pour élaborer une pédagogie de lutte contre la violence et sa prévention. Ainsi, l'expression *para que no se repita* – « pour que ça ne recommence pas » – est partagée par plusieurs groupes de soutien qui reconnaissent la légitimité du rapport Final de la Commission de la Vérité et Réconciliation¹⁷ (CVR).

Pour le groupe d'intellectuels qui cherchait à imposer son discours, il fallait que ceux des autres groupes, soient considérés comme différents, en opposition ou simplement archaïques. Si l'on essaye de comprendre le processus appelé *post-*

Voir à ce sujet la relation entre les commissionnaires membres de la CVR et ses profils intellectuels, dans : <http://cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/comisionado.php>. Consulté en mars 2014 .

17

Voir par exemple le site web du mouvement citoyen « para que no se repita » (pour que ça ne recommence pas): <http://www.paraquenoserepita.org.pe/>. Consulté en mars de 2014. *conflict* au Pérou, il faut savoir qu'un groupe qui se considère moralement et intellectuellement supérieur cherche à légitimer un nouveau discours en opposition à celui qui est supposé être à l'origine de la violence. À cette époque, gagner *la bataille des cœurs et des esprits* fut l'ambition d'un groupe intellectuel face à un autre.

Pour atteindre ce but il fallait non seulement stigmatiser le discours produit par l'autre mais également ses souvenirs et ses connaissances historiques. Une théorie de la stigmatisation s'est donc mise en place, une idéologie pour expliquer l'infériorité de l'autre et la nécessité de prendre en compte le danger qu'il représente (GOFFMAN, 1965, 5). On considère que, au-delà de l'effort d'explication sur la violence qui s'est exprimée dans le Rapport Final de la CVR, la stigmatisation est également présente dans l'ensemble du discours, plutôt qu'une explication rationnelle des raisons de la violence. Dans le rapport, Sentier Lumineux apparaît comme une entité qui connaît une séparation entre corps et âme : après sa défaite, les actions violentes et les crimes de ses militants méritent d'être punis ; cependant ses intellectuels ont également une responsabilité. Pour punir les corps, il y a la prison. En revanche, l'autre composante de la division, l'âme, séparée du corps — l'idéologie —, semble errer librement dans différents endroits, surtout ceux où le corps s'était trouvé avant le déclenchement de la lutte armée. Dans l'imaginaire péruvien cette situation constitue un danger, car il est toujours possible qu'une âme influence des personnes qui ne connaissent pas le passé du corps. Il n'est donc pas étonnant que la CVR propose dans son Rapport Final : « Une fois ses enquêtes terminées, la CVR a constaté, avec étonnement, comment au cours de ces dernières décennies certains groupes, au nom d'une idéologie totalitaire et démentielle, ont pris les armes et ont déclaré la guerre à l'ensemble de la Société péruvienne. On a constaté avec

consternation le nombre élevé de crimes commis par le PCP-SL, initiateur du conflit et principal responsable du nombre considérable de victimes »¹⁶

Pour la CVR, la cause directe de la violence était l'idéologie du Sentier Lumineux. L'une de ses principales recommandations a donc été la construction — avec le soutien de plusieurs disciplines scientifiques, comme l'Histoire — d'un discours alternatif dont la prétention était de devenir le seul discours légitime auprès de la population : « ... promouvoir la diffusion du rapport Final élaboré [par la CVR], afin que tous les Péruviens puissent prendre pleinement connaissance de notre passé récent, afin que, tout en préservant la mémoire historique et éthique de la Nation, on puisse tirer les leçons appropriées qui éviteront que se répètent des moments si douloureux comme ceux qui ont été vécus... »¹⁹. Et même si le Rapport Final ne définit pas ce qu'est une mémoire historique, le fait qu'un groupe d'intellectuels exerce son pouvoir symbolique n'est pas suffisant pour justifier la nécessité de refonder la nation péruvienne.

Mais comme nous l'avons déjà souligné précédemment, la construction ou la fondation d'un nouveau discours se fait par le déni d'un autre considéré comme contraire. La stigmatisation du discours de l'autre est une ressource pour imposer une « nouvelle vérité », non pas par la force d'arguments basés sur des données historiques mais par la force des rapports de pouvoir entre le groupe producteur du discours et le groupe stigmatisé. Pour arriver à cela, on a fait, et on fait encore appel à l'histoire afin de dénoncer la continuité de la tradition dans laquelle se maintient le discours de l'autre. On attribue ainsi à ce dernier des caractéristiques négatives, tout en présentant le nouveau discours comme son dépassement. La nouveauté des uns face au passéisme des autres. Bien loin de la réalité péruvienne, un érudit comme Edward Said a montré comment des intellectuels de l'Ouest ont créé un discours sur

¹⁶ « *Una vez concluidas sus investigaciones, la CVR comprobó, con asombro, cómo en las últimas décadas, y en nombre de una ideología totalitaria y demencial, algunos grupos se alzaron en armas y declararon la guerra a toda la sociedad peruana. Se constató*

fehacientemente la elevada cantidad de crímenes cometidos por el PCP-SL, iniciador del conflicto y principal responsable del considerable número de víctimas... » (CVR, op.cit.Tomo IX, 83) Sauf mention contraire, les traductions françaises de citations et expressions sont miennes.

19

« ...impulsar de manera decidida la difusión del Informe Final que ha preparado, de modo que todos los peruanos puedan acercarse al conocimiento más pleno de nuestro reciente pasado de forma tal que, al preservarse la memoria histórica y ética de la nación, extraigan las lecciones adecuadas que impidan la repetición de momentos tan dolorosos como los vividos » (CVR, ibid, 84).

les sociétés arabes, y compris sur leurs producteurs de connaissances, en les dénonçant comme ancrées dans le passé (SAID, 1978, 45).

La violence déclenchée par le Parti Communiste Sentier Lumineux a été le leitmotiv qui a permis de questionner non seulement le passé mais aussi l'avenir de la société au sein de laquelle ce groupe armé a agi. Elle a également servi à mettre en place une explication de ses racines intellectuelles. Les approches postmarxistes, c'est-à-dire post-structurelles, ont permis de donner la priorité à l'explication constructiviste pour l'étude du Sentier Lumineux. Ici, la question de la culture joue un rôle central. À quel substrat culturel les militants, et surtout les politiciens/idéologues du Sentier Lumineux, appartiennent-ils ? Quelles sont les traditions culturelles (systèmes de sens) qui ont marqué leurs actions ? Ce sont, entre autres, les questions auxquelles le groupe intellectuel qui étudie le phénomène du Sentier Lumineux tente de répondre.

Un jeune anthropologue péruvien bien connu qui travaille à Lima résume ainsi cette tendance à l'analyse post-structurelle du Sentier Lumineux : « Il a été dit avec raison que l'histoire du Sentier Lumineux (SL) est liée à l'histoire de l'Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga (UNSC). Par ailleurs, il a été dit que SL fut le produit de la rencontre d'une élite universitaire, provinciale et métisse, avec une jeunesse populaire — également provinciale et métisse — mécontente du cap qu'avait pris un processus de modernisation régional qui n'avait pas répondu à la

pressante aspiration à la mobilité sociale... »¹⁷. L'approche de Sandoval veut que ce groupe d'intellectuels provinciaux¹⁸ trouve ses origines culturelles sur les hauts plateaux du Pérou. On ne veut pas remettre en cause ici la question de la composition sociale et culturelle des membres de ce groupe, en particulier de ses idéologues comme Abimael Guzmán et d'autres nés à Ayacucho, comme Osmañ Morote : ce travail n'est pas une analyse du Sentier Lumineux. Je me situerai donc à l'écart des spécialistes du domaine, qu'on appelle *sendérologues*²² ; ce que nous voulons montrer pour le moment ce sont les différentes positions que certains chercheurs ont adoptées à l'égard de l'origine provinciale du phénomène *sendériste*. Mais avant de nous livrer à un état de la question, nous devons mentionner que notre tentative de répondre à ce problème tient compte du fait que l'anthropologie dans des pays comme le Pérou possède un caractère situationnel. C'est-à-dire que nos approches sont faites à partir de la condition des intellectuels provinciaux et cela nous oblige à un effort d'objectivité.

Il y a deux positions importantes en ce qui concerne les racines du Sentier Lumineux dans les sociétés provinciales comme celle d'Ayacucho : la première considère que ce mouvement a un caractère millénaire et est donc attaché à une tradition fondée sur la culture andine. L'historien péruvien Alberto Flores Galindo, dans son plus éminent texte *Buscando un Inca* (« À la recherche d'un Inca », GALINDO, 2005) suggère que l'insurrection et le radicalisme au Pérou trouvent presque toujours leur origine dans la cordillère des Andes, mais qu'en même temps, ce monde andin — *la sierra* (la montagne) — se caractérise par la persistance d'un espace où le prémoderne est partout et où l'exploitation pré-capitaliste s'exprime crûment dans

¹⁷ « Se ha dicho con razón que la historia de Sendero Luminoso (SL) está ligada a la historia de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSC). Se ha afirmado además que SL fue producto del encuentro entre una élite universitaria, provinciana y mestiza, y una base social juvenil — también provinciana y mestiza — descontenta ante el rumbo que tomaba un proceso de modernización regional que no traía consigo la ansiada movilidad social. »(SANDOVAL, 2012, 109).

¹⁸ Le mot « *provinciano* » (provincial) est utilisé au Pérou de façon péjorative. Venir de province est considéré comme un signe d'infériorité. Apparemment, son utilisation comme marqueur des différences vient de l'idée parisienne de « centralité » par opposition à ceux qui ne vivent pas dans cette ville. Cependant, le terme de *provincianos* apparaît déjà dans quelques

les rapports de domination entre propriétaires terriens — *mistis*²³ — et paysans indiens.

témoignages des premiers *conquistadores* espagnols : « Quand les Espagnols sont entrés dans cette ville ce fut grâce à un des conquérants que j'avais connus et qui s'appelait Mancio Sierra, de *nationnalité biscayenne et provinciale, je crois...* » (LIZÁRRAGA, 1560, 1909 – c'est nous qui soulignons) (« *cuando los españoles entraron en esta ciudad le cupó en suerte a uno de los conquistadores que yo conocí llamado Mancio Sierra de Nación vizcaíno y creo provinciano...*

»)

22

Pour la clarté du discours, nous aurons recours à la francisation de termes tels que *senderólogo*, *senderismo*, *senderista*, qui sont utilisés communément au Pérou.

23

Le mot *misti* est un dérivé du terme espagnol métis dans la langue quechua. Il s'applique aux propriétaires fonciers des montagnes péruviennes.

Des travaux comme ceux de Juan Ansión et de Manuel Piqueras (ANSIÓN & PIQUERAS, 1992, 153), adoptent le même point de vue, en proposant de considérer le Sentier Lumineux comme la continuation d'une tradition autoritaire et millénariste qui s'exprime dans la façon dont les cadres professionnels sont formés dans les universités de la *sierra* péruvienne, et en particulier à l'Université de Huamanga, à Ayacucho. Pour ces auteurs, l'origine du *senderisme* a son explication dans l'origine andine de ses intellectuels, attachés aux traditions et aux coutumes de l'époque coloniale. Les deux auteurs considèrent que c'est la continuité de la tradition qui marque ce groupe politique et qu'en tant que tel il constitue une intelligentsia « provinciale » avec une idéologie archaïque qui a le soutien du SL.

Dans la même veine, un éminent professeur universitaire et sociologue comme Gonzalo Portocarrero défend l'idée du caractère provincial de ce mouvement dans son livre consacré au fondateur du Sentier Lumineux Abimael Guzmán (PORTOCARRERO, 2012). Cet auteur se propose d'expliquer l'intellectuel politicien appartenant au SL à partir de ses origines et du développement correspondant — origine *provinciale* et, par conséquent, enseignant d'une culture elle aussi *provinciale*. L'intention de Portocarrero est de faire le lien entre l'histoire coloniale des Andes et celle des sociétés régionales contemporaines, pour expliquer pourquoi

la cause soulevée par Abimael Guzmán a eu de nombreux adeptes et partisans parmi ceux qui proviendraient de ces sociétés plongées dans leur passé, leurs irrationalités et leurs territorialités.

Une deuxième position est celle proposée par Carlos Iván Degregori qui affirme que l'idéologie *sendériste* doit être comprise comme une modernisation non-réussie et une modernité « biaisée » ou « dénaturée ». Dans un de ses textes les plus importants consacré aux idéologues du Sentier Lumineux, il soutient que « Les Intellectuels métis provenant principalement d'universités publiques et de villes de taille moyenne de la Cordillère des Andes, qui constituaient une bonne partie de la direction du PCP-SL, revendiquaient tout le pouvoir politique, mais aussi — et de manière exclusive — toute la légitimité occidentale. Nous étions — les autres — « préscientifiques » ou sinistres agents du « vieil État ». »¹⁹

Plus tard, dans le même travail, Degregori (Ibid, 243) utilise comme allégorie un des personnages du roman *Todas las sangres* (1964)²⁰ de l'écrivain péruvien José María Arguedas, pour établir une relation entre les propriétaires fonciers et les intellectuels de la *sierra*. Degregori soutient que l'élite provinciale qui constitue le noyau dur de la direction du SL n'est ni la première ni la seule, et qu'elle fait partie d'une longue tradition d'élites provinciales radicalisées et confrontées au centralisme oligarchique (Ibid, 244).

L'explication millénariste et celle de la modernisation liée au Sentier Lumineux partagent trois aspects essentiels : tout d'abord, les intellectuels/idéologues du *sendérisme* sont des provinciaux confrontés au centralisme de Lima ; ensuite,

¹⁹ « *Los intelectuales mestizos provenientes mayoritariamente de universidades públicas y ciudades medianas de los andes, que constituían una buena parte de la dirección PCP-SL, reclamaban todo el poder político pero también —y de manera excluyente— toda la legitimidad occidental. El resto eramos “precientíficos” o siniestros agentes del “viejo estado.”* »

(DEGREGORI, 2010, 41)

²⁰ Une traduction française de l'ouvrage existe chez Gallimard (1970).

l'image selon laquelle cette tradition est dominante dans ses pratiques sociales et sa production intellectuelle ; en troisième lieu — c'est l'aspect que je considère le plus important pour la présente étude — il existe une continuité entre les intellectuels provinciaux de l'indigénisme du début du XX^e siècle et les intellectuels politiques du Sentier Lumineux de la fin des années 1980.

Les deux premières positions ont dominé les Sciences sociales péruviennes après la période de violence de la fin du XX^e siècle, et beaucoup de chercheurs nationaux et étrangers ont essayé d'expliquer ainsi l'origine de ce groupe maoïste. Le but de cette étude n'est pas de rendre compte du mode de construction de ces deux positions ; il suffit pour l'instant de faire remarquer que les critiques et les préjugés autour des intellectuels de province portent sur deux aspects qui caractérisent le contexte universitaire péruvien : d'une part, la manière dont la production académique a été élaborée au Pérou, la capitale du pays étant considérée comme le centre de l'irradiation dans le schéma classique centre/périphérie ; et d'autre part, c'est une histoire intellectuelle relativement récente où le contenu idéologique de nombreux marxistes était partagé tant par les intellectuels sendéristes que par l'intelligentsia de Lima, dont les positions s'identifiaient aux idées radicales des années 1970.

1.2 UNE APPROCHE QUI PERMETTE DE COMPRENDRE LES INTELLECTUELS DE LA PERIPHERIE

Qu'est-ce qui permet l'introduction d'un néologisme popularisé à la fin du XIX^e siècle dans la pensée sociale ? Si l'on considère les grands classiques tels que Marx, Durkheim et Weber, le terme intellectuel n'est pas étranger à la théorie sociale. Nous allons étudier brièvement leurs approches respectives.

Pour le structuralisme critique ou le marxisme, la définition d'intellectuel est un élément essentiel. Marx, dans sa *Préface à une contribution à la critique de l'économie politique* (MARX, 2001), pose la question de la distinction entre la conscience individuelle et la conscience sociale. En proposant que la dernière

détermine la première, il pose les fondements d'une théorie dans laquelle le social se trouve à la base de la vision du monde. L'intellectuel doit donc y être défini à partir de son environnement social. Sa démarche n'était autre que le point d'arrivée d'un problème qu'il avait soulevé dans sa thèse philosophique sur Feuerbach, écrite en 1845²¹. Dans cet ouvrage, Marx conçoit un être humain non dans une attitude contemplative mais plutôt doté d'une pensée pratique qui lui donne la capacité d'agir sur la réalité sociale et de la *transformer*. Selon cette approche, l'intellectuel du point de vue de Marx n'existe comme tel que lorsqu'il est en mesure de penser le contexte de façon révolutionnaire; c'est quelqu'un qui n'existe que s'il est capable d'interpeller la réalité pour la transformer. Il est probable que l'on trouve aussi dans la pensée de Marx la figure de l'intellectuel sous le portrait d'un nouveau type de spécialiste capable de concevoir des formes d'organisation de la production propres à la société capitaliste européenne de l'époque.

Après Marx, il faut attendre l'arrivée d'Antonio Gramsci pour que la tradition structuraliste s'intéresse de nouveau aux intellectuels. Cet auteur — qui a le plus influencé la pensée marxiste chez les académiciens — soulève trois aspects importants pour comprendre les intellectuels et leur fonction dans une société. Le premier est lié à la notion d'« intellectuel organique » qui définit le spécialiste d'un groupe social (classe) dont la connaissance transcende les aspects purement productifs et qui contribue à l'édification de son hégémonie politique et sociale (GRAMSCI, 1967, 21). Ainsi, cet auteur distingue les intellectuels organiques selon leur classe sociale dans le capitalisme. Cependant, Gramsci reconnaît l'existence d'intellectuels dans les sociétés non capitalistes comme celles de l'Europe à l'époque du féodalisme. Sous la dénomination générique d'« intellectuels traditionnels », il les définit comme conservateurs et continuateurs des philosophies idéalistes. Il mentionne également que les paysans ne peuvent pas générer leurs

21

Voir à ce sujet,

<http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>. Consulté en mars 2014.

propres intellectuels, bien qu'il puisse y avoir des intellectuels traditionnels d'origine paysane²².

Mais, comme nous l'avons souligné plus haut, l'analyse marxiste a ses limites quand il s'agit d'étudier les intellectuels du début du XX^e siècle à Ayacucho. Il est généralement admis que les principaux obstacles théoriques sont dus à l'unilinéarité du marxisme quant à l'économisme et l'évolutionnisme. Les intellectuels d'Ayacucho ne peuvent pas être appréhendés selon une typologie basée sur les modes de production ou sur un schéma évolutif qui en fait les porteurs d'idées archaïques, si l'on tient compte chez eux de la présence des idées de la modernité.

Suivant les propositions de Waters, le constructionnisme de Max Weber est une des autres grandes théories formelles (WATERS, 1994). Weber est la référence la plus importante en ce qui concerne cette théorie, qui a rendu possible la compréhension des actions et des perceptions des acteurs sociaux. Même si nous ne trouvons pas une réflexion wébérienne spécifique au domaine des intellectuels, on peut dégager d'importantes réflexions sur les intellectuels à partir de son travail, notamment celui consacré à la sociologie de la religion²³.

Nous trouvons une des contributions les plus importantes de Weber dans ses réflexions sur les rapports entre institution et spécialistes du religieux, ce qui nous permet de placer l'existence du travail intellectuel au-delà de l'encadrement évolutif et euro-centriste du marxisme — qui situe l'intellectuel dans le capitalisme occidental. Son modèle d'analyse fondée sur la notion *d'ideal type* contribue à rendre moins rigide la recherche d'une définition spécifique d'intellectuel. Selon le point de vue wébérien, les intellectuels devraient être étudiés selon les traditions culturelles et nationales — dans le cas des États modernes. Par conséquent, lorsqu'il analyse les

²² L'influence gramscienne est indéniable pour une bonne partie de la gauche académique/politique — surtout celle qui habite à Lima. Sa définition des intellectuels sendéristes comme appartenant à une société traditionnelle à réminiscence féodale, serait le reflet de cette influence.

²³ Pour ce travail nous avons eu recours à l'édition espagnole de l'œuvre wébérienne qui, sous le titre *d'Économie et Société*, a été publiée par le *Fondo de Cultura Económica*, au Mexique (1969).

relations entre les intellectuels et les religions asiatiques (WEBER, op.cit., 410), il offre la possibilité de penser ce groupe au-delà de la culture et des sociétés européennes. Même si ses études sur la religion et les intellectuels ne s'occupent pas des sociétés et des cultures d'Amérique du Sud, il nous revient d'essayer d'y appliquer ce point de vue.

Une deuxième contribution de cette approche est celle liée au milieu social dans lequel agit l'intellectuel. En faisant observer que celui-ci dépend de l'environnement social (classes, strates, etc.), il ouvre la possibilité de son existence au-delà du cadre capitaliste. Dans des sociétés comme celle d'Ayacucho, basées sur une économie essentiellement agraire, l'existence de l'intellectuel doit être expliquée de manière spécifique dans ce contexte. Toutefois, Weber suggère que l'intellectuel est également doté de charisme, ce qu'il considère être une qualité. Il fait, en particulier, référence au prophète, qu'il considère comme un *pur* porteur de charisme personnel — et qui dans l'approche wébérienne précède historiquement l'intellectuel (WEBER, ibid., 356). Disons, pour préciser, que cette qualité à laquelle il fait référence ne repose que sur celles basées sur les moyens d'identification et de reconnaissance sociale.

Nous remarquons aussi que dans les travaux du sociologue allemand, on ne trouve pas de texte spécifiquement dédié à l'analyse des intellectuels, ni encore moins leur typologie (ZABLUDOSKY, 2005, 115). Nous pouvons néanmoins proposer de faire une interprétation de son travail pour établir les types d'intellectuels dans les sociétés modernes comme dans celles en processus de modernisation.

À partir de la ligne de raisonnement wébérienne, nous pouvons établir trois distinctions fondamentales pour construire un type idéal d'intellectuel : la première consiste à prendre en compte la société urbaine comme environnement « naturel » pour le développement des intellectuels ; Weber souligne que les paysans ne créent pas un environnement qui permette l'émergence d'un spécialiste de la pensée. Cette distinction est importante dans le cas d'Ayacucho, où dominait la vie rurale au début du siècle dernier et où l'importance de la ville d'Ayacucho était relativement faible

par rapport au milieu rural. Nous nous demandons donc si les intellectuels d'Ayacucho, bien qu'influencés par la vie urbaine, sont restés proches du monde rural qui les entourait ou s'il existe d'autres facteurs tels que l'éducation ou l'accès à l'écriture qui permettent de comprendre leur émergence.

Au-delà de cette distinction fondamentale, abordons la relation entre les intellectuels et la politique. Weber croyait qu'ils étaient séparés de la vie politique. Comme Zabludovsky le mentionne (ZABLUDOVSKY, 1997, 135), il soutenait que ce qui rendait possible cette séparation, c'était une différence de système de valeurs. Nous pensons que cette différence n'est pas valable en Amérique latine, surtout pendant une bonne partie du XX^e siècle et même du XIX^e siècle. Dans des pays comme le Pérou où l'on ne peut pas vraiment parler d'existence d'une classe politique en tant que telle, l'intellectuel est également politicien. Les intellectuels d'Ayacucho nous donnent un exemple de la manière de jouer à la fois un rôle politique et intellectuel.

La séparation entre la vie religieuse et laïque est une troisième distinction, toute aussi importante, que l'on peut dégager à partir des approches de Weber sur les intellectuels. Cet auteur suggère que c'est le milieu profane qui a favorisé le développement des intellectuels, même s'il ne nie pas la possibilité de l'existence de prêtres qui agissaient comme des laïcs. Ces derniers sont liés au dogme et à la construction des institutions hiérarchiques. Ils sont prêtres et devins, appartiennent à une guilde ou sont socialisés à travers une hiérarchie administrative en relation avec un prophète (WEBER, *ibid.*, 364). Le prêtre laïc incarne plutôt la laïcité et peut ensuite permettre l'émergence du « maître de la morale ». Comme nous l'avons suggéré auparavant, l'idée la plus répandue à propos des intellectuels *sendéristes* les identifie à une tradition religieuse et, dans une moindre mesure, à la culture des sociétés amérindiennes²⁹.

Mais la contribution wébérienne à laquelle nous nous référons dans cet ouvrage ne concerne pas seulement les intellectuels. Sa méthodologie ainsi que son influence sur le développement de notions telles que la construction du sens et la construction sociale sont importantes pour répondre aux défis que pose l'étude des intellectuels

à Ayacucho dans la première moitié du XX^e siècle. La tradition constructiviste est essentielle pour comprendre les questions relatives aux intellectuels des villes où prédomine un environnement rural et marquées par l'influence de la culture

29

Dans un travail précédent, nous avons fait une critique d'un texte récent de Gonzalo Portocarrero sur la relation des intellectuels de Sentier lumineux avec les traditions andine et catholique. Voir à ce sujet : LOS PROFETAS DEL ODIO Y LA CULTURA PROVINCIANA: A PROPÓSITO DEL LIBRO DE GONZALO PORTOCARRERO. En Revista Llaqtanchik Año 1, No.1.

amérindienne, situation qui contraste avec ceux qui habitent la ville de Lima, capitale du pays.

Bien que les approches wébérienne et marxiste ne partagent pas nécessairement les mêmes considérations sur le traitement des intellectuels, il existe des tentatives visant à compléter les deux points de vue. Michel Foucault, que nous pouvons difficilement classer dans l'une de ces deux approches, s'occupe également de la question de l'histoire intellectuelle et culturelle. Nous considérons, un peu arbitrairement, que l'essentiel de sa conception de l'intellectuel se trouve dans deux de ses travaux : dans le premier, consacré à l'étude de ce qu'il appelle les *technologies du soi* (FOUCAULT, 1990, 62-64), l'auteur dessine un profil de l'intellectuel à partir des idées de la Grèce antique sur celle de « prendre soin de soi » et de « connais-toi toi-même ». Il associe l'activité intellectuelle à l'autoréflexion qui lie soma, âme et activité quotidienne. À cela il ajoute l'importance de s'exprimer à travers l'écriture, la capacité de communiquer rationnellement et en même temps avec émotion. D'autre part, Foucault souligne que l'activité intellectuelle doit avoir un contenu pédagogique. Elle est aussi une relation entre maître et disciple, et une pratique éducative. On peut donc dégager, à travers les travaux de Foucault, l'idée de primauté de la raison pratique et d'une individualité capable d'autoréflexion.

Si cette notion foucauldienne d'intellectuel est importante puisqu'elle nous permettra de développer un profil de l'intellectuel à Ayacucho au début du XX^e siècle, sa proposition autour de la relation entre l'intellectuel et le pouvoir l'est également. Selon lui (FOUCAULT, 1979, 79), le rôle de l'intellectuel est de se placer face au pouvoir pour lutter contre lui en tant qu'objet et instrument de domination. Savoir, vérité, conscience et discours sont les domaines où l'intellectuel se situe pour faire face au pouvoir. Dans le cas qui nous concerne, celui d'Ayacucho, l'intellectuel est lié à un pouvoir centralisé dans la capitale du pays.

Nous avons toutefois deux objections à apporter à l'approche foucauldienne concernant notre travail sur les intellectuels d'Ayacucho. La première concerne l'accent mis par l'auteur sur le rôle de la pensée « solitaire » de l'intellectuel. Les formes groupales ainsi que les communautés académiques, les associations et les espaces publics de participation intellectuelle nous éloignent beaucoup de l'idée d'une représentation de l'intellectuel comme un sujet isolé que formule l'auteur. De la première objection, nous en dégageons une seconde : l'auteur conçoit l'intellectuel à l'intérieur d'un système capitaliste où le pouvoir acquiert des caractéristiques qu'il décrit avec précision ; toutefois, Ayacucho n'était même pas une société pré-capitaliste dans les premières décennies du XX^e siècle. Malgré nos objections, la pensée de Foucault reste importante car elle nous invite à comprendre la fonction de l'intellectuel comme un engagement à travers lequel on porte une réflexion constante sur l'environnement social et culturel qui nous entoure.

Si la contribution de Foucault est la critique de la relation entre l'intellectuel et le pouvoir, l'approche de Pierre Bourdieu sur la relation entre la production culturelle des intellectuels et l'environnement socioculturel n'en est pas moins importante. Un aspect central dans l'œuvre de cet auteur pour comprendre l'intellectuel en tant que producteur de culture et appartenant à un espace social, est la notion de champ intellectuel. Bourdieu a élaboré la théorie des champs comme un moyen d'expliquer la relation entre structure et action sociale (BOURDIEU, 2002). Chaque champ a une structure spécifique à l'intérieur de laquelle des agents ou des vecteurs (lignes

de force) opèrent, en s'opposant les uns les autres. Un ensemble de champs est une structure sociale.

Selon Bourdieu, le champ intellectuel se trouve lui-même dans un champ de pouvoir. Sa puissance est donc symbolique et dépend des relations de pouvoir qui configurent la structure sociale. Toutefois, l'auteur reconnaît, tout comme Gramsci, la fonction subalterne de l'intellectuel dans ce champ de force : son pouvoir symbolique est toujours subordonné à d'autres formes de pouvoir, de même qu'il dépend de la représentation que la société a de l'intellectuel. Ceci nous conduit à réfléchir sur la façon dont chaque société produit sa propre représentation de l'intellectuel. Quelles représentations la société d'Ayacucho a-t-elle eue de ses intellectuels ? Comment ceux-ci ont-ils été perçus dans une société provinciale dont près des trois quarts de la population était analphabète au début du XX^e siècle ?²⁴

Par ailleurs, Bourdieu offre une réflexion sur un autre aspect important : l'historicité dans le développement des intellectuels. Pour lui, le développement du marché culturel en Europe a substitué chez eux la dépendance à l'égard des mécènes à celle des éditeurs et des libraires. Dans le cas des intellectuels d'Ayacucho, la dépendance a eu une tonalité plus particulière : au début du siècle il n'y avait strictement pas de mécénat parmi les groupes qui détenaient le pouvoir régional, ni d'activités qui auraient pu par la suite créer une dépendance vis-à-vis des éditeurs et des libraires d'Ayacucho. Dans ce cas, le principal facteur de dépendance était l'éducation dispensée par l'État central péruvien, qui demandait aux lettrés d'être les enseignants d'une population en voie d'alphabétisation.

Un auteur comme Bourdieu nous invite précisément à rendre compte de l'histoire des intellectuels, à les comprendre *comme produit de l'histoire*. Il ajoute : « ce système ne peut pas être séparé des conditions historiques et sociales de son

²⁴ Au début du XX^e siècle l'exercice de la faculté de l'écriture était encore considéré comme un élément de distinction au sein de la population des Andes péruviennes. Des danses telles que celle des *doctorcitos* dans laquelle on parodie les avocats qui se vantaient d'être les détenteurs du pouvoir de l'écriture, étaient très populaires dans les sociétés provinciales du sud du Pérou et de Bolivie.

intégration » (Ibid., 17). Il est intéressant pour notre étude des intellectuels dans les Andes péruviennes de se souvenir de ces approches, car c'est presque un lieu commun d'associer en permanence la géographie, le climat, le paysage ou les caractéristiques de l'origine des familles, et le travail et le développement des intellectuels de la *sierra*. Des appellations telles que « culture et famille provinciale »

(PORTOCARRERO, op. cit., 53) expriment précisément cette perception « popularisée » dans les milieux intellectuels situés hors d'Ayacucho, ceux de la capitale pour la plupart.

Même si Bourdieu invite à étudier les intellectuels dans une perspective structuraliste (BOURDIEU, op. cit., 101) afin de définir l'état du champ intellectuel, il n'étudie pas pour autant l'analyse des conditions et des processus particuliers, dans notre cas, locaux et régionaux. L'idée que l'auteur développe est l'*habitus*, qu'il définit comme un « système de dispositions socialement constituées, dans la mesure où les structures structurées et structurantes, sont le principe générateur et unificateur de l'ensemble et des pratiques et d'idéologies caractéristiques d'un groupe d'agents » (Ibid., 106). Dans quel *habitus* les intellectuels d'Ayacucho se sont-ils formés pendant la première moitié du XX^e siècle ?

Pour Bourdieu, une analyse des intellectuels inclut non seulement la notion d'*habitus* mais aussi celle qui correspond à une structure de classe. Cependant, ici, nous sommes obligés d'étendre notre analyse à des aspects qui concernent les positions structurales autour des différences régionales et ethniques. Nous croyons que son analyse synchronique des intellectuels est particulière, et permet de comprendre les ambivalences dans les positions de classe, de région et d'appartenance ethnique qui caractérisent les intellectuels des espaces sociaux andins. La complexité de l'étude de ce groupe dans une société régionale comme celle d'Ayacucho au début du XX^e siècle vient de ce qu'ils sont à la fois enfants des propriétaires terriens et socialement subordonnés aux propriétaires des haciendas côtières du Pérou, ainsi qu'aux cercles intellectuels de Lima, soit qu'ils considèrent Ayacucho comme un milieu non intellectuel et provincial, soit qu'ils se considèrent comme créoles et/ou

blancs, par opposition aux « métis » des zones de montagne. Le point de vue de Bourdieu et l'analyse qu'il propose nous invitent à comparer les espaces où se sont développés les intellectuels de l'Europe du XX^e siècle à ceux des intellectuels des villes provinciales des Andes.

Pour en finir avec Bourdieu, il propose d'étudier les rapports entre les groupes en compétition. À ce sujet, nous allons décrire les relations toujours tendues entre les intellectuels de province tels que ceux d'Ayacucho et ceux de Lima, qui ont marqué l'histoire intellectuelle du Pérou au XX^e siècle et, nous osons dire, la marquent encore.

De nombreuses études sur les intellectuels, notamment en France, ont eu recours à des concepts tels que la structure sociale, la position à l'intérieur de cette structure ainsi que la notion d'habitus. Parmi celles-ci, il faut mentionner le travail de Christophe Charle (CHARLE, 1990) sur les intellectuels français à la fin du XIX^e siècle. Une des idées centrales propose de déterminer à quel moment de l'histoire on a pu réellement parler d'intellectuels. Pour lui ce groupe est né à la fin du XIX^e siècle — particulièrement en France — et c'est à partir de cette époque que nous pouvons parler d'un groupe intellectuel (Ibid., 7). Compte tenu de l'influence de la culture française au début du XX^e siècle au Pérou, cette approche est très importante pour comprendre la profonde influence externe (européenne) sur la formation de ce groupe, même si des lieux tels qu'Ayacucho ne réunissaient pas les « conditions » matérielles pour la formation de ce type de groupe. Comment la culture française a-t-elle influencé les intellectuels de cette région ? Quelle était leur perception de la modernité et de la culture française ?

La définition que Charle fait de l'intellectuel, le considérant comme une personne dotée de la capacité d'écrire, a son importance. C'est ce qui va lui permettre d'exercer trois droits : le droit au scandale, au lien et à la possibilité d'exercer le pouvoir symbolique. Nous établissons dès lors une légère distinction au sujet des intellectuels d'Ayacucho dans notre période d'étude : ils ont pratiquement monopolisé la connaissance de l'écriture. Il serait difficile d'imaginer l'existence

d'intellectuels d'origine indigène — caractérisés par leur manque d'accès à l'éducation et en tant que subalternes des subalternes d'un mode de vie rural éloignés de l'exercice d'un pouvoir symbolique à travers l'écriture — à cette époque. Le groupe d'intellectuels *ayacuchanos* s'identifiait principalement au milieu urbain, trait qui, comme nous le verrons tout au long de ce travail, est crucial pour l'histoire d'Ayacucho. Mais l'analyse structurelle historique de la question des intellectuels que propose Charle inclut cette particularité : « Une approche sociologique et historique des intellectuels à un moment donné, ne prend tout son sens qu'en resituant ceux-ci à l'intérieur de l'espace global du champ du pouvoir contemporain et plus généralement en relation avec les transformations du recrutement social des fractions de la classe dominante » (Ibid., 10).

Dans la même veine, ce que dit cet auteur (en suivant les propositions faites par Bourdieu) sur la nature élitiste des intellectuels et leurs relations avec les autres élites nous semble important. Il soutient que les élites intellectuelles sont plus nombreuses que les élites économiques. Cela s'avère notable dans le contexte de la société régionale d'Ayacucho, où l'éducation semble avoir eu une plus grande importance comme moyen d'accès à l'élite régionale. Cela semble également lié à des processus de modernisation, en particulier sur les hauts plateaux péruviens²⁵.

Une autre contribution de Charle a trait aux perceptions que chaque société et culture ont des intellectuels. Quand il soutient que « à chaque période correspond un idéal social du producteur culturel » (Ibid., 20), il reconnaît la possibilité de transcender l'eurocentrisme dans la définition d'intellectuel. En même temps, nous pouvons voir dans ce travail un schéma évolutif de l'intellectuel : le passage de l'état d'artiste à celui d'intellectuel proprement dit, en passant par l'état de sage, ne correspond pas nécessairement à l'histoire culturelle de la société régionale d'Ayacucho. D'ailleurs, cette société était essentiellement agricole au cours de la période couverte par notre étude. L'apparition de l'intellectuel au début du siècle XX,

²⁵ Voir, à cet égard, le travail de Sinesio López : *Dios mortal, Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX*. Instituto Libertad y Democracia, Lima-Pérou, 1991.

comme nous l'avons mentionné plus haut, est due au facteur éducatif et surtout à l'influence française, qui a contribué à la construction de la notion d'intellectuel dans un milieu tel que la *sierra* andine. Ce qui est particulier à ce processus, c'est le développement d'un groupe intellectuel dans une ville entourée de ruralité. La condition privilégiée de ceux qui savaient lire contrastait avec la situation d'analphabétisme qui prévalait dans les zones rurales, à l'exception des propriétaires fonciers ou des « propriétaires éclairés » d'Ayacucho.

Pour comprendre les intellectuels, nous avons besoin à présent d'une étude plus particulière. Il nous faut donc nous détacher un peu de l'Europe et penser la question des intellectuels en Amérique latine. L'œuvre pionnière d'Ángel Rama, « La Ciudad Dorada » (RAMA, 1998), est un texte essentiel pour comprendre les intellectuels de ce continent : il devient une référence obligée pour aborder le problème.

L'auteur étudie la cité espagnole en Amérique latine en termes de rationalité et de codes culturels. Il soutient que la particularité des villes sur ce continent vient de ce que le pouvoir n'y repose pas sur un système de production de biens matériels mais sur celui qui permet de produire des signes, des symboles et des significations (ibid, 24). Le pouvoir dans la ville est plutôt lié à des raisons pratiques mais non productives. À partir de cette proposition, il appelle la ville « cité lettrée » dans le sens où l'écriture condense un type d'activités basées sur la prédominance de la raison pratique dans le sens kantien du terme. Les intellectuels y sont un groupe lié à l'écriture, et surtout aux activités juridiques, comme par exemple les avocats et les notaires.

Selon l'approche de Rama, l'activité des lettrés devient importante pour une population comme celle de Huamanga (nom de la ville d'Ayacucho durant la période coloniale) dont les bases économiques reposent sur l'*hinterland* où y dominent la production agricole et, dans une moindre mesure, la production minière. Ces éléments, ainsi qu'une importante proportion de population indigène, expliquent l'influence des spécialistes de la parole écrite ou des lois.

Par ailleurs, toujours en suivant la réflexion de Rama, Ayacucho a été depuis sa fondation le lieu de confluence de deux grands horizons culturels : la tradition andine et l'espagnole³². La cité lettrée, capitale de cette région, exprime précisément la multiplicité des symboles, des significations et des sens dans un « ordre » urbain — qui caractérise, selon cet auteur, la ville en Amérique — qui est en mesure de les contenir.

32

Voir à ce sujet, Jeffrey Gamarra a): CONSULTORÍA PARA EVALUAR Y SISTEMATIZAR LAS EXPERIENCIAS DE PARTICIPACIÓN DURANTE EL PROCESO DE DESCENTRALIZACIÓN EN LA REGIÓN DE AYACUCHO. Acuerdo Nacional del Perú, Lima-Perú, 2008 (Inédit).

On peut dire que le baroque, produit de la diversité, caractérise également la production culturelle des intellectuels d'Ayacucho. L'abondance de parole et un usage « déformé » de celle-ci expriment la tradition de l'écrit. L'opinion de Rama sur ce sujet peut très bien s'appliquer au style qui caractérise la situation dans cette région : « Il y a un labyrinthe de rues que seule l'aventure personnelle peut pénétrer et un labyrinthe de signes que seule l'intelligence de la raison, peut déchiffrer et trouver son ordre » (Ibid., 40).

Un autre aspect que j'estime important dans le texte de Rama est que, de même que Bourdieu et probablement sous son influence, il propose que la cité lettrée ait toujours été subsidiaire du pouvoir. Les *escribidores* ou hommes de lettres ont répondu aux logiques de ce pouvoir, et se sont appuyés sur leur relation avec celui-ci. Celle-ci, que nous pouvons considérer comme structurelle a caractérisé les intellectuels des sociétés européennes tout comme ceux des sociétés latinoaméricaines. Cependant, comme le suggère Rama, c'est dans ces dernières que la dépendance a atteint le niveau le plus intense. Dans le cas des intellectuels de l'époque républicaine en Amérique latine, la faiblesse du marché culturel et la prééminence du caudillisme politique ont configuré une relation assez forte entre les intellectuels et l'État.

Évidemment, le rôle de l'intellectuel dans la cité républicaine a toujours été celui de l'*idéologisation*, comme l'appelle Rama (Ibid.). Souvent, l'idéologisation au service du pouvoir s'est faite à travers la diffusion à travers la parole et l'écrit de symboles, de sens et enfin par la construction de mythes autour du pouvoir. D'autre part, si la cité lettrée exige à l'époque coloniale la production d'un contenu symbolique glorifiant l'ordre, les intellectuels du XIX^e et du XX^e siècle de la cité moderne — pour utiliser le concept de cet auteur — ont rempli la fonction de producteurs des grands mythes comme celui de nation, d'éducation ou de progrès. Cependant, qu'est-il advenu de cette production dans les espaces sous-régionaux comme Ayacucho ? Les intellectuels y ont-ils rempli la même fonction, ou l'ont-ils en plus modifiée, en dénonçant le centralisme et l'oubli de l'arrière-pays ?

Rama s'occupe principalement des intellectuels nationaux qui vont « évoluer », au fur et mesure que la modernité avance, vers une plus grande autonomie, et un rapprochement progressif vers le *populaire*. Ce rapprochement mènera au développement d'un esprit critique envers les demandes des strates urbaines les plus basses de la société (Ibid., 63). Dans le schéma proposé par cet auteur, l'évolution qui mène à la pensée critique ne tient pas compte de la dépendance des intellectuels vis-à-vis du pouvoir, pas plus que des tensions que les groupes intellectuels sous-nationaux ou provinciaux ont en regard de cette ambivalence. Ils ont ainsi imaginé la nation et le progrès à partir de leur représentation de la région et du « destin » de la société régionale, sans modifier l'état d'exclusion des populations indiennes. L'attitude des intellectuels provinciaux doit donc être comprise à partir de leur propre perspective, en tenant compte du contexte local ou régional concerné, comme c'est le cas pour Ayacucho. Par exemple, comme nous le verrons plus loin, le quechua, langue indigène et populaire dans la région, était également parlé par les élites régionales et par les intellectuels. Cet aspect les distingue de l'élite de Lima.

La contribution de Rama comporte d'autres aspects eux aussi primordiaux, comme la question du modèle théorique utilisé par des intellectuels latino-américains dans leur perception de la société. Il fait mention du positivisme comme la théorie de base

permettant d'analyser les modèles collectivisés de la culture régionale ainsi que leurs groupes et classes (Ibid., 66). Nous pouvons dire que le positivisme constitue la théorie de liaison entre la pensée européenne et celle d'Amérique latine, ce qui se répétera dans le cas du marxisme et sa prétention universaliste. Mais même si le positivisme dans le sens que lui donne Durkheim (DURKHEIM, 1982) a été utile pour la réflexion des intellectuels de ce continent — y compris ceux d'Ayacucho — afin de mettre l'accent sur la séparation entre sujet observant et chose observée, les lettrés considèrent toujours les illettrés — presque toujours indigènes — comme une chose ou un objet distinct de l'observateur.

Un deuxième aspect de la contribution de Rama concerne l'orientation des intellectuels vers le processus d'éducation. Il établit une corrélation entre le facteur éducatif et faire partie de la Cité Lettrée. Si les classes moyennes, les groupes de métis, et même certains lettrés indigènes ont pu se rapprocher des milieux intellectuels, c'est surtout par le biais de l'éducation. L'intellectuel ne se distingue dès lors pas tant par sa relation avec le pouvoir à l'intérieur de la cité lettrée que par le fait qu'il représente la population instruite. Comme nous le montrerons plus avant, le facteur éducatif a beaucoup marqué le groupe intellectuel d'Ayacucho au début du XX^e siècle et même plus tard, quand l'université rouvre ses portes à la fin des années 1950. Ce centre d'études supérieures, qui à la fois symbolise et condense l'espace de la cité lettrée, prit tout son sens en rendant possible l'accès à l'éducation pour une population en provenance de zones rurales ou de petites villes des alentours de la capitale régionale.

Si l'éducation au sein d'une société en grande partie illettrée constitue un élément essentiel dans l'étude des intellectuels, l'observation de Rama et d'autres auteurs sur la relation entre la politique et les intellectuels n'en est pas moins importante. Son point de vue est que, en Amérique latine, la cité lettrée est devenue une cité « révolutionnaire » dans laquelle l'émergence et la consolidation des partis politiques modernes a donné lieu à la participation des intellectuels qui en sont devenus membres (Ibid, 107). Selon Rama, ce processus s'est développé depuis les années

1940, grâce à l'accès des secteurs moyens au pouvoir et au déclin du cycle oligarchique.

Bien que le travail de Rama soit devenu la référence obligatoire pour l'étude des intellectuels dans des sociétés comme celle du Pérou, ses généralisations culturelles sur l'Amérique latine ne nous permettent pas de distinguer des spécificités nationales et encore moins des traits régionaux au sein des pays. Au Pérou, les études sur les intellectuels, notamment dans le domaine des sciences sociales, ne sont pas très nombreuses. Cependant, un des intellectuels péruviens les plus brillants des années 1960, Augusto Salazar Bondy, développe une réflexion autour de l'histoire des idées et de la philosophie sur ce thème. Cet auteur va développer une réflexion sur la culture de domination en Amérique latine (SALAZAR BONDY, 1968), selon laquelle le manque d'originalité conduit à la souffrance et à la dépendance dues aux rapports de domination de la culture européenne sur la culture latino-américaine. Même si nous ne sommes pas convaincu par son explication mécaniciste ou par son idée élitiste de la culture, en ce qui concerne les intellectuels, son point de vue n'en est pas moins séduisant, d'autant plus si l'on considère que le groupe intellectuel d'Ayacucho était soumis à une double relation de dépendance : celle des centres de production de la culture européenne et celle qu'exerçaient les élites depuis Lima.

Mais tandis que Salazar Bondy concentrait son analyse sur la question de la culture et des intellectuels, un autre auteur péruvien, Anibal Quijano (QUIJANO, 2012), portait plutôt sa réflexion sur les intellectuels et le pouvoir dans la société péruvienne. Les deux auteurs partagent l'idée que l'existence des intellectuels n'est possible que dans une configuration sociale capitaliste, c'est-à-dire quand la connaissance devient une fonction spécialisée au sein de ce système. Mais Quijano s'intéresse surtout à la relation entre l'intellectuel et le pouvoir au sein du capitalisme. En affirmant que la connaissance n'est que le produit d'une rationalité libre et individuelle, il donne à penser qu'il s'agit d'une expression de la modernité européenne qui a conduit à la séparation (d'origine cartésienne) entre raison et

nature, ce qui a rendu possible la construction d'une épistémè basée sur cette séparation³³.

Quijano, en posant la question de la connaissance et de l'activité intellectuelle dans le système capitaliste, parvient à la conclusion que ce mode de connaissance finit par se développer en fonction des rapports de pouvoir, et en dernière instance : « toute la dimension subjective des relations sociales est également habitée par cet étalon du pouvoir » (Ibid, 20). Cet auteur a donc proposé le terme de « colonialité du pouvoir » pour décrire le problème de la connaissance dans les pays

33

Il y a dans cette approche une réminiscence durkheimienne, lorsqu'il met l'accent sur le rationalisme capable d'entreprendre l'observation de l'objet de l'étude à la suite de la séparation entre sujet et objet observables.

périphériques, où les élites intellectuelles produisent des connaissances sur la base de ce pouvoir et au détriment de ce qui constitue la connaissance et les savoirs des dominés.

Les propositions de Quijano ont eu un impact significatif au sein de l'intelligentsia des pays d'Amérique latine. Toutefois, ses considérations peuvent être comprises de deux façons : d'une part, la séparation opérée par la modernité occidentale entre la raison et la nature impliquerait un rejet de l'intellectuel en tant que produit des relations coloniales ; d'autre part, elle oblige à penser un autre type de connaissance, plus précisément une modalité du savoir qui va au-delà de celle qui caractérise le groupe des intellectuels.

Dans la même ligne de pensée, Hugo Neyra (NEYRA, 2010, 154), formé à l'école française, propose une définition de l'intellectuel au Pérou qui lie l'existence d'un groupe intellectuel rattaché au pouvoir à deux conditions préalables : a) que le pouvoir ne soit pas monopolisé par lui-même, qu'il y en ait un autre capable d'être indépendant, et qu'il existe par ailleurs une représentation alternative de la société,

et b) que cette autre représentation du monde ne provienne pas de la même puissance (Ibid, 155). Donc, pour cet auteur, l'indépendance ou l'autonomie par rapport au pouvoir est essentielle pour qu'un intellectuel existe comme tel. Ces conditions étaient remplies à la fin de la première moitié du XX^e siècle au Pérou. Selon Neyra ce groupe à penser en tant que producteur des représentations de la société avant cette période (entre 1900 et 1930) doit être nommé *intelligentsia* et caractérisée avant tout par son volontarisme pour remplacer ceux qui dirigent (Ibid., 165)

Bien qu'importants, les points de vue de Quijano et de Neyra ne suffisent pas à comprendre les intellectuels *ayacuchanos* qui ont surgi dans la première moitié du XX^e siècle dans cet espace régional où le capitalisme était pratiquement inexistant et où la consolidation de l'État-nation était pratiquement nulle. Par ailleurs, le pouvoir central n'a pas compris — à la différence de ces intellectuels — l'importance de cette région/espace sous-régional. Comme nous l'avons déjà souligné, expliquer l'existence de ce groupe par le seul développement du capitalisme ne permettait pas de comprendre la question de la « colonialité du pouvoir » au sein d'élites en voie de modernisation, dans des espaces provinciaux où la transition vers le capitalisme n'est encore qu'un projet.

Si la question des intellectuels au Pérou a été abordée du point de vue de la tradition marxiste et de la dépendance, il existe d'autres œuvres importantes sur le sujet comme celle d'Osmar Gonzáles (GONZALES, 1996). Cet auteur aborde l'histoire des idées politiques à partir de la perspective wébérienne. Il attire l'attention sur ce qu'il appelle la *Generación Arielista* en référence aux intellectuels du début du XX^e siècle, et à partir du terme Ariel, nom du roman — très populaire auprès de l'intelligentsia d'Amérique latine — de José Enrique Rodó.

Gonzáles se propose d'analyser les *ariélistes* en termes de génération, ayant recours pour ce faire au concept utilisé par le sociologue allemand Karl Mannheim.

Il fait ainsi remarquer que, dans la mesure où le terme d'*ariélistes*²⁶ ne pouvait pas rendre compte d'une même pensée commune à tout le groupe, il préférait utiliser le terme de groupe générationnel pour expliquer les différences idéologiques au sein d'une même génération (Ibid., 38). L'auteur distingue dès lors deux groupes générationnels au sein des *ariélistes* péruviens entre les années 1900 et 1930 : a) les intellectuels anarchistes, qui avaient leur propre idée du Pérou et s'exprimaient dans leurs propres organes de presse en utilisant la poésie comme forme littéraire ; b) les colonidas, qui représentaient une autre sensibilité, plus littéraire, plus iconoclaste et d'autant moins académique, ces derniers étant dans leur majorité d'origine provinciale (Ibid., 39).

Je tiens à faire ici une première objection au texte de Gonzáles : bien qu'il remette en question le lien qui est fait entre les concepts de génération et d'élite intellectuelle²⁷, les limites de son approche viennent de ce qu'il n'étudie pas les rapports entre les groupes qu'il distingue au sein d'une même génération. De même, il n'explique pas pourquoi l'ariélisme devient le terme de référence pour désigner la génération des premières décennies du XX^e siècle. Il a par ailleurs une idée plutôt générique des intellectuels d'origine provinciale, qu'il considère comme moins importants de par leur origine — on trouve chez lui une tendance à la reproduction d'une vision *limeña*²⁸, centrée sur la capitale selon laquelle les provinces n'ont pas produit d'intellectuels et d'universitaires d'importance.

²⁶ Le terme *ariéliste* provient d'un essai écrit par José Enrique Rodó, écrivain et homme politique uruguayen au début du XX siècle. L'auteur dirigea son message à la jeunesse latino-américaine. Voir à ce sujet : ARIEL, Biblioteca Virtual Universal, 2003. <http://biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf>.

²⁷ Comme nous le mentionnerons plus tard, le concept de génération désigne un groupe aux attributs spécifiques, qui le démarquent des autres groupes. La définition ci-dessus correspond au concept soulevé par Dilthey. Précisons que cette conception du terme de génération est toujours bien acceptée dans les milieux académiques péruviens.

²⁸ *Limeño/a* : de Lima.

Cependant, la contribution de Gonzáles est importante lorsqu'il se démarque de la tendance évolutive présente chez les auteurs de gauche qui s'occupent de la question des intellectuels. Le penseur péruvien José Carlos Mariátegui considère, dans son essai consacré « au procès de la littérature » au Pérou, une évolution en trois étapes : la coloniale, la cosmopolite et la nationale (MARIATEGUI, 1976, 239). Il considère dès lors les *ariélistes* comme des représentants du civisme ou du conservatisme et d'une survivance du colonialisme. Gonzáles, au contraire, affirme qu'on peut trouver dans la pensée de ce groupe générationnel des éléments considérés comme libéraux et nationaux.

Pour soutenir ses propositions, Gonzáles élabore une méthodologie d'analyse des intellectuels au Pérou qui consiste à démontrer l'impact du discours des *ariélistes* sur l'ensemble des acteurs sociaux et le processus national au sein duquel il est produit (Gonzáles, op. cit., 30). L'importance de cette proposition pour l'étude des intellectuels d'Ayacucho réside dans la possibilité de comparaisons discursives, qui permettent de comprendre la présence conjointe d'éléments opposés et complémentaires dans leur discours. Sa méthode permet également de comparer les conditions sociales des intellectuels de Lima et de province.

Gonzáles ayant joué en quelque sorte le rôle de pionnier dans l'étude des intellectuels *limeños*, il existe d'autres études sur le même sujet, caractérisées par leur approche centraliste. Les limites de telles recherches se trouvent souvent dans les généralisations qu'elles opèrent, car axées sur les intellectuels vivant dans la capitale du pays. Mentionnons, à titre d'exemple, la compilation d'études réalisée par Carlos Aguirre et Carmen Mc Evoy (AGUIRRE Y MC EVOY, 2008). Dans ce texte sur l'histoire intellectuelle, une valeur nationale est accordée aux productions d'intellectuels exclusivement *limeños*.

1.3 LA PENSEE DANS LA REGION D'AYACUCHO : INFLUENCES CULTURELLES

Nous avons passé en revue jusqu'ici les images, les représentations ainsi que les définitions et les concepts produits par des intellectuels qui, bien que définis comme

nationaux, ont construit un discours centré sur la capitale, ce qui les a conduit à ignorer les intellectuels de l'intérieur du pays ou, dans le meilleur des cas, à réduire leur reconnaissance au strict minimum. Il faut donc maintenant nous tourner vers les académiciens qui se sont intéressés aux intellectuels de la sierra.

Pour expliquer d'abord comment s'est développée l'étude de ces intellectuels, nous devons nous rappeler que le positivisme imprégnait les réflexions de ceux qui pensaient le pays depuis Lima dans les premières décennies du XX^e siècle. La pensée positiviste a surtout privilégié la mesure, la description et la quantification des faits sociaux, et n'a pas reconnu l'existence des groupes d'intellectuels de l'intérieur du pays qui cherchaient également à produire des signes, des symboles et des significations. L'ingénieur José Ruiz Fowler fait par exemple, dans un travail réalisé sur Ayacucho, dans le cadre du premier centenaire de la bataille finale pour l'indépendance, une description des ressources de cette zone ainsi que des lieux géographiques ; les habitants y figurent comme une partie du paysage ou une ressource touristique : « Ses habitants se distinguent par leur caractère essentiellement accueillant, amical et sincère, et l'attrait lié à ces belles qualités... »²⁹ (FOWLER, 1974, 323), mais il n'y fait aucunement mention d'un groupe actif capable de penser le centième anniversaire de la bataille d'Ayacucho.

Dans la tradition du marxisme péruvien, au cours de la même période, José Carlos Mariátegui, un penseur considéré comme fondateur de ce courant au Pérou, va s'intéresser aux intellectuels de la sierra ³⁰ . Il soulignera l'importance de la contribution d'intellectuels provinciaux tels que José Antonio Encinas, Luis Valcárcel

²⁹ « El carácter de sus habitantes se distingue por ser esencialmente hospitalario ; amables y sinceros, atraen con sus bellas cualidades ». Sauf mention contraire, nous traduisons les citations.

³⁰ On distingue généralement au Pérou trois régions : la côte, les montagnes (la sierra), et la forêt tropicale (la selva). Cette distinction est géographique mais fait généralement référence aux populations et aux cultures respectives, que l'on considère comme différentes. Voir à ce sujet Benjamin Orlove : PUTTING RACE IN ITS PLACE : ORDER IN COLONIAL AND POST COLONIAL PERUVIAN GEOGRAPHY. Dans Social Research, Vol. 60 No. 2 Johnn Hopkins University, 2003. Pages 301-336.

ou Hildebrando Castro Pozo, qu'il cite dans son célèbre ouvrage *Sept Essais d'interprétation de la Réalité Péruvienne* (MARIATEGUI, 1976). L'inclination politique de Mariátegui l'amènera à les classer selon leur appartenance au courant socialiste qui démarra dans les années 1920. Dans la pensée mariatéguiiste, le compromis avec le socialisme était une forme de garantie de leur non appartenance aux groupes conservateurs de l'intérieur du pays.

À propos de Castro Pozo, par exemple, Mariátegui souligne sa contribution à la cause indienne : «... la première défense organique et documentée de la 'communauté indienne' a dû s'inspirer de la pensée socialiste indigène et reposer sur une étude concrète de la nature... » (Ibid., 80). Par ailleurs, en faisant référence à Luis Valcárcel, auteur du fameux livre *La Tempête dans les Andes*³¹, Mariátegui écrit : « homme d'horizons divers, intellectuel influencé par son goût du traditionalisme, orienté par un style de suggestions et d'études particulières, Valcárcel résoud politiquement son indigénisme dans le socialisme »³² (Ibid., 36).

De cette description nous pouvons conclure que Mariátegui considérait ambivalente la position des intellectuels de province — en particulier ceux qui, comme Valcárcel, provenaient des montagnes péruviennes — face à la tradition d'une part et à une culture d'influence européenne (libérale?) de l'autre. Selon lui, cette contradiction se résolut à travers l'adhésion au socialisme. Sa définition de cette dialectique intellectuelle l'a également amené à considérer ceux qui n'avaient pas adhéré à cette doctrine politique comme conservateurs et attachés à un mode de vie lié aux patrons et aux *gamonales*, grands propriétaires fonciers.

Dans le même ouvrage, Mariátegui se réfère au régionalisme comme un sentiment vague et indéfini: « le régionalisme n'est au Pérou, ni un mouvement, ni un courant,

³¹ Luis E. VALCÁRCEL, *Tempestad en los Andes*, Editorial Universo, Lima 1974 [1923].

³² « ...Hombre de diversa formación intelectual, influido por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugerencias y estudios, Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo... ».

ni un programme »³³ (Ibid., 194). À propos des intellectuels qui ont défendu cette pensée, il soutient que « La polémique entre fédéralistes et centralistes est désuète et anachronique. Le fédéralisme n'apparaît pas dans notre histoire comme une revendication populaire mais plutôt comme une justification du gamonalisme et de sa clientèle »³⁴ (ibid.194). Mariátegui n'avait pas compris que les intellectuels provinciaux ne considéraient pas le régionalisme comme une négation du populaire mais bien comme une conception différenciée de la société régionale ; leur fédéralisme les amenait à considérer le populaire comme l'expression d'une société régionale.

Mariátegui, en définissant les intellectuels provinciaux selon leur origine sociale et leur appartenance politique, établit une « tradition » dans les études marxistes consacrées au rôle des intellectuels dans la politique au Pérou⁴³ : ils seront classés comme ayant des positions politiques avancées selon leur proximité des courants socialiste ou marxiste ou de courants proches de ceux-ci. À l'inverse, les intellectuels qui ne correspondaient pas au modèle de classe ont été jugés conservateurs, féodaux ou même *gamonales*⁴⁴.

Cependant, et comme nous l'avons mentionné plus haut, relativement peu de recherches ont été menées sur les intellectuels provinciaux, comme si la catégorie en tant que telle ne pouvait pas s'appliquer à l'histoire culturelle de l'intérieur du pays. Une vision qui a soutenu l'existence d'une société à prédominance indigène dans laquelle les *mistis* (blancs dominants) ne sont qu'un petit groupe et n'a pas vocation à penser l'existence d'autres groupes comme intellectuels. De même, le modèle de classe n'a pu tenir compte d'un espace en voie de modernisation ou d'une classe moyenne qui faisait son apparition⁴⁵. Il faudra attendre les années 1990, quand le

³³ « el regionalismo no es en el Perú un movimiento, una corriente, un programa... ».

³⁴ « La polémica entre federalistas y centralistas, es una polémica superada y anacrónica...El federalismo no aparece en nuestra historia como una reivindicación popular, sino más bien como una reivindicación del gamonalismo y de su clientela... » 43

Sentier Lumineux choisit le chemin de l'insurrection, pour que naisse l'intérêt pour les intellectuels provinciaux.

Notons, au cours de cette période, le travail de José Luis Rénique et d'Alejandro Deustua qui, en choisissant comme axe d'analyse la région de Cuzco, vont s'intéresser à ses intellectuels. Selon une perspective qui doit son influence à José Carlos Mariátegui ainsi qu'à Antonio Gramsci, ces auteurs soutiennent que la montée des intellectuels de la fin du XIX^e et début du XX^e siècle trouve son origine

Abimael Guzman, alors chef du Parti communiste du Pérou, estimait que l'on devait suivre les enseignements de Mariátegui: « ... Cela fait déjà plusieurs années que Mariátegui est mort physiquement bien sûr, mais sa pensée reste profondément vivante comme elle l'était durant les années 30, elle est toujours en plein essor, vivante et demeure une perspective pour le Pérou ». Pour comprendre Mariátegui, Abimael Guzman, http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_68.htm. Consulté en mai 2014. 44

Comme nous allons le montrer plus avant, le terme *gamonal* devient courant dans le jargon politique de la gauche au Pérou. Ce terme ne fait référence à aucune notion précise, mais concerne généralement des intermédiaires du pouvoir proches des Indiens et en même temps capables d'extraire des ressources de ces populations. Voir à ce sujet, François Bourricaud: *Pouvoir et société au Pérou*, Lima, 1989.

45

Cette question a été abordée dans un court article : Jeffrey Gamarra: *De Indio a Campesino y nuevamente a indio*. SER Noticias, 03.07.2013. <http://www.noticiasser.pe/03/07/2013/mundos-interiores/de-indio-campesino-y-nuevamenteindio-el-deber-de-la-memoria>.

dans l'essor que prend le capitalisme au Pérou, ce qui permet ensuite l'émergence d'une classe moyenne dont les intellectuels sont un des groupes. Il y aurait dès lors une relation étroite entre l'origine de ce groupe et le marché intérieur, l'expansion de la sphère du capital et le développement du capitalisme à l'échelle nationale (RÉNIQUE, DEUSTUA, 1984, 9). L'expansion de la classe moyenne, et donc du groupe d'intellectuels, dépend également d'une condition qui s'ajoute aux précédentes : l'expansion de l'enseignement et l'augmentation de la population alphabétisée en mesure d'accéder à la consultation de différentes formes de documents imprimés, tels que journaux et publications diverses. D'ailleurs, selon ces auteurs, la réforme universitaire de 1917 au Pérou a permis l'accès des métis aux universités de Lima et de province, ou à une université telle que la González Prada, parrainée par l'APRA (parti politique d'orientation socialiste à cette époque),

et dont l'objectif était d'offrir un accès à l'éducation universitaire aux enfants des ouvriers et des artisans du secteur populaire (Ibid., 39).

Mais jusqu'ici, Rénique et Deustua ne font qu'expliquer l'émergence d'un des groupes d'intellectuels au Pérou ; ils ne tiennent pas compte du groupe oligarchique antérieur, terme qu'ils utilisent pour désigner les intellectuels liés aux partis politiques civilistes³⁵. Dans tous les cas, ces derniers, ainsi que les modernes, sont localisés à Lima. Ils décrivent les intellectuels de province à partir de cas d'étudiants qui ont migré vers la capitale du pays pour étudier à l'université de San Marcos. Les auteurs les décrivent comme socialement « arrivistes, prospères, dynamiques, par opposition à l'immobilité centraliste et conservatrice de Lima (...) ils se battaient pour la démocratisation de la société et de l'État en général »³⁶ (Ibid. 41). Même si on laisse de côté la subjectivité des auteurs, sa description ne tient pas compte du milieu social dont ils proviennent, alors que la plupart d'entre eux appartiennent aux familles aisées et de propriétaires fonciers ; d'autre part, il ne semble pas avoir considéré les stéréotypes dont font preuve à cette époque les professeurs et les étudiants de la capitale à propos des serranos (habitants de la sierra)³⁷ qui ont émigré pour étudier à l'université (San Marcos). Ils ne font pas non plus mention des tensions entre Lima et la province, qui se développent tout au long de XX^e siècle et qui se sont également exprimées dans le cadre des rapports entre les élites intellectuelles.

Rénique et Deustua suggèrent que tandis que les intellectuels migrants ont lutté pour la démocratisation, ceux qui sont restés dans leurs capitales départementales respectives ont développé — surtout dans le sud — des positions allant du

³⁵ On appelle civilisme ou civilistes les mouvements politiques qui se sont différenciés des courants militaristes et caudillistes au cours du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle.

³⁶ «..eran arribistas, pujantes, dinámicos, en oposición al inmovilismo y conservadorismo centralista limeño... pugnaban por la democratización de la sociedad y del Estado en general... »

³⁷ Il semble que ces représentations du provincialisme soient encore présentes dans les représentations et pratiques sociales des milieux académiques résidant à Lima.

libéralisme radical à l'anarchisme. Il considère que d'une certaine façon cette situation est liée à l'expansion de la presse et à l'existence d'universités dans les grandes villes du pays: « l'université de province, en plus du journalisme, est devenue un des piliers de l'agglutination de cette intelligentsia régionale émergente »³⁸ (Ibid, 44). Il suggère à juste titre que la décentralisation et le libéralisme dans la sierra ont été le produit de ces deux institutions.

Cependant, il est nécessaire de préciser que cet auteur ne considère pas que l'apparition du libéralisme dans le sud du Pérou, du fédéralisme et même de quelques courants radicaux comme l'anarchisme, peut être expliquée par l'influence qu'ont exercé les intellectuels argentins. En réalité, depuis la fin du XIX^e siècle, l'influence culturelle de l'Argentine s'est faite sentir au Pérou. Un travail consacré aux rapports intellectuels entre Cuzco et Buenos Aires (KUON ET AL., 2008) montre l'autonomie relative que des intellectuels de province ont développée par rapport à ceux de la capitale, à travers cet axe de communication.

Clorinda Matto de Turner, écrivaine d'origine cusquénienne considérée comme une des premières indigénistes, nous permet de connaître le parcours des intellectuels du sud du Pérou. On lui doit un des premiers romans de la lignée de l'indigénisme : *Aves Sin Nido* (1889). Elle a passé une partie de sa vie à Buenos Aires, où elle a pu travailler comme journaliste et faire partie du réseau des intellectuels. De même, un autre indigéniste comme Luis E. Valcárcel raconte dans ses mémoires (VALCÁRCEL, 1981, 218-221) la présentation de la Mission Péruvienne d'Art Inca, en territoire argentin, dans les années 1920. D'une certaine façon, ce pays était devenu un lieu de pèlerinage pour ces intellectuels³⁹. Même si Ayacucho ne faisait

³⁸ « La Universidad provinciana además del periodismo, se constituyó en otro de los ejes de aglutinamiento de esta intelectualidad regional emergente... »

³⁹ L'influence culturelle de Buenos Aires s'est étendue au cours de la première moitié du XX^e siècle dans les départements du sud. Personnellement, nous avons entendu des récits dans notre propre famille sur l'arrivée hebdomadaire d'imprimés argentins comme le journal *La Prensa* de Buenos Aires et de magazines traitant de différents sujets qui étaient acheminés vers Cusco au cours d'un voyage qui durait de huit à dix jours et qui utilisait le chemin de fer à La Paz (Bolivie) et un vapeur pour traverser le Lac Titicaca. Les publications argentines ont été remplacées par celles imprimées dans la

pas partie du 'circuit' de Buenos Aires dans le sud du Pérou, certains de ses intellectuels étudièrent à l'université San Antonio Abad de Cusco. Ce fut le cas de Jesús Manuel Urbina, de Víctor Navarro del Aguila, d'Efraín Morote Best et d'autres. Dans quelle mesure ont-ils pu être influencés par les idées en provenance d'Argentine ?

Pour revenir à l'étude de Rénique et de Deustua, on trouve dans le discours intellectuel péruvien un autre élément important : la façon dont l'indien est représentée ; autrement dit, le discours indigéniste. Selon eux, nous pouvons en distinguer deux types : un indigénisme d'envergure nationale, et un indigénisme local (RÉNIQUE, DEUSTUA, op. cit., 49). On peut en retracer les origines à partir du milieu du XIX^e siècle; mais il acquiert une dimension politique importante à partir de la fin de la seconde moitié du XIX^e jusqu'aux premières décennies du XX^e siècle. L'indigénisme local/régional était présent dans pratiquement tous les espaces de la côte et de la sierra péruviennes, mais ne l'était pas dans la selva. Le travail de Rénique et Deustua nous suggère deux réflexions: la première a trait à la manière dont les élites de la capitale ont eu recours à l'indigénisme en réponse aux élites régionales favorables à la décentralisation. Le président Augusto B. Leguía a fait une traduction politique de l'indigénisme en créant le 'Conseil de la Race Indienne' (*Patronato de la Raza Indígena*) — il se préoccupait plutôt des tendances fédéralistes que de la situation de l'indien — à tel point que l'indigénisme était devenu à l'intérieur du pays — à Puno et à Cuzco, par exemple — un courant militant de la décentralisation politique. Notons ici que le travail de Rénique et de Deustua (op.cit) n'explique pas assez clairement de quelle manière ces élites intellectuelles et décentralisatrices ont incorporé la question indigène dans leurs demandes régionalistes. En outre, la deuxième réflexion concerne la relation étroite avec le discours sur le paysan et sur l'indigène, les deux termes étant pratiquement utilisés comme des synonymes. Du point de vue du paradigme de classe, l'indigénisme est

capitale péruvienne à partir des années 1950, quand un service aérien régulier fut établi entre Lima et Cusco.

vu négativement parce qu'il occulte la question de la paysannerie considérée comme une classe sociale. Cependant, comme nous allons le montrer tout au long de ce travail, le cas d'Ayacucho présente une caractéristique particulière : l'indigénisme y était plus le résultat d'une influence externe qu'un mouvement local et/ou régional en soi.

Plus tard, dans autre travail, Rénique revient sur le sujet des intellectuels classistes. Ainsi sous le titre suggestif de *Los Sueños de la Sierra*⁴⁰ (RÉNIQUE, 1991) il examine la période allant des années 1930 aux années 1970. Pour lui, le noyau ou l'élite intellectuelle cusquénienne des premières années de ce siècle a été progressivement affaibli, principalement sous l'effet d'un fort processus de centralisation et de modernisation de l'État central dans la jeune capitale, Lima. Sa thèse est que le noyau intellectuel s'est divisé selon les structures de classes, avec d'un côté les intellectuels les plus étroitement liés à la décentralisation, l'indigénisme comme expérience esthétique et les anciennes élites de propriétaires fonciers de Cuzco, et de l'autre ceux qui ont pris parti pour l'option révolutionnaire, en laissant de côté le régionalisme et l'indigénisme et en optant pour une idéologie de classe (Ibid, 370).

Lorsque Rénique essaie d'établir des relations entre indigénisme socialiste et radicalisme de classe, il ouvre un axe de recherche pour comprendre le phénomène du Sentier Lumineux au Pérou, l'histoire et l'anthropologie péruviennes ayant jusqu'alors donné trop d'importance à l'étude de la continuité et de la tradition. Toutefois, ces perspectives doivent être nuancées comme le proposent des travaux ultérieurs qui nous rappellent, concernant les intellectuels de Cuzco, qu'on ne doit pas nécessairement considérer que le localisme ou le régionalisme vont de pair avec des options radicales. Le travail de Ricardo Salvatore (2008) démythifie les thèses sur les intellectuels radicaux de provinces. L'auteur y soutient que le radicalisme intellectuel et politique doit être reconsidéré dans le cas des penseurs comme Valcárcel qui, au-delà des postures idéologiques qui lient Indiens et socialisme, ont

⁴⁰ « Les rêves de la sierra ».

développé des relations de collaboration avec des universités étrangères, et principalement américaines. Dans ce texte assez polémique, R. Salvatore explique comment, depuis le début du XX^e siècle, les *cusqueños*⁴¹ ont joué un double jeu de coopération et de résistance dans leur relation avec les académiciens américains (Ibid., 357). Selon lui, les progrès dans l'étude des cultures de la côte péruvienne, dus à des intellectuels européens, et en particulier Allemands, et notamment la découverte d'une culture « pan-péruvienne » antérieure à l'empire Inca auraient, entre autres facteurs, généré les relations avec l'American Academy (Ibid., 360). Cet ensemble complexe d'alliances et de résistances, reflété au moins dans le discours, permet de comprendre pourquoi des universitaires américains comme Alberto Giesecke, qui est devenu président de l'Université de Cuzco, ou des anthropologues tels que John Rowe, Wendell Bennet et Samuel Lothrop puissent développer des liens académiques étroits avec des intellectuels de province comme Valcárcel et même José María Arguedas. Ainsi, l'historien Manuel Aparicio souligne, dans son étude sur la génération de la *sierra* et le noyau intellectuel (APARICIO, 2012), l'importance de la réforme de l'université de Cuzco menée par le recteur Giesecke, dont l'impact régional et extra-régional sur la formation de l'intelligentsia à Cuzco est indéniable.

Alors que Rénique concentre son travail sur l'idéologie et la classe sociale des intellectuels à Cuzco, Marisol de la Cadena va procéder à une analyse anthropologique de la culture et des intellectuels (DE LA CADENA, 2000). Dans son livre, elle tente de comprendre la relation à la race comme un concept biologique ou culturel. Elle note qu'au Pérou, et en particulier à Cuzco, les individus procèdent à une auto-identification en masquant leurs propres phénotypes et en mettant l'accent sur l'intelligence et la moralité, même si ces deux éléments sont passés par le filtre correcteur de l'éducation (Ibid., 9). C'est-à-dire que l'intellectuel joue un rôle dans la construction d'une hégémonie de la race comme culture et de l'établissement des conditions visant la possibilité de surmonter le racisme « culturel » par l'éducation.

⁴¹ Cusqueños/as : de Cuzco.

Pour de la Cadena, le discours *cusqueñista*⁴² constitue une réponse au racisme culturel de Lima qui imaginait un pays où la culture aurait été limitée à un emplacement géographique. Les intellectuels de Lima se considéraient éloignés des intellectuels des montagnes et de la côte, une séparation non seulement géographiquement mais également à caractère social et ethnique. Face à cette distanciation — qui constituait un racisme culturel —, les *cusqueños* ont élaboré un discours dans lequel ils reprochaient aux intellectuels de la capitale leur *hispanophilie*⁴³ et leur passé récent, par opposition au passé — pré-colonial — prestigieux des descendants des Incas. Cette réponse, également appelée « nationalisme régional » (Ibid., 22), a conduit les intellectuels de l'ancienne capitale à vouloir démontrer de plus en plus la supériorité historique de Cuzco sur Lima, en récupérant le passé et les traditions de ses habitants.

Le passé et la tradition ont donc donné lieu au discours indigéniste des années 1920, un discours basé chez les intellectuels *cusqueños* sur un rejet du métissage, vu non pas comme une question biologique, mais comme un problème moral. Le métis souffrait, selon de la Cadena, d'une impasse morale parce qu'il aurait perdu l'état de pureté culturelle indigène⁴⁴. L'éducation a causé une « hispanisation » ethnique ; elle a également substitué la moralité du métis par une autre, considérée comme supérieure. Cette dernière appartenait bien entendu à une élite non indigène, mais qui ne se considérait pas comme métis du point de vue culturel. De la Cadena ne tient cependant pas compte d'autres travaux, comme celui d'Uriel García, intellectuel de Cuzco pour qui le nouvel indien avait finalement intégré le métis. D'autre part, à la même époque, les intellectuels d'Ayacucho n'adoptaient ni un discours ouvertement indigéniste ni une posture opposée au métissage culturel.

⁴² Nous utilisons à dessein ce terme qui était d'usage courant dans les milieux intellectuels de Cuzco au cours de la première moitié du XXe siècle.

⁴³ Le terme fait référence à l'Espagne coloniale.

⁴⁴ L'idée négative qui considère le métis à partir de traits culturels se retrouve depuis la fin du XVIe siècle. Guaman Poma de Ayala, un des plus importants chroniqueurs indigènes, décrit ainsi le métis, en se basant sur ses habitudes: « les métis et les mulâtres ne peuvent pas porter d'armes défensives parce qu'ils participent de la nature de l'indien et il n'est pire qu'un indien »

Selon cet auteur, la raison pour laquelle les intellectuels *cusqueños* auraient développé l'idée que la race avait une signification culturelle — et donc que le statut lié à la race pouvait être dépassé — tenait à la particularité de leur identité individuelle : « Je veux dire que cette tendance aurait pu être plus forte chez des intellectuels subordonnés, comme Dubois et Valcárcel, dont le statut social dérivait d'une identité raciale "inférieure" en regard de celle, "dominante", de l'ensemble du monde blanc »⁵⁶ (DE LA CADENA, op.cit., 27).

Face à cette proposition — certes contestable, étant donné que les intellectuels *cusqueños* indigénistes n'avaient pas tous la même « couleur de peau » — nous soutenons que l'accent mis sur le culturel était plutôt lié à une volonté d'imaginer une société régionale qui partage les idéaux d'unité et d'intégration, et dans laquelle la « culture commune » aurait été plus importante que les traits phénotypiques régionaux. En d'autres termes, comme nous allons l'expliquer plus loin, nous dirions que l'indigénisme était un discours régionaliste motivé par des raisons « internes » plutôt que par une « infériorité » identitaire par rapport à l'élite intellectuelle blanche de Lima.

ivre, ils s'entre-tuent, et ils sont fiers (...) et ils veulent faire du mal aux Indiens ». (Guaman Poma: Volume I 1980: 412)

56 « I want to suggest that this tendency might have been stronger among subordinate intellectuals, like Dubois and Valcárcel, whose social status derived from their "inferior" racial identities vis à vis the "dominant" White world of all kinds ». (La traduction est mienne).

1.4 LE POST-INDIGENISME DES INTELLECTUELS

Il est également nécessaire de noter que De la Cadena défend une idée largement répandue dans les milieux académiques péruviens, et principalement à Lima, qui relie les différences entre les provinces et Lima aux origines du Sentier lumineux. Dans un travail précédent, elle dit : « il est important d'analyser les relations de subordination vis-à-vis de Lima jusque dans les années 1970, d'intellectuels

provinciaux tels que Abimael Guzman et ses proches collaborateurs.... » (DE LA CADENA, 1998, 40). Cette idée est encore plus présente dans les études qui ont été menées récemment sur les intellectuels du Sentier Lumineux à Ayacucho et leurs rapports avec ceux de la première moitié du siècle, notamment ceux des années 1930.

Comme nous l'avons déjà noté, des spécialistes issus des milieux académiques de gauche non *senderistas* des années 1980 ont essayé de comprendre la situation à partir de ses racines intellectuelles. On doit à Carlos Iván Degregori, un des plus grands anthropologues du pays, un des premiers travaux sur cette question. Dans cette étude sur la formation intellectuelle d'Abimael Guzman, le chef du Sentier Lumineux, il soutient qu'« il faudrait (...) préciser que l'élite provinciale qui constitua le noyau dur initial de la direction du SL n'est pas la première ou la seule, mais qu'elle s'inscrit bien dans une longue tradition des élites provinciales qui, confrontées à un centralisme oligarchique dans la première moitié du siècle, ont eu tendance à adopter des positions indigénistes (...). On trouve donc au sein du noyau dur du SL des ruptures autant que des continuités avec la tradition intellectuelle »⁴⁵ (DEGREGORI, op.cit., 244). S'il tente de montrer ces continuités dans d'autres ouvrages⁴⁶, Degregori n'accorde pas une grande attention à l'analyse des ruptures, et fait face ainsi aux mêmes difficultés que José Luis Rénique dans son étude sur les intellectuels de Cuzco⁴⁷.

⁴⁵ « Habría que precisar entonces que la élite provinciana que constituyó el núcleo dirigente inicial de S.L. no es la primera ni la única, sino que forma parte de una larga tradición de élites provincianas confrontadas con el centralismo oligárquico, que en la primera mitad de siglo tendieron a adoptar posiciones indigenistas...Dentro del grupo inicial se encuentran rupturas así como continuidades con una tradición intelectual »

⁴⁶ Voir, par exemple, son livre *El Surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho, 1969-1979*, Lima, IEP, 2010.

⁴⁷ Nous avons personnellement proposé quelque chose de similaire dans une étude menée quelques années après la capture du chef du Sentier Lumineux par la police péruvienne (Gamarra, 1992, 113), mais les travaux menés par la suite nous ont conduit à changer de point de vue.

Les travaux de Degregori sur l'élite provinciale ont eu une influence importante sur les études consacrées aux élites d'Ayacucho. On retrouve son approche, basée sur l'idée de continuité du radicalisme intellectuel à travers les générations, dans le travail de Jaime Urrutia et Luis Miguel Glave sur le radicalisme politique dans les élites régionales d'Ayacucho (URRUTIA, GLAVE, 2000). Pour ces auteurs, l'attrait de l'élite d'Ayacucho pour l'APRA (*Alianza popular revolucionaria americana* — Alliance populaire révolutionnaire américaine), venait essentiellement de l'orientation radicale du parti, qui s'était rebellé contre l'État dans le courant des années 1930. Concernant la participation de cette élite dans la rébellion de 1934 à Huamanga, ils soulignent son caractère élitiste et le fait que les principaux acteurs aient été des jeunes issus des universités comme la *San Antonio Abad* à Cuzco ou la *San Marcos* à Lima. Ils affirment, en outre, que les principaux facteurs d'adhésion à l'APRA et de révolte contre le gouvernement ont été « la stagnation de la production, des relations de travail obsolètes de semi-servilité en milieu rural empêchant tout développement, la mentalité rentière de l'élite, de même qu'une faible qualité des ressources disponibles et la fragmentation des plus grandes haciendas »⁴⁸ (Ibid., 6). Urrutia et Glave ajoutent que la fragmentation de l'espace régional, la diffusion de l'indigénisme ainsi qu'un mécontentement généralisé ont poussé l'élite à rejoindre l'APRA et à participer à la révolte contre le gouvernement du président Leguía qui avait éclaté en même temps au nord et au sud de la région : « les vieilles clientèles politiques locales se sont redéfinies dans la ville autour des propositions modernes contenues dans les idées de l'APRA, qui a récolté le sentiment de frustration et de désarroi de larges secteurs de la population, avec toutefois la particularité de ne pas remettre en cause la structure de la propriété de la terre »⁴⁹ (Ibid., 16).

⁴⁸ « Una producción estancada, relaciones laborales rurales de semiservilidad obsoletas y congelantes de cualquier desarrollo, una mentalidad rentista de la élite se suman a la baja calidad de los recursos disponibles, la fragmentación de las haciendas mayores... »

⁴⁹ «las viejas clientelas políticas locales se redefinen en la ciudad alrededor de las novedosas propuestas del ideario aprista, que cosecha el sentimiento de frustración y estancamiento de amplios sectores de la población, con la particularidad de no cuestionar la estructura de la propiedad de la tierra... »

Nous avons cependant des objections au travail d'Urrutia et de Glave. La première concerne la cause du mécontentement de l'élite intellectuelle de Huamanga⁵⁰ : dans leur approche, ce sont essentiellement des raisons économiques qui expliquent le mécontentement chez les membres de l'élite ; dans le cas de la propriété foncière, le démantèlement de l'espace d'Ayacucho et l'abandon de l'État central l'ont directement affectée. Le soutien à l'APRA pour des raisons de crise économique n'était cependant pas aussi mécanique que semblent le suggérer les deux auteurs. En outre, la mentalité rentière n'a pas nécessairement conduit à embrasser le radicalisme.

Une seconde — double — objection porte sur la nature élitiste de l'*aprismo*⁵¹ à Ayacucho : premièrement, tous les intellectuels n'ont pas forcément été *apristas* ; cette idée doit donc être nuancée. Il convient de tenir compte de ce que suggère Osmar González concernant la nécessité d'utiliser les unités d'intellectuels — dans le sens donné par Karl Mannheim aux différences politiques entre les membres d'une même génération — pour distinguer les différences politiques entre ces derniers. D'autre part, les informations que nous offrent Urrutia et Glave sur la composition de la rébellion *aprista* de l'année 1934 à Ayacucho font état d'un ensemble de personnes assez inégal, dont les membres ont des professions différentes, allant des avocats aux enseignants, et même des agriculteurs. Nous pouvons dire sans risque que les propriétaires fonciers locaux et les intellectuels n'appartenaient pas tous à l'APRA.

Mais la volonté de démontrer que le radicalisme intellectuel à Ayacucho et le choix de l'APRA feraient partie de la tradition politique régionale permet de ne pas tenir compte de l'importance que constituait à cette même époque l'envie de construire un projet politique régional. On trouve, par exemple, dans la quête pour saisir l'essence de ce que les intellectuels régionaux entendaient comme *ayacuchanisme*

⁵⁰ Nous utiliserons le terme d'*élite intellectuelle de Huamanga* pour parler de ce groupe ou noyau de gens lettrés vivant surtout dans la capitale du département.

⁵¹ Le terme d'*aprismo* désigne ce qui a trait à l'idéologie politique de l'APRA ; celui d'*aprista* un membre ou sympathisant du parti.

pur, l'idée d'une identité régionale qui n'est pas nécessairement opposée à une identité nationale, et qui ferait partie d'une représentation du politique autour de l'idée d'une société régionale. Glave et Urrutia semblent ne pas explorer suffisamment cette idée de la construction d'un projet unique intégrant les différents secteurs sociaux régionaux dans le but de créer un « nous » *ayacuchano*. D'ailleurs, plus qu'un indigénisme importé, il exista quelque chose comme un indigénisme régional qu'on pourrait dire « naturel » pour une élite intellectuelle qui cherchait à développer un projet régional. L'idéologie de l'APRA, fondée sur un front de classe de travailleurs manuels et d'intellectuels aurait pu contenir un tel projet, mais sur la base du modèle du front bien plus que sur celui du radicalisme *aprista*.

Dans la même ligne de recherche sur la tradition du radicalisme politique qui accompagna la société d'Ayacucho, Jaymie Patricia Heilman tente de présenter le Sentier Lumineux comme un prolongement d'un passé historique qui s'étend jusqu'à la fin de XIX^e siècle. Son argument central est que le radicalisme *senderista* ne peut être compris sans tenir compte de ses racines historiques: « je (...) considère le PCP-SL comme le dernier et le plus extrême d'une série de mouvements politiques radicaux qui se sont développés avec force dans la campagne du Pérou au cours du XX^e siècle. En se concentrant sur le département andin d'Ayacucho »⁵² (Heilman, 2010, 2). Mais l'auteure semble se contredire quand elle affirme plus avant que « mon argument n'est pas que le passé a prédéterminé le cours de la guerre du Sentier Lumineux ou que l'insurrection était inévitable ou prévisible. En lieu et place, (...) l'observation du long cours historique de l'engagement politique au sein des communautés nous permet de contextualiser une guerre dévastatrice qui pourrait autrement sembler tout à fait incompréhensible »⁵³ (Ibid., 8). Cependant, tout au long

⁵² « I instead interpret the PCP-SL as the last and most extreme of a series of radical political movements that garnered strength in Peru's countryside during the twentieth century.

Focusing on the Andean Department of Ayacucho... »

⁵³ « My argument is not that the past predetermined the course of the Shining Path War or that insurgency was inevitable or predictable. Instead, (...) by looking at the long historical course of political engagement inside communities, we can contextualize a devastating war that might otherwise seem utterly incomprehensible »

du texte, on trouve des références constantes à la concaténation historique du radicalisme politique qui a mené à l'existence du Sentier lumineux.

Bien que le travail de Heilman ne soit pas spécifiquement axé sur l'étude des intellectuels, il s'intéresse à l'histoire politique régionale, et son étude permet de connaître les multiples relations politiques qui ont été tissées dans la société régionale d'Ayacucho. Elle ne travaille pas selon l'approche classique basée sur l'analyse de classe dans laquelle le blanc dominant ou « *misti* » domine et exploite les natifs, et l'histoire résoud cette contradiction fondamentale. Elle met l'accent sur les réponses des subalternes, qui à son avis étaient également une constante. Mais la faiblesse de son travail vient de ce qu'il n'explore pas les projets régionaux, qui étaient importants dès les années 1930 et qui étaient menés par des intellectuels de la capitale régionale.

L'urgence de regarder l'histoire politique pour expliquer le radicalisme provincial, notamment le Sentier Lumineux, a conduit à laisser de côté d'autres aspects tout aussi importants qui nous renseignent sur la relation entre les groupes provinciaux et ceux de Lima, leurs représentations concernant les exigences faites à l'État et les demandes de décentralisation. Une histoire culturelle devient alors nécessaire pour comprendre la question d'Ayacucho, au-delà du regard qui lie violence et traditions intellectuelles. C'est dans cette ligne que ce travail s'inscrit : libérer l'histoire régionale du mantra de la violence pour restaurer le passé à une société qui prétend être regardée différemment de la façon dont elle est perçue aujourd'hui.

1.5 UNE PROPOSITION QUI PERMETTE DE COMPRENDRE L'HISTOIRE CULTURELLE D'AYACUCHO

J'ai préféré faire ce long voyage à travers la théorie et l'histoire culturelle du Pérou pour placer ce travail dans un contexte qui me semble plus pratique pour montrer les processus qu'ont connus la société et la culture à Ayacucho au cours de la première moitié du XX^e siècle. En effet la culture ne se limite pas à un modèle de comportement

social ou au concept anthropologique de *patterns of culture*⁵⁴ si importants pour le « culturalisme » anthropologique du XX^e siècle. Elle est aussi onstituée par l'ensemble de la production constante de symboles, de significations et de signifiants culturels.

⁵⁴ Il s'agit du concept le plus important de la tradition anthropologique américaine dans les Andes au cours du XX^e siècle. Voir à ce sujet, le texte de Manuel Marzal (MARZAL, 1997).

CHAPITRE 2

2.0 AYACUCHO : BEAUCOUP PLUS QU'UNE LONGUE HISTOIRE

Il y a quelques décennies, un intellectuel d'Ayacucho publia un livre au titre suggestif, *Huamanga, una larga historia* (MOROTE, 1974). La référence aux teintes régionalistes que cet auteur, lui-même régionaliste, tente de nous transmettre suggère une continuité unique dans le temps d'une entité appelée Ayacucho. Cependant, son l'histoire est également marquée par des ruptures, ou mieux, des fractures spatio-temporelles, issues d'une histoire régionale qui possède certaines caractéristiques qui la distinguent des espaces voisins et qui ne sont pas très bien comprises aujourd'hui. Limitons-nous pour l'instant à souligner certaines d'entreelles.

2.1. LE COULOIR AYACUCHANO

Les travaux sur Ayacucho qui tiennent compte de la relation entre l'emplacement géographique et les processus sociaux qui ont eu lieu au cours de son histoire ne sont pas nombreux⁵⁵ ; beaucoup plus nombreuses ont été les stratégies politicomilitaires élaborées à différentes époques, dans lesquelles l'importance

⁵⁵ Voir à ce sujet le travail de É. Mesclier sur les représentations des Andes dans la pensée des intellectuels : DE LA COMPLEMENTARIEDAD A LA VOLUNTAD DE "APLANAR LOS ANDES" : REPRESENTACIONES DE LA NATURALEZA Y PENSAMIENTO ECONOMICO Y POLITICO EN EL PERÚ DEL SIGLO XX. IFEA, 2001.

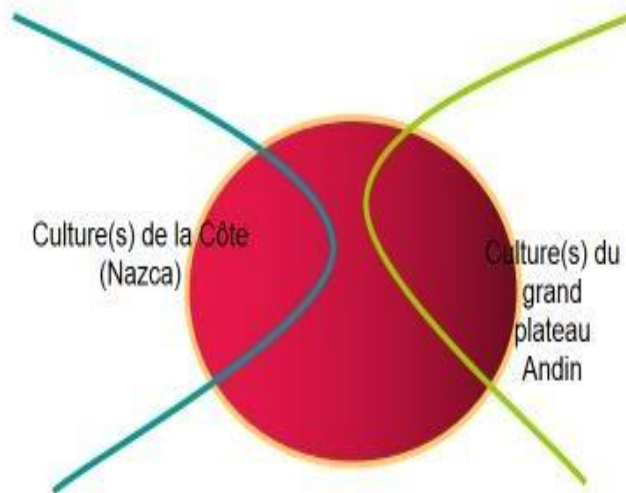
géopolitique de l'espace régional a été prise en compte⁵⁶. Il suffit de mentionner les processus d'expansion des sociétés préhispaniques des hauts plateaux comme les Inca ou les Tiawanaku ou celles de la côte centrale comme les Nazca et les Paracas, qui ont toutes considéré cet espace comme un couloir de transit entre la côte et les plateaux andins. On peut également évoquer les mentions faites du centre de l'actuelle région d'Ayacucho où se menèrent des campagnes pour l'indépendance du Pérou, assurant ainsi depuis Guamanga la défaite du système colonial et précipitant la chute de l'ancienne vice-royauté du Pérou.

Mais l'impact géopolitique d'Ayacucho se fit aussi sentir tout au long du XIXe siècle, tout d'abord à travers le projet de confédération mené par Andrés de Santa Cruz qui, vers 1836, a non seulement cherché à établir des alliances avec les dirigeants natifs locaux, mais a également proposé que la limite administrative de la Confédération Pérou-Bolivie soit établie à partir du lit du fleuve Pampas dans le département récemment créé d'Ayacucho (CAMPBELL, 2005, 211). Plus tard, pendant la guerre du Pacifique, c'est dans le nord d'Ayacucho que les troupes affaiblies d'Andrés A. Cáceres se réorganiseraient pour continuer à résister aux troupes chiliennes qui restèrent dans la région voisine de la vallée du Mantaro.

Figure.-1 Source : Chorème tensions géopolitiques à Ayacucho. Présentation

⁵⁶ Lire à ce sujet l'important article de Benjamín ORLOVE sur les conceptions de la géographie péruvienne durant les époques coloniale et républicaine : PUTTING RACE IN ITS PLACE, ORDER IN COLONIAL AND POSTCOLONIAL PERUVIAN GEOGRAPHY, 1993.

L'importance géopolitique d'Ayacucho



PowerPoint, version de l'auteur. Année 2003

Après un long silence, Ayacucho a de nouveau montré son importance géopolitique pendant les tragiques années 1980. Cette fois, c'était un mouvement politique qui considérait qu'un des lieux les plus arriérés du pays, comme l'était alors Ayacucho, serait le scénario des changements les plus radicaux que le Pérou eut connus depuis la lutte pour l'indépendance. Le « Parti communiste du Pérou - Sentier lumineux »⁵⁷ y a démarré la lutte armée en vue de s'emparer du pouvoir. Ses stratégies politiques et militaires avaient imaginé, quelques années auparavant, la possibilité d'affaiblir le pouvoir central de Lima à partir d'un contrôle exercé depuis Ayacucho en utilisant la guerre, menée depuis la campagne pour arriver jusqu'à la

⁵⁷

Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL)

ville. L'échec de ce mouvement nous permet heureusement aujourd'hui de repenser l'importance de cet espace régional.

Ayacucho a toujours été à la fois un couloir permettant une communication directe entre les territoires du nord et du sud du Pérou, une zone de transition entre les hauts plateaux et la côte des Andes centrales, ainsi qu'un espace intermédiaire entre l'Amazonie et la côte, comme en témoignent les dessins d'animaux et de plantes de la forêt dans les créations artistiques des cultures préhispaniques de la côte et des populations Nazca et Paracas. Cependant, son importance économique semble contraster avec celle de nature géopolitique.

2.2 L'EXTREME PAUVRETE DE LA TERRE

Au début de la conquête espagnole et pendant les premières années de la Colonie les chroniqueurs et les fonctionnaires qui ont décrit le paysage et la nature de cet espace attiraient l'attention sur l'extrême pauvreté de la terre de cet espace régional. En effet, un grand nombre de terres à Ayacucho sont accidentées en raison de la configuration de la cordillère, qui s'étend en forme de croissant du sud vers le nord, situation que ne permet pas vraiment le développement de l'agriculture intensive. Selon les études de l'Instituto de Recursos Naturales du Pérou (INRENA), seulement 3,8% des terres sont arables, 24% sont des pâturages naturels, tandis que 65% correspondent à des zones protégées (AGRA, 2006, 18).

L'extrême pauvreté de la terre fait qu'Ayacucho soit encore considérée aujourd'hui comme l'une des régions au plus faible indice de développement humain (dépassée en cela seulement par des régions telles que Huancavelica et Amazonas)⁵⁸. Pour

⁵⁸ Voir à ce sujet le rapport du PNUD sur le développement humain au Pérou en 2013. <http://www.pe.undp.org/content/peru/es/home/library/poverty/Informesobredesarrollohumano2013/IDHPeru2013/#>

compléter l'adversité structurelle, une grande partie de sa population active travaille encore dans l'agriculture⁷¹. C'est un secteur qui ne permet qu'une faible innovation

71

technologique, limitée au cours des dernières années à certaines cultures d'exportation situées dans la province de Huamanga ou l'agriculture illégale de la coca dans la vallée du fleuve Apurímac.

Tout au long de son histoire, la population de cet espace andin a donc cherché à compenser la pauvreté de la terre. Il est probable que le célèbre artisanat *ayacucho* trouve ses origines dans la période préhispanique, en réponse à la rareté des ressources locales (LUMBRERAS, 1974a). De même, la stagnation séculaire de l'agriculture a donné lieu à la fin du XIXe siècle à un processus de migration vers la côte. Historiquement, Ayacucho est devenu l'espace typique d'expulsion de la population, non seulement par la rareté de ses ressources agricoles, mais également à cause de la situation de violence à la fin du XXe siècle. Nous oserions dire que le principal produit d'exportation pour cette région est sa main-d'œuvre⁷².

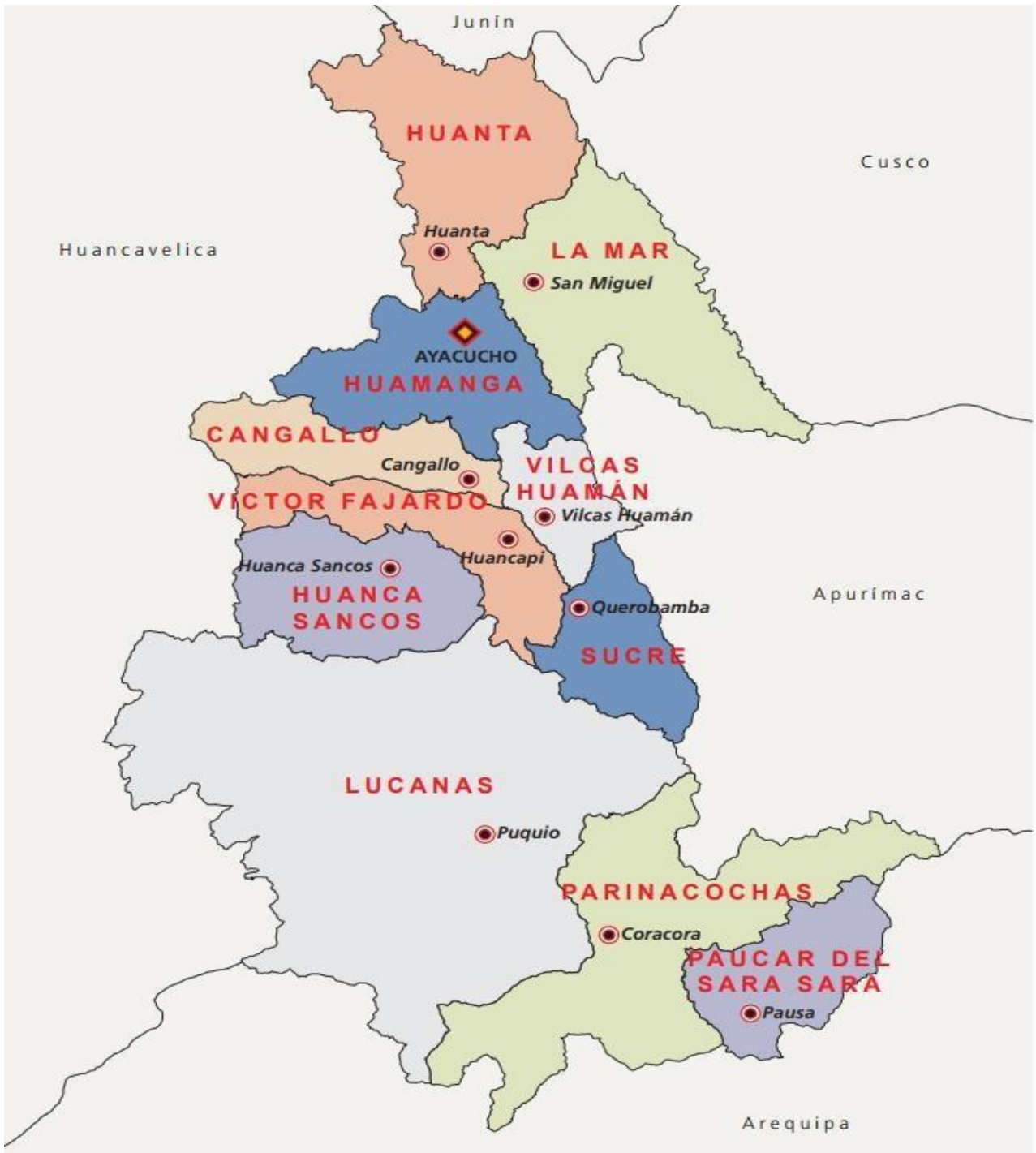
Ce n'est pas seulement la rareté des ressources agricoles qui a rendu difficile la situation à Ayacucho, mais aussi son articulation spatiale (sa connectivité pour employer un terme moderne) qui a contribué à approfondir le drame de la région à l'époque de l'expansion des véhicules motorisés sur les autoroutes.

Selon une étude réalisée par le ministère du Travail et de Promotion de l'Emploi à Ayacucho, 70% de la population active travaille dans l'agriculture.

72

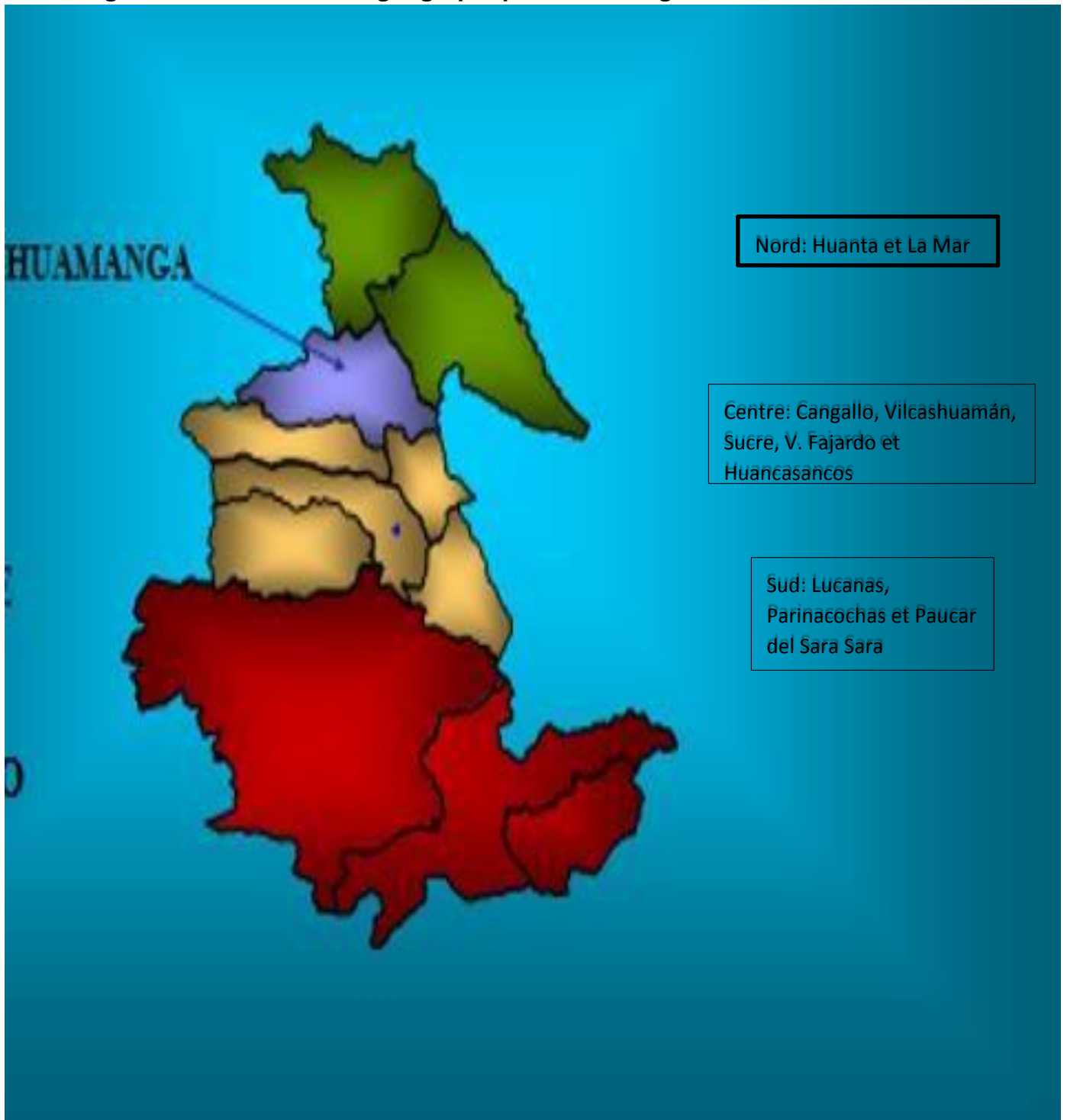
Certains chercheurs ont noté la correspondance entre la chanson traditionnelle d'Ayacucho et la migration. En fait, certains *huaynos* (chansons) comme *Adios pueblo de Ayacucho* (Au revoir ville d'Ayacucho) ou *Ayacuchano pajarito huérfano* (Ayacuchano petit oiseau orphelin) parlent de ceux qui quittent la région dans l'espoir de trouver de meilleures conditions de vie.

Carte de la Région d'Ayacucho



Source : RPP 07/08/2018. <https://rpp.pe/peru/ayacucho/todo-lo-que-sabe-de-lo-intoxicacion-masiva-que-dejo-nueve-muertos-en-un-distrito-de-ayacucho-noticia-1141730>

Figure 2 : La dislocation géographique dans la région



Source : Mesa Nacional de Desplazamiento, José Coronel. Document non daté.

En dépit de son importance géopolitique, Ayacucho a vécu des processus successifs de fracture (?) spatiale, surtout depuis la fin du XIXe siècle. Dans une large mesure, on s'attendait à ce que la modernisation se fasse dans la région grâce à une politique de développement des réseaux routiers. Ainsi, pendant les premières décennies du siècle dernier, deux routes inter-régionales ont été construites, au sud et au nord. La première reliait les départements de Cusco, Ica et Lima à travers les territoires situés au sud d'Ayacucho ; le second grand projet permettait de rejoindre, depuis Ayacucho, la ville de Huancayo par la voie dite de « La Mejorada ».

Cependant l'idée de modernisation, très répandue parmi les couches dirigeantes nationales et régionales, était celle du développement du système des transports. Les deux routes ayant été faites dans un contexte de changements mineurs dans la société régionale, elles ont fini par avoir un effet négatif et ont contribué à déconnecter les principales provinces de la ville d'Ayacucho, la capitale du département. Ainsi, la province de Huanta, la plus septentrionale, qui disposait d'une importante production agricole, articula ses relations commerciales avec la région de la vallée du Río Mantaro. Au sud, la situation était similaire : les provinces de Lucanas et de Parinacochas devinrent, au XIXe siècle, une plaque tournante du commerce agricole et de bétail avec les provinces — et plus tard départements — de Nazca et d'Ica. Par la suite leurs relations avec celles-ci⁵⁹ s'élargirent jusqu'à les rendre dépendantes de l'économie côtière en termes de production agricole et d'emplois pour les migrants provenant d'Ayacucho.

Nous pouvons dire que, même aujourd'hui, Ayacucho est une région spatialement désarticulée, le nord dépendant principalement de l'économie de la coca et le sud, étant basé sur l'élevage et, de plus en plus, sur l'exploitation minière. Malgré la construction d'une route longitudinale qui intègre les deux espaces, cela n'a pas permis de générer une identité régionale commune (Gamarra, 1996, 137).

Figure 2

⁵⁹ Voir à ce sujet le travail de Rodrigo Montoya : *Capitalismo y no capitalismo en el Perú*. Mosca Azul, Lima, 1980.

Rapports urbains sous-régionaux



Version de l'auteur (2018).

Comme le montre la figure 2, l'espace à Ayacucho est pratiquement divisé en deux à partir de ses axes routiers : un premier espace relie le nord aux régions voisines de Huancavelica et d'Apurimac et un second relie le sud à la région d'Ica. Les réseaux routiers qui permettent aux personnes et aux produits de transiter dans la

région nous montrent un nord plus concentré sur Huamanga, la capitale et un sud beaucoup plus projeté vers l'extérieur, vers la côte péruvienne, en l'occurrence la région d'Ica. Cependant, la connectivité n'explique pas l'ensemble du processus régional ; nous devons examiner la façon dont s'est configurée ce que nous appelons la société régionale au cours des siècles précédents.

2.3 UNE OU PLUSIEURS SOCIÉTÉS RÉGIONALES

Peu des chercheurs ont tenu compte du fait qu'au cours de l'époque coloniale, Ayacucho était un espace articulé économiquement, socialement et administrativement. Son centre politico-administratif, basé à Huamanga était en même temps un important noyau économique de par ses rapports avec les mines de mercure de Huancavelica. Cette ville devint l'axe le plus important de la région. À l'époque, les mineurs, les *obrajeros*⁶⁰ et les propriétaires terriens espagnols, créoles et métis basés à Huamanga, contrôlaient leurs possessions et leurs centres de production à partir de cette ville. Ils formaient ainsi un vaste réseau allant de Huancavelica au diocèse de Lucanas côté sud, et d'Andahuaylas (actuellement dans la région d'Apurímac) à la province de Huaytará (dans la région de Huancavelica) côté est, dans les terres des Indiens Chocorvos⁶¹.

L'avènement de la République provoque par ailleurs l'émergence de pouvoirs locaux basés principalement sur des liens de parenté réels ou spirituels. Au début du XXe siècle, presque toutes les provinces d'Ayacucho s'identifiaient avec une ou deux familles qui constituaient le pouvoir local. Les Bendezú à Lucanas, les Añaños à La Mar, les La Torre à Huanta font partie du tissu social et de pouvoir, ce qui suggère l'existence d'une société régionale divisée géographiquement en termes de réseaux familiaux et de pouvoir.

⁶⁰ Propriétaires des centres de production textiles.

⁶¹ Voir à cet égard le travail de Miryam Salas : *Estructura Colonial del Poder Español en el Perú, Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes siglos XVI-XVIII*. Fondo Editorial PUCP, Lima, 1998 (Volume I).

À ces divisions s'ajoutent celles à caractère ethnique, que la République n'a pas fait disparaître, mais qu'elle a plutôt recréées et reconfigurées. Apparemment, une société métisse s'est développée (qui faisait partie du discours national créole), mais cela cachait en fait l'exclusion du secteur considéré comme « indigène ». Les métis, majoritaires dans la société régionale, cherchaient à se « blanchir » par des alliances — mariages — avec quelques créoles ou immigrants étrangers qui s'étaient installés dans la région.

De manière contradictoire au regard de l'exclusion et de la discrimination réelles envers les indigènes, beaucoup de pratiques culturelles comme l'usage de la langue quechua, la cuisine, la musique et les fêtes religieuses régionales furent partagées par tous les secteurs de la société régionale. Même les enfants « illégitimes » (qui portaient cependant le nom de famille du père) nés des relations entre « mistis » — propriétaires métis — ou créoles avec des femmes indigènes montrent le paradoxe d'une société régionale comme Ayacucho où subsistait, malgré l'exclusion, une perméabilité de la membrane sociale qui permettait le déplacement de l'« indien » vers le « non-indien »⁶². Comme nous le montrerons plus tard, ce mode de « co-existence » dans la société régionale d'Ayacucho aura des conséquences très importantes sur les relations et la culture politique régionales.

2.4 LE POUVOIR A AYACUCHO AU COURS DU VINGTIEME SIECLE

On a beaucoup écrit au sujet de l'État d'Ayacucho et de la présence dont il a fait preuve dans l'espace régional. Une des approches les plus connues est la thèse que nous pouvons appeler du « négationnisme » dans la mesure où elle considère l'État comme historiquement absent dans cette partie du pays (AVILA, non daté, 2). Cette approche doit cependant être nuancée : tout d'abord, parce que la présence de l'État n'y était pas plus importante que dans d'autres espaces de l'intérieur du pays ; en outre, en ce qui concerne, par exemple, les régions de la forêt vierge

⁶² Le bilinguisme régional (quechua - espagnol) est peut-être un des instruments qui permet à cette société d'être à la fois exclusive et inclusive.

péruvienne, nous constatons que la présence étatique à Ayacucho s'est maintenue et même accrue pendant les années de la violence politique. Par ailleurs, bien que l'État n'ait pas été présent dans tous les domaines de la vie régionale, il a toujours eu une grande présence dans le secteur de l'éducation et dans l'appareil politicoadministratif régional, secteurs-clés de la domination du gouvernement central sur l'intérieur du pays.

Cependant, le fonctionnement politique de la région s'appuie surtout sur les relations de pouvoir qui passent constamment par des intermédiaires régionaux, qui superposent une structure verticale et autoritaire à la relation entre l'État et la population locale. Certains auteurs comme Manrique (MANRIQUE, 2003, 90) ont souligné l'origine *hacendaria* et *gamona*⁶³ de cet exercice du pouvoir hiérarchique et intermédiaire. Tout en reconnaissant que ce pouvoir trouve ses racines à l'époque coloniale, ce n'est pas le seul élément qui l'explique puisque nous trouvons ces mêmes formes dans l'institution préhispanique du kuraka dans les Andes. Ajoutons que l'intermédiation autoritaire et hiérarchique non seulement a joué un rôle important dans l'histoire de la première moitié du XXe siècle, mais qu'elle n'a pas disparu au XXIe siècle.

Soulignons également que les médiations politiques expliquent la façon dont le gouvernement central a exercé sa domination dans l'espace régional. Cette chaîne d'intermédiation autoritaire et verticale s'exprime aussi dans la façon dont le pouvoir a organisé l'espace dans les Andes : de la capitale du pays à la capitale de la région et, de là, aux espaces les moins urbanisés ; des villes les plus blanches aux communautés de paysans indiens. Même aujourd'hui le processus de décentralisation n'a pas réussi à effacer cette intermédiation ⁶⁴ . Mais cette

⁶³ Il n'y a pas une définition précise de ce mot. Il nous semble que c'est plutôt une façon de définir les propriétaires fonciers en province en même temps que de les différencier des propriétaires terriens de la côte péruvienne. Les premiers sont considérés comme plus traditionnels et responsables de l'exploitation des Indiens.

⁶⁴ Nous pensons que cette logique de distribution du pouvoir dans l'espace a ses limites dans la mesure où il y a des zones où les intermédiaires considèrent (par auto-identification ethnique, pour leurs rapports avec d'autres espaces régionaux, pour des facteurs culturels et éducatifs, etc.) qu'ils ne

répartition du pouvoir donne peu de chances aux extrêmes inférieurs de la chaîne d'obtenir une participation plus démocratique dans la vie du pays. La demande de décentralisation fut la réponse des intellectuels pendant la première moitié du siècle dernier.

Ayacucho a été soumise pendant une grande partie de sa vie républicaine aux caprices des gouvernements *de facto*, aux dictatures autoritaires et à l'autoritarisme venant du pouvoir central. La connexion entre la dictature et ses alliés du secteur social dominant de la société régionale a été plutôt constante. Au XIXe siècle, quand un leader national cherchait à consolider son pouvoir, il faisait appel à ses alliés régionaux afin de se procurer des partenaires locaux. C'était d'autant plus le cas pour Ayacucho car elle avait une importance géopolitique, comme nous l'avons déjà mentionné ⁶⁵. Au XXe siècle, malgré quelques modifications dues aux transformations de la société péruvienne, les gouvernements conservateurs et autoritaires continuèrent à rechercher et, malheureusement, trouvèrent des alliés parmi les différents secteurs sociaux. Les propriétaires fonciers et les paysans pendant la dictature de Leguía, les secteurs ruraux et urbains, qui ont soutenu l'autoritarisme d'Alberto Fujimori, sont peut-être les exemples les plus notoires de la façon dont les gouvernements « forts » ont obtenu leur légitimation parmi les sociétés régionales.

Cependant, malgré les limites placées par le modèle intermédiaire, allant du haut vers le bas, suivant la tradition autoritaire, on trouve également des progrès significatifs dans la construction de la démocratie dans la région. Le progrès n'a pas été linéaire ; au contraire, il a eu des revers à certains moments de l'histoire du XXe siècle.

peuvent pas continuer à occuper une place inférieure dans la hiérarchie de l'intermédiation. Cela semble être le cas des provinces méridionales d'Ayacucho.

⁶⁵ Voir, à cet égard, Cecilia Mendez, *op.cit.*, 2005.

2.5 HORIZONS POLITIQUES REGIONAUX

Il n'est pas nécessaire de remonter très loin dans l'histoire pour trouver que la démocratie est encore, pour paraphraser l'historien Jorge Basadre⁶⁶, un problème et une possibilité. Nous pensons que ce n'est que depuis un peu plus d'un siècle qu'on peut distinguer des lueurs dans la construction d'une démocratie moderne à Ayacucho. Le suffrage universel pour les hommes alphabètes de plus de 21 ans n'est mis en œuvre qu'en 1896 (Peralta : 2005 : 79). Considérant le pourcentage de femmes analphabètes qui habitaient alors la région, les lois sur le suffrage ne pouvaient pas apporter grand-chose à la société régionale. Il est donc difficile de parler de réelle participation aux élections avant les années 1980 au moment de la promulgation de la loi permettant le suffrage des jeunes à partir de 18 ans et des analphabètes. C'est une période également trop tardive et sombre pour la démocratie si l'on considère le processus de la violence des années 1980.

La participation des différents secteurs sociaux de la région aux élections représenta une avancée vers la démocratisation, la présence et la consolidation des partis politiques nationaux à Ayacucho, en particulier l'APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana). Ce parti politique était fortement appuyé par les différents secteurs sociaux de la région, y compris les propriétaires fonciers de la partie nord du département et les éleveurs et agriculteurs riches du sud (Heilman : 2005 : 407). C'est grâce à un programme qui visait l'inclusion des sociétés locales et régionales dans son projet national⁶⁷ que l'APRA remporta l'adhésion d'une grande partie de la région ; son discours incluait en même temps des demandes de décentralisation. Il faut bien sûr savoir que derrière l'adhésion à ce parti national (ou à tout autre parti) se cachaient d'importants conflits ou des alliances entre familles qui se disputaient le contrôle du pouvoir local.

⁶⁶ Historien péruvien du XX siècle ? Publia le livre : PERÚ, PROBLEMA Y POSIBILIDAD, Lima 1931.

⁶⁷ Au cours du XIXe siècle, il y avait aussi des partis politiques à Ayacucho : le Parti Civiliste ou le Parti Constitutionnaliste sont deux des plus grandes formations politiques à la fin du siècle.

Mais leur composition s'est limitée à certains secteurs de l'élite locale.

Pour en savoir plus sur la démocratie à Ayacucho, on peut s'intéresser au suffrage ou à la participation dans les institutions politiques, mais on peut également étudier les changements dans la composition sociale et ethnique des élus. Ce processus qui se déroule, en particulier depuis la seconde moitié du siècle dernier, a entraîné le remplacement progressif des élites locales affaiblies et des migrants qui partaient vers la capitale par des secteurs émergents plus instruits et même des nantis provenant des zones rurales. Après les années 1950, il restait peu de familles aisées dans ces espaces locaux. Beaucoup de leurs meilleurs représentants, pour la plupart des professionnels, avaient décidé de s'installer à Lima ; d'autres s'étaient appauvris (Diez : 2003 : 95) Cependant, ces substitutions n'ont pas nécessairement modifié les pratiques politiques autoritaires et clientélistes qui auront un rôle important dans le processus historique des rapports maintenus par l'État central avec les sociétés régionales.

2.6 LA VIOLENCE ET LA NON POLITIQUE : HERITAGE DU PASSE ?

La lente démocratisation de la société régionale s'interrompt abruptement au début des années 1980 avec le nouveau discours sur la « lutte armée ». Ce discours se présentait comme une rupture avec le passé et la tradition et rejetait la situation présente car il considérait que la société était restée délabrée et féodale. Ayacucho en faisait partie car elle incarnait la féodalité et une religiosité en guise de ciment idéologique (Guzmán et Yparraguirre : 2014 : 30).

L'une des conséquences de la violence fut la destruction de toute alternative décentralisatrice recherchée par la société d'Ayacucho. À l'exercice centralisé et exclusif du pouvoir exercé par la direction du Sentier lumineux qui la conduira à vouloir « éliminer » les concurrents politiques, s'ajouta la réponse d'un État historiquement centralisé incapable de comprendre (au moins dans les premières

années du conflit) les nuances, les différences et la pluralité des visions politiques survivant au milieu de la guerre⁶⁸.

Pour la société régionale, qui n'était pas directement impliquée dans le conflit, l'exercice quotidien du pouvoir était fondé sur la méfiance et la peur. La peur de la participation à n'importe quel niveau, local ou régional, de gouvernement a contribué à accroître la fragmentation politique, et même dans les réseaux sociaux vitaux pour la survie des institutions démocratiques comme les communautés paysannes.

Plutôt que de parler de la continuité de la tradition ou de l'héritage colonial ou républicain propre de la société régionale, occupons-nous plutôt des processus contemporains. Ainsi la fragmentation politique n'a pas permis d'établir un consensus régional durable. Dans ce contexte de crises des partis politiques, la famille prend une importance essentielle dans les milieux politiques de l'espace régional (Gamarra : 2004 : 62). Le népotisme empêche un exercice démocratique du pouvoir au sein des autorités locales et du gouvernement régional. Nous soulignons l'importance croissante des réseaux familiaux réels et symboliques, des « copinages » politiques qui sont à la base de la sélection des cadres et du personnel dans le gouvernement. Il suffit de mentionner le mode de fonctionnement des alliances familiales grâce au recrutement croisé⁶⁹ des proches, pour réaliser le poids de ces réseaux dans les instances du gouvernement.

La peur et la méfiance face à la participation en politique ont entraîné la substitution des réseaux sociaux et des collectifs d'action citoyenne par des réseaux familiaux. Dans ce contexte, il était presque impossible que les partis nationaux se maintiennent institutionnellement dans la région. Ainsi, même l'action de voter, qui est une forme de démocratie universelle, devint un acte semi-clandestin. Il n'était

⁶⁸ Voir à ce sujet le rapport final de la Commission Vérité et Réconciliation du Pérou. Nous utilisons ici le travail du rapport final publié par le SER (volume II).

⁶⁹ À travers cette méthode, les fonctionnaires de l'État sélectionnent le personnel parmi les membres de la famille d'autres fonctionnaires. La relation acquiert alors un caractère de réciprocité.

pas question alors de soutenir la persistance de la tradition familiale ; simplement elle retrouva de l'importance dans un nouveau contexte.

Est-ce qu'il s'agit nécessairement de la persistance de la tradition à travers la famille ? On ne peut pas répondre avec précision, mais certains éléments sont à nouveau utilisés par la société régionale dans ses rapports avec l'État. Regardons par exemple un autre élément important de la culture politique régionale : celui de la perception paternaliste que les gens ont de l'État. Jusqu'à il y a quelques années, il était courant d'entendre dans les zones rurales l'expression « monsieur le gouvernement » pour faire référence à la représentation de l'État. Nous ne cherchons pas à trouver des explications psychologiques à cet état de fait. Cependant, une grande partie de la culture politique dans les Andes est basée sur l'image paternelle du gouvernement et de l'État⁷⁰. Si nous parlons de l'État / gouvernement on peut y trouver deux types de relations complémentaires : d'une part, la réciprocité vis à vis de l'appareil d'État, ce qui rend normale l'utilisation d'un mécanisme de dons et de contre dons sous la forme des rapports clientélistes. Les contrats passés par l'État sont un don qui doit être rendu. D'autre part, en tant que parent, l'État doit fournir pratiquement tout ce dont la population a besoin. Cette image se mélange à celle du populisme où l'État devient l'État bienfaiteur. Le cas du gouvernement militaire du General Velazco pendant les années 1970 en est un exemple.

Nous faisons référence au clientélisme comme une forme de dons et de contre dons⁷¹ parce que son usage est lié à des mécanismes de réciprocité basés sur le parrainage des groupes au pouvoir en échange de faveurs politiques, avec les moins aisés, mais aussi les plus aisés. Dans la tradition politique péruvienne cette pratique s'adresse surtout aux groupes agissant sur le pouvoir central, délaissant

⁷⁰ Il est intéressant de voir comment dans l'imaginaire collectif régional, l'État et le gouvernement représentent pratiquement la même chose. L'idée de l'État comme une entité et non comme une institution est fortement ancrée, principalement dans les couches populaires.

⁷¹ Lire à ce sujet le livre classique de Marcel Mauss : ESSAI SUR LE DON, FORME ET RAISON SUR L'ÉCHANGE DANS LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES, dans l'Année Sociologique, seconde série 1923-1924 (2002).

les groupes locaux en province. C'est plutôt l'oligarchie nationale qu'un péruvianiste comme

François Bourricaud considère comme un réseau familial avec clientèles (1989 : 53). Mais le clientélisme actuel est différent ; il est le produit de l'émergence des nouveaux groupes politiques qui cherchent à s'emparer du pouvoir au niveau de l'État.

De même, le populisme actuel en Amérique latine ne doit pas être considéré comme un recours à l'opposition aux élites ; c'est, de fait, l'invention de nouveaux ennemis puissants comme la délinquance et le terrorisme. Le populisme aujourd'hui se nourrit des peurs de la population envers ses prétendus ennemis.

La tradition, l'héritage colonial et républicain ne suffisent pas à expliquer la violence de la fin du siècle dernier. Est-ce que la production des intellectuels a contribué à la déclencher ? Et de quelle façon ? Dans le contexte historique de la première moitié du XXème siècle, le groupe intellectuel d'Ayacucho créa et récréa des représentations et des discours sur cette entité appelée Ayacucho et sa société. Il existe sur ce sujet un aspect central dans l'étude des intellectuels : la relation entre l'éducation et le pouvoir des « lettres ». Si on prend en compte que cette catégorie est basée surtout sur le champ de l'écrit.

2.7 ÉDUCATION ET INTELLECTUELS A AYACUCHO AU COURS DE LA PREMIERE MOITIE DU XXE SIECLE

Il est utile de rappeler la relation entre l'éducation et la formation, comme espace d'action des intellectuels, au moins de ceux qui, pour reprendre l'expression d'Angel Rama, répondent aux caractéristiques décrites dans la Cité Lettrée. Il faut aussi tenir compte que, dans les pays d'Amérique latine comme le Pérou, l'éducation est devenue le mythe du XXe siècle, pour utiliser l'expression de l'anthropologue péruvien Carlos Ivan Degregori. Mais l'éducation aujourd'hui nous rappelle également l'importance dans l'imaginaire de ce que nous appelons le traumatisme de la conquête quand, en 1532 à Cajamarca, l'Inca Atahualpa jeta la Bible

contenant la parole écrite en disant qu'il n'écouterait rien. Trauma ou non l'éducation a servi à la modernisation d'un pays comme le Pérou, toujours déficitaire en investissements publics.

En ce qui concerne la Région d'Ayacucho, il est important de considérer la relation entre démographie, ethnicité et éducation depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à la première moitié du siècle suivant. Les données du recensement de 1876 nous ont permis de élaborer les tableaux suivants :

Tableau 1

Distribution de la population selon le sexe et la « race »

Sexe	Blancs	Indiens	Noirs	métis	asiatiques	total
hommes	8715	50062	144	10014	37	68972
femmes	9712	52765	167	10593	6	73243
totaux	18427	102827	311	20607	43	142215

Source : Recensement de la population péruvienne, 1876. Dans Heraclio Bonilla : AYACUCHO Y SU POBLACIÓN EN EL SIGLO XIX: ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES. Spring Quarter 1987. Copie tapée.

Tableau 2

Distribution de la population selon le sexe et l'alphabétisme

sexe	Lire et écrire	Seulement écrire	Ni lire ni écrire
hommes	1427	5768	61777
femmes	952	2922	69369
totaux	2379	8690	131146

Source : Recensement de la population péruvienne, 1876. Dans Heraclio Bonilla : AYACUCHO Y SU POBLACIÓN EN EL SIGLO XIX: ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES.

Le premier tableau montre la supériorité numérique de la population autochtone par rapport aux Blancs et aux métis : seulement 12% et 14% respectivement, en comparaison des 72% de la population indigène. Ayacucho, comme le reste des

départements du sud du Pérou, appartient à ce que les démographes appellent la tache indienne en contraste avec d'autres régions telles que le nord du Pérou. L'idée que la nation républicaine devait être construite non à partir de la culture indigène mais de celle de la population blanche, conduit les secteurs dominants à considérer l'éducation comme le moyen d'incorporation à la Nation péruvienne.

Le tableau 2 révèle qu'en 1876, seulement 1,6% de la population d'Ayacucho savait lire et écrire, tandis que 6,1% ne pouvait écrire⁷². 92% pouvait ainsi être considérée comme analphabète. De toute évidence, un aspect à considérer est le plus grand nombre d'hommes qui savent lire et écrire ou lire seulement. Le recensement n'enregistre pas les informations sur l'analphabétisme par rapport à la « race » ; il est cependant probable qu'une majorité écrasante de la population autochtone était analphabète. On peut cependant imaginer, à la décharge de ceux qui ont conçu le recensement qu'il n'était même pas nécessaire de faire une telle distinction, puisque l'un des critères pour être considéré comme autochtone était l'absence d'accès à l'éducation.

Presque cinquante ans plus tard, la situation avait peu évolué et bien qu'on n'ait pas de données précises, en 1925 la répartition des étudiants selon la « race » à Ayacucho était la suivante:

⁷² À cette époque, il était courant que les personnes analphabètes sachent signer ou faire de petites opérations mathématiques (addition ou soustraction), ce qui était probablement considéré par les recenseurs comme capacité d'écrire.

Tableau 3

Étudiants enregistrés selon la race et le sexe à Ayacucho en 1925

Provinces	Blancs			Indigènes			Métis		Noirs			Asiatiques			
	H	F	Tot.	H	F	Tot.	H	F	Tot.	H	F	Tot.	H	F	Tot.
Huanta	110	151	261	660	211	871	265	130	395	-	-	-	-	-	-
La Mar	72	61	133	262	54	316	132	36	168	-	-	-	-	-	-
Huamanga	159	205	364	814	180	994	317	76	393	-	-	-	-	-	-
Parinacochas	147	191	338	416	209	625	402	223	625	-	-	-	2	2	4
Lucanas	152	182	334	650	136	786	551	256	807	-	-	-	-	-	-
Cangallo	99	64	163	370	65	435	73	14	87	-	-	-	-	-	-
V. Fajardo	55	19	74	497	95	592	116	36	152	-	-	-	-	-	-

des données tirées de l'

Total	794	873	1667	3669	950	4619	1856	771	2627	-	-	-	-2	2	4
Ayacucho															

Source : Faite à partir des Archivo General de la Nación. Asuntos Indígenas :

Instrucción/Colegios/ Legajo 172. Fol.42/43.

Si nous supposons que le pourcentage de la population autochtone n'a pas changé de façon significative par rapport au recensement de la population de 1876, si le pourcentage de la population blanche projetée à 1925 reste autour de 12% à Ayacucho, le pourcentage du total des élèves de cette catégorie devrait être le même ; il atteint cependant 36%. De même, le pourcentage de l'éducation chez les métis a augmenté. Ils représentent 14% de la population et les étudiants de cette même catégorie atteignent 29%. Cela signifie que les blancs et les métis cumulent presque la moitié des étudiants inscrits. En ce qui concerne la population autochtone, si sa population maintient le pourcentage de 72%, le pourcentage devrait être similaire. Mais le pourcentage d'élèves indigènes est un peu plus de 50%, endessous de celui des blancs et des métis. Néanmoins on peut remarquer une amélioration en ce qui concerne l'accès à l'éducation pour les étudiants indiens⁷³.

Non seulement l'accès à l'éducation des Indiens, mais aussi les données statistiques pour 1925 peuvent nous éclairer sur les différences entre les sexes selon la race dans l'éducation secondaire. Si nous regardons à nouveau le tableau 3, il nous montre qu'il y a plus d'étudiantes femmes que d'hommes chez les blancs ; leur nombre est moindre que les hommes dans le cas des métis et beaucoup moins dans le cas des étudiants indigènes ; les femmes représentent près d'un quart des

⁷³ Voir à cet égard le travail de Carlos Contreras MAESTROS, MISTIS Y CAMPESINOS EN LAS REGIONES RURALES DEL PERÚ SIGLO XX. Lima : IEP (1996).

hommes. Pourrons-nous donc prétendre qu'à cette époque l'équité entre hommes et femmes blancs était presque atteinte ?

Le tableau ci-dessous permet de voir qu'il est toujours difficile d'avoir accès à l'éducation pour les indiens et pour les femmes :

Tableau 4

Étudiants en éducation secondaire selon la race et le sexe en 1925

(Province de Huamanga-Ayacucho)

Blancs		Indigènes		Métis	
M	F	M	F	M	F
131	15	2	-	57	4

Source : Resumen Estadístico de Locales Escolares de la República en el año escolar 1925.

Bien que l'État, dans le cadre de sa politique de modernisation au début du XXe siècle, continue de développer l'éducation, les différences ethniques et sexistes se maintiennent. On peut le voir dans le tableau 4, où l'on note que la quantité d'hommes blancs dans l'éducation secondaire est beaucoup plus élevée que celle des femmes blanches. Bien que cela semble une contradiction, nous devons

prendre en compte qu'il y avait moins de femmes et de populations indigènes dans les écoles secondaires. La coutume voulait que les femmes et les Indiens reçoivent une éducation de base limitée seulement aux premières années de l'enseignement primaire. En 1937, un intellectuel de Lima, Alejandro Deustua, notait à l'égard de l'éducation des indiens : «... Quelle influence pourra avoir sur ces êtres qui seulement possèdent la forme humaine, les écoles primaires les plus élémentaires ? ... Pourquoi seraient-ils plus heureux avec ces idées que les autres ne pourront pas appliquer dans leur vie étrangère à la civilisation et que certains pourraient s'en servir contre leurs semblables ? » (Deustua : 1990 : 85).

Bien sûr, l'éducation a toujours été complémentaire des intellectuels. Ils sont inséparables de l'écriture puisqu'ils font partie du monde alphabétisé et de la production qui y est rattachée. Dans le contexte social et culturel de la première moitié du XXe siècle à Ayacucho, ce groupe était en grande partie responsable de l'éducation des métis, des femmes et même des populations autochtones. Comme le montre le tableau 6, sur un total de dix intellectuels, sept faisaient office d'enseignants (voir tableau No. 6). Cela peut sembler paradoxal que, dans un milieu où l'analphabétisme restait très élevé, leur rôle puisse être si important. Mais n'oublions pas que dès le début du vingtième siècle, les politiques successives de modernisation ciblaient les espaces traditionnels urbains et les intellectuels « lettrés » cherchaient à devenir l'avant-garde de l'éducation.

Vers la fin du dix-neuvième siècle, le « précepteur » fit son apparition ; dans le contexte régional, il allait jouer un rôle d'intellectuel local. Il fut la personne en charge de l'éducation de la population d'âge scolaire dans la société régionale d'Ayacucho jusqu'aux années 1920 et il était payé par les communautés locales. Le profil de cet agent de l'éducation fut reconnu dans la Constitution péruvienne de 1867, mais il semble que son importance augmente à la fin du XIXe siècle à Ayacucho, de pair avec l'expansion de l'éducation vers les sociétés régionales dans le pays. Selon l'article 24 de la Constitution péruvienne de 1876, il est stipulé que pouvaient jouer le rôle de tuteur : « Les hommes et les femmes d'âge nubile ou émancipés que

pouvaient prouver un bon comportement ..." ⁷⁴ . Une des caractéristiques du précepteur était sa trajectoire comme passeur entre le monde urbain (la cité lettrée) et les milieux ruraux dans la région. On peut dire que le précepteur jouait le rôle du passeur culturel étudié par Gruzinski dans l'expansion de la culture occidentale par les quatre parties du monde en établissant des liens de communication entre elles (Gruzinski : 2005 ; 15).

Les tuteurs ou précepteurs ont joué bien sûr un rôle crucial dans l'expansion de l'éducation vers les montagnes des Andes. Au début, ils n'étaient pas diplômés en éducation, mais parcouraient l'espace local et régional dotés de «... la capacité et de la garantie morale ... () qui peuvent exercer librement l'enseignement et diriger des établissements d'enseignement sous la supervision de l'autorité ..." ⁸⁹. De toute évidence, la division par sexe existait chez les précepteurs ; les femmes effectuaient le plus souvent leur travail dans les résidences privées des élites régionales et s'occupaient de l'apprentissage des femmes.

Dès lors les précepteurs hommes, qui se consacraient aux activités d'enseignement à caractère libre ou privé, allaient de village en village dans le département d'Ayacucho pour enseigner la lecture et l'écriture aux enfants de familles métisses qui vivaient trop loin des écoles d'enseignement primaire. Ainsi le précepteur était un professeur ambulante ⁹⁰ ou un colporteur logé temporairement dans chaque maison ou chaque petit hameau pendant plusieurs mois, et en échange de petites sommes d'argent et de nourriture ⁹¹. Il est probable aussi que certains des premiers colporteurs à Ayacucho appartenaient à l'église adventiste, en provenance de la ville de Huancayo à la fin du dix-neuvième siècle ; ils allaient de maison en maison en enseignant à lire la bible ⁹². Mais le peu d'informations dont on dispose sur ce métier

89

⁷⁴ « Le bon comportement » était crédité par un certificat délivré par deux personnes d'« honnêteté notoire » ; ce que l'on pouvait traduire par propriétaires blancs ou MISTIS » [este cierre de comillas está demás]. « Los hombres y mujeres en edad joven o emancipados que podían probar un buen comportamiento ».

En rappelant l'Article 25 de la Constitution péruvienne de 1876, James Nugent (probablement étranger à Arequipa) demandait en 1899 la permission de donner des leçons privées aux enfants de gens qui signent la pétition. Archivo Général de la Nation, expédient 668. Fichier Leg.172. Le 15 mars 1899. «La capacidad y garantía moral que pueden ejercer libremente la enseñanza y de conducir establecimientos de enseñanza bajo la supervisión de la autoridad».

90

Malgré l'importance du précepteur rural de la fin du XIXe jusqu'au début du XXème siècle dans l'expansion de l'éducation, il n'existe pas de recherches détaillées sur ce sujet dans le cas du Pérou. Nous pouvons en dire autant des études sur l'influence française dans l'éducation au Pérou pour cette même période.

91

Entretien avec Fortunato Coronel âgé de plus de 90 ans, ancien précepteur dans la province de Huanta à Ayacucho (février 1994).

92

Sur les colporteurs appartenant à l'église adventiste, voir la travail de David Luyo : LLEGARON LOS PREDICADORES: EL ESTABLECIMIENTO DE LA IGLESIA PRESBITERIANA EN AYACUCHO, 1937-1940. (2008)

nous conduit à supposer que son rôle devint rapidement secondaire par rapport aux normaliens issus des écoles normales et socialement bien plus considérés. Cependant, contrairement aux quelques travaux sur les passeurs culturels, on ne connaît pas encore l'impact des précepteurs sur les populations qui demandaient leur service⁷⁵.

Si le précepteur rural restreignait de plus en plus son activité aux villages ou aux zones rurales éloignées, et les préceptrices aux femmes des familles de l'élite régionale, les enseignants des écoles publiques dans les grandes villes ou dans les capitales de département atteignirent un niveau plus professionnel au début du XXe siècle ; ceux-ci deviennent les professionnels de l'éducation de la même manière que les intellectuels régionaux tout au long du XXe siècle. Cependant certains critères de performance éducative établis par le Règlement général de l'instruction primaire en 1908 comme « ...interdire l'utilisation de la violence ... » ainsi que « tout enseignement empirique basé uniquement sur l'exercice de la mémoire... » (République péruvienne : 1908) ne furent jamais incorporés à la pratique éducative.

⁷⁵ Voir par exemple l'article de Raffaele Moro-Romero sur les trajectoires de vie des voyageurs : VIAJES Y MOVILIDAD EN LOS « DISCURSOS DE VIDA » Y EN LAS AUTOBIOGRAFÍAS EN EL MUNDO HISPÁNICO (SIGLOS XVI-XVIII) (Moro-Romero, 2005)

De toute évidence, les réglementations établies à partir des réformes éducatives successives contrastaient avec les préjugés sociaux et ethniques de l'époque, en particulier en ce qui concerne les quelques jeunes indigènes qui étaient allés à l'école primaire.

De même, les différences de sexe entre enseignants sont encore importantes en 1925, en particulier dans l'enseignement secondaire⁷⁶. Il y avait toujours plus d'enseignants hommes que femmes. À Ayacucho la distribution des enseignants cette année-là était la suivante :

Tableau 5

Etablissements de niveau Primaire, Secondaire et Commercial

Selon sexe	Primaire	Secondaire	Commercial	Total
Hommes	2	12	-----	14
Femmes	2	-----	-----	2

Source : Sommaire Statistique des lieux scolaires de la République dans l'année scolaire 1925.

Au moment où les enseignants/précepteurs se professionnalisaient, la création géographique des établissements scolaires ne se faisait pas de façon équitable. Il était exigé d'avoir un certificat d'études pédagogiques établi par des réglementations imposées à la pratique de l'enseignement ; en outre il fallait avoir complété des études menant à un diplôme dans une École Normale Supérieure. Enfin, pour

⁷⁶ En 1925, à l'École Normale il y avait 17 élèves de sexe féminin en première année d'études et 26 en deuxième année. Voir, Sommaire Statistique de lieux scolaires de la République dans l'année scolaire 1925.

devenir enseignants dans la capitale de la région, les précepteurs devaient avoir déjà travaillé dans les capitales provinciales et de district. Il faut souligner cet élément car, comme nous le montrerons plus tard, de nombreux intellectuels d'Ayacucho qui étaient enseignants venaient à la capitale du département après avoir travaillé en espaces ruraux. Est-ce pour cela qu'ils purent développer un point de vue critique sur la région ?

Cependant, contrairement aux enseignants à la cité de Huamanga les précepteurs restés dans les petites villes furent l'objet de stigmatisation. On les surnommait avec mépris « enseignants de 'chacra' » (enseignants de ferme) à la différence de ceux que enseignaient dans une école de la capitale du département⁷⁷ . Ce sont ces derniers qui sont à l'origine du groupe des intellectuels d'Ayacucho. Le Règlement d'Instruction de 1908 les obligeait à ne pas « ...exercer à l'intérieur ou à l'extérieur de l'école, une profession, métier, ou une entreprise qui les empêche de mener à bien l'enseignement... », Probablement à la seule exception d'écrire et de participer aux activités culturelles.

Bien que l'influence de l'enseignement universitaire dans la formation des intellectuels soit soulignée, l'enseignement qu'ils ont reçu au cours de l'école primaire et secondaire reste néanmoins important. Les enseignants ou les tuteurs qui ont formé les intellectuels d'Ayacucho avaient encore plus d'importance puisque qu'à partir de 1884, ce processus s'est réalisé en l'absence d'une université qui catalyse le groupe intellectuel de la région. Cette absence donne encore plus d'importance à la connaissance des trajectoires sociales et éducatives de ce groupe comme nous allons essayer de le montrer maintenant.

2.8 TRAJECTOIRES SOCIALES ET CULTURELLES DES INTELLECTUELS D'AYACUCHO

Un texte écrit par Gamaniel Ruiz, ancien enseignant à Ayacucho, sur des biographies d'hommes Illustres de cette région (Ruiz 2001) à la fin de la deuxième

⁷⁷ Le « chacra maestro » devint aussi un exemple de compromis avec le labeur d'enseignant. Dans un article sur l'enseignant des Andes, on peut lire : « ...*CHACRA MAESTRO*,

moitié du XXe siècle, résume avec précision les trajectoires de quelques intellectuels représentatifs de la première moitié du siècle. Parlant de Manuel Bustamante Jerí (1885-1973) il écrit : « ... reconnu comme excellent écrivain, d'inspiration profondément ayacuchaniste. Ses études primaires et secondaires se sont déroulées au séminaire de sa ville natale. À la fin de ses études, il partit à Lima, où il rejoint la toute nouvelle École Normale réservée aux hommes ... il fit parti de la promotion 1907. Au début il travailla dans le Centre scolaire N°. 607 pour garçons de la province de Coracora Parinacochas [Ayacucho] ... par la suite il fut un des pionniers dans l'enseignement des sciences en milieu modeste et improvisé de la ville de Huamanga ... »⁹⁶ (idem : pag.7).

interdit de fonder une famille par ton salaire de misère... ». Jorge Castilla, cité par Ranulfo Cavero (2014) pag.184.

⁹⁶ « ...Notable escritor de pluma ágil, de inspiración profundamente ayacuchanista. Sus estudios primarios y secundarios los realizó en el Colegio Seminario de su ciudad natal. Culminando sus estudios secundarios, como beaucoup d'intellectuels à Ayacucho, Manuel Bustamante développe son activité dans le cadre de l'éducation. Comme enfant de famille aisée son instruction primaire et secondaire à Ayacucho, se fit dans une institution d'éducation catholique où étudiaient les fils de l'élite de Huamanga. Faute d'université sur place, il fut forcé de migrer afin d'accéder à l'enseignement supérieur, en l'occurrence à Lima où il étudia à l'école normale réservée aux garçons. De retour en tant qu'enseignant précepteur, il se rend dans le sud d'Ayacucho, puis il est transféré à Huamanga, la capitale du département. Bien qu'à l'époque il n'y ait pas d'activité syndicale, Manuel Bustamante fonda une sorte de loge, courante à cette époque, sous le nom de « Société mixte des enseignants ».

Pour un intellectuel régional comme Bustamante, il était nécessaire de participer à la vie publique à travers la publication de ses travaux dans des journaux et des magazines ou dans le meilleur des cas, fonder son propre moyen d'expression. Même si son travail lui exigea d'aborder des thèmes nationaux comme le montre son livre : *Notes sur le folklore péruvien* 97 sa réflexion portait sur la région d'Ayacucho. Une discipline comme le folklore en tant que « surface d'émergence »

d'un discours sur l'indien à Ayacucho — dans le sens du concept de Foucault (1969) — lui permettait de montrer sa connaissance de ceux que étaient devenus son objet d'étude : les Indiens considérés comme faisant partie du paysage géographique. Bustamante croyait que le paysage et l'Indien étaient tous les deux des éléments naturels et sa description ethnographique devait se faire au moyen de la parole écrite. Ce dernier élément était, pour des intellectuels comme Bustamante,

estudios, se dirigió a Lima, donde ingresó a la flamante Escuela Normal de Varones...formó parte de la promoción de 1907. Habiendo trabajado inicialmente en el Centro Escolar de Varones No.620 de Coracora, provincia de Parinacochas. ...Innovó la ciencia de la educación en el ambiente improvisado y modesto del magisterio huamanguino para su época....”

97

Manuel E. Bustamante : APUNTES PARA EL FOLKLORE PERUANO. Imprenta La Miniatura, Lima, 1943.

le moyen de faire connaître ce qui était ignoré sur les espaces de la province, à l'intérieur du pays.

Mais Bustamante partageait ces critères avec d'autres intellectuels qui formaient le groupe le plus important d'Ayacucho dans la première moitié du XXe siècle et peut-être de tout le siècle. Comme nous pouvons le voir dans le tableau 6 élaboré à partir d'informations rassemblées sur dix d'entre eux, ils présentent des trajectoires similaires. Tous ont eu accès à l'éducation supérieure, dans une école normale, à l'université nationale Mayor de San Marcos à Lima et parfois à l'université San Antonio Abad du Cusco. Tous ont fait partie du Centro Cultural Ayacucho qui était l'espace central de débat sur la région.

Tableau 6

Intellectuels d’Ayacucho et catégories socioprofessionnelles

Prénom et nom	Âge moyen au cours des années 1930	Éducation supérieure	Type de travail
Manuel Bustamante Jerí	50	École normale, Lima	Enseignant, Ministère de l’éducation nationale
Monsignor Fidel Olivas Escudero	80	Université de San Marcos, Lima	Travail religieux, fondateur du journal <i>El Estandarte</i> Católico
Pío Max Medina	40	Université de San Marcos, Lima	Avocat, ministre d’État pendant le gouvernement du conservateur Augusto Leguía
Manuel Jesús Pozo	70	Université de San Marcos, Lima	Avocat, député du Parti Démocrate.
Luis Enrique Galván	40	École normale, Lima	Enseignant et avocat, sénateur d’Ayacucho, Partido Aprista.

Alberto Arca Parró	30	Université d'Indiana (USA), et Université de San Marcos, Lima	Économiste et avocat.
Victor Navarro del Aguila	20	Université San Antonio Abad, Cusco	Enseignant, Anthropologue et folkloriste
Manuel Antonio Hierro	30	École normale de garçons, Lima	Enseignant
Gustavo Castro Pantoja	30	École normale Lima	Enseignant

Source : Gamaniel Ruiz Cárdenas : Biografías de Ilustres Ayacuchanos, Ayacucho, 2001.

Même si le tableau 6 ne prend en compte que dix intellectuels nous pouvons voir le pourcentage important d'enseignants (50%), suivi par les avocats (40%), professions qui étaient justement les plus prestigieuses au début de XXème siècle. C'était la république des lettres qui avait entrepris son processus de modernisation à partir de l'écriture de récits et de discours et non pas par le biais de l'expérience et de l'ingénierie. L'enseignant, en particulier celui qui était diplômé de l'École normale était un professionnel plutôt convoité par l'État qui visait à intégrer la population indigène par la formation grâce à l'éducation. Miser sur l'éducation était peut-être la seule façon de moderniser le pays « arriéré » à moindre coût. Une fois de plus, on pensait à l'époque que les provinciaux étaient des citoyens de seconde zone.

Les avocats faisaient eux aussi partie du groupe des intellectuels d'Ayacucho au cours des premières décennies du XXe siècle. Dans La Cité des Lettrés, Angel Rama affirme que les avocats avaient une grande importance en termes de pouvoir de l'écriture. En ce qui concerne Ayacucho nous pouvons rajouter que les changements constants des lois, des règlements et des politiques d'État (y compris la constitution péruvienne) demandait le concours permanent des spécialistes du droit pour pouvoir interpréter et adapter un corpus à la fois scripturaire et juridique.

Comme les enseignants, les avocats ont rempli un rôle d'intermédiaire dans des sociétés essentiellement analphabètes. Par ailleurs, les avocats étaient également des intermédiaires dans le système d'accès à la justice qui reposait principalement sur des critères de race et sur la discrimination des Indiens et des Métis.

Il convient ici de revenir aux enseignants. Si l'État s'est servi de l'éducation comme d'un moyen pour intégrer la population indigène à la nation, c'est l'élite intellectuelle des provinces qui chercha à conduire le processus dans les sociétés régionales. Les enseignants, dans de nombreux cas, appartenaient aussi à l'élite foncière régionale. La condition d'enseignant en a fait des intermédiaires « naturels » du processus de modernisation par la voie de l'éducation au regard du reste des secteurs sociaux régionaux.

Mais nous ne devons pas oublier que la modernisation des provinces avait aussi un côté politique. Ainsi en 1932 un maître comme José Antonio Encinas, à Puno dans le sud du Pérou, écrivait : « ... nous devons considérer l'enseignant péruvien comme un véritable colonisateur : ceci suppose connaître la psychologie sociale sous tous ses aspects ... » (Encinas : 1932 : 103).

Coloniser les esprits, mais de qui ? Principalement de la population indigène qui, à la même époque, commençait à s'éveiller, en réclamant timidement le droit à l'éducation en dépit de la résistance des quelques propriétaires fonciers opposés à l'existence des petites écoles rurales. Pour les intellectuels de province — et on peut dire par extension à ceux de Lima aussi — la colonisation à laquelle fait référence Encinas doit être entendue comme celle qui est encadrée dans des rapports de pouvoir avec l'Indien. L'éducation de ce dernier est une nouvelle forme d'assujettissement en même temps qu'elle permet son incorporation à la condition de concitoyen. C'est là justement l'ambivalence des intellectuels de province face à cette population : par le biais de l'éducation, l'indien est à la fois un objet d'inclusion et d'exclusion.

Mais le pouvoir qui reposait sur le rôle d'intermédiaire exigeait une justification idéologique vis-à-vis de la société régionale et, dans une moindre mesure, face à la société nationale. Les enseignants ainsi que les avocats ont partagé un élément essentiel de la production idéologique : la forme scripturaire quasi monopolistique dans une société qui compte un nombre élevé d'analphabètes. Le pouvoir émanant de l'écriture avait aussi deux avantages : il permettait d'une part, de produire des récits locaux et régionaux, pour se consolider comme élite intellectuelle⁷⁸ ; d'autre part, il renforçait sa position d'intermédiation entre la société régionale et nationale. Il n'est donc pas surprenant que les intellectuels aient voulu publier des textes dont le nombre ainsi que les sujets variés dépassaient les questions d'éducation dans le cas des enseignants, ou les matières juridiques pour les avocats⁹⁹. Cette période féconde et, à ce jour, unique dans l'histoire culturelle d'Ayacucho par le nombre de publications (voir tableau 7 ci-dessous), contraste avec le groupe réduit de

⁷⁸ Apparemment, il semble que la production de ces intellectuels n'aurait eu que peu d'impact sur une population essentiellement analphabète dans sa majorité avant les années 1950. Il existait cependant différents mécanismes pour transmettre des récits aux illettrés. Nous pouvons citer l'exemple de l'espace religieux catholique comme lieu de transmission ; les rapports multiples entre les MISTIS, propriétaires terriens blancs ou métisses, et les paysans indigènes et, en général, le recours permanent à l'abondante tradition orale que se nourrit des

population lettrée à cette même époque ; elle nous renseigne sur la production culturelle de cette région.

sources écrites et qui mérite une recherche plus approfondie sur les intellectuels, plutôt idéologues et la population analphabète.

⁹⁹

Voir le livre de Solomon Carrasco : ANOTACIONES BIBLIOGRÁFICAS SOBRE EL PERU, EL CASO DE AYACUCHO 1541-1990. Lima, 1991.

Tableau 7

Publications à Ayacucho : années 1923-1958

Type de publication	Année											
	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1936	1939	1945	1958
Quotidien	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Chaque deux j.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Bi-hebdomadaire	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Hebdomadaire	-	-	5	-	-	-	-	4	3	2	6	-
Chaque dix j.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Bimensuel	-	-	3	-	-	-	-	3	-	2	-	1
Mensuel	-	-	3	-	-	-	-	2	2	-	-	2
Bimestriel	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Trimestriel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-
Semestriel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Annuel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
De temps en temps	-	-	1	-	-	-	-	1	-	1	3	4
Total	8	9	13	10	10	12	14	10	5	6	10	7

Source : Anuario Estadístico del Perú. Ministerio de Hacienda y Comercio ;

Dirección Nacional de Estadística. Imprenta Gráfica

Scheuchs. S.A. Lima-Pérou.

Le tableau 7 nous permet aussi de visualiser comment depuis le début des années vingt il y a une augmentation du nombre de publications produites jusque dans les années trente ; on observe ensuite une baisse progressive de la production des impressions¹⁰⁰. L'un des facteurs à l'origine de ce processus est le nombre croissant de personnes alphabétisées dans le groupe dominant des « Misti » et des Métis dans la capitale du département d'Ayacucho. Cette masse critique formée par l'émergence des cadres professionnels comme les avocats et les enseignants participa aux préparatifs pour la commémoration du centenaire de la bataille d'Ayacucho. Les différentes activités leur permirent de se rassembler et d'agir en tant que groupe face au gouvernement central qui cherchait à participer aux festivités pour le centenaire de l'Indépendance.

À partir de la municipalité de Huamanga le groupe intellectuel participa à la création du comité Pro-centenaire de la bataille d'Ayacucho [1824-1924]¹⁰¹. Ce comité avait pour but de « ... commencer et mettre en œuvre des réformes et des travaux publics dont la population a besoin en raison de la proximité du centenaire de la bataille d'Ayacucho ... »¹⁰² Évidemment, c'est dans ce contexte de modernisation et non pas pour des raisons politico-idéologiques, qu'ils ont agît. Dans une région comme Ayacucho, la perspective politique était relativement absente des raisons de leur regroupement. Il s'agissait de préparer les fêtes de

100

Dans un article précédent, nous avons analysé la profusion des imprimés dans une ville d'Ayacucho essentiellement rurale (Gamarra : op.cit.1996). Voir aussi l'article de Luis Millones : LA NOSTALGIA DEL PASADO GLORIOSO : AYACUCHO 1919-1959. En *Pasiones y desencuentros en la Cultura Andina*. H.

101

“...iniciar y llevar a cabo las reformas y obras públicas que fueren menester implantarse en esta población con motivo de la proximidad del Centenario de la Batalla de Ayacucho...”
Municipalidad de Ayacucho, legajo 29 : Libro de Actas de Sesiones, 1918-1924. Fol 3R., Archivo Regional de Ayacucho (ARAY)

102

l'Indépendance nationale. Il a été dit⁷⁹ que le groupe intellectuel avait surgi au moment du centenaire de la bataille d'Ayacucho ; de fait, il est le produit d'un effort antérieur qui cherchait à présenter à la société nationale et à travers cet événement, les revendications identitaires régionales. Ce groupe n'a pas surgi comme une génération spontanée et, comme nous l'avons déjà montré, ce sont les conditions locales et nationales qui l'expliquent.

Jusqu'à présent, nous avons essayé de montrer la trajectoire du groupe intellectuel d'Ayacucho, en essayant de comprendre le processus historique au cours duquel il s'est constitué et en montrant que l'éducation a joué un rôle clé comme mécanisme pour la modernisation d'une société qui, au-delà des changements dans le secteur de l'éducation, est restée traditionnelle tout en conservant les différences d'ordre social et culturel. Mais la modernisation répond à un processus plus profond, celui de la modernité au Pérou, et en particulier dans des espaces comme celui d'Ayacucho comme nous allons le montrer dans le chapitre suivant.

⁷⁹ Voir à ce sujet l'article d'Ivan Caro ELITES Y DISCURSO HISTÓRICO REGIONAL : AYACUCHO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX. (2006).

DEUXIÈME PARTIE :

INTELLECTUELS DE LA MODERNITÉ À AYACUCHO

CHAPITRE 3

3.0 LA MODERNITÉ, LA SOCIÉTÉ RÉGIONALE ET L'ÉTAT

Au cours des années 1980 et 1990 la discussion sur la modernité prit une importance majeure parmi les chercheurs intéressés par la post-colonialité et les études culturelles. Cela s'est vu à travers la lutte politique et sociale pour revendiquer l'interculturalité et le droit de reconnaissance de l'autre à l'inclusion. Mais la discussion n'est pas terminée. Au moment de la montée en puissance

des nouveaux radicalismes, surtout religieux, il nous faut réfléchir sur la dichotomie tradition-modernité.

On ne prend pas toujours en compte que le développement de la modernité et de la pensée moderne en général est lié au processus historique des sociétés européennes. La modernité, comprise comme la transformation du système de croyances et de valeurs axiomatiques traditionnelles et son remplacement par des idées comme la liberté individuelle, le progrès et la citoyenneté, se trouve associée, à ses origines, à l'émergence des bourgeoisies européennes et à la constitution de leur domination dans les nations — état de l'Europe. Comme Pierre Chaunu (1996) l'a bien remarqué « la naissance de ce concept de modernité, qui implique le temps, se produit uniquement dans notre culture ; et cela n'est pas par hasard ». Même si la modernité n'est pas exclusive d'une classe sociale en particulier, sa diffusion et son expansion vers l'ensemble de la société s'effectue à partir de la position dominante de la bourgeoisie à l'intérieur des sociétés industrielles ou qui sont en train de le devenir⁸⁰.

Quand nous essayons de faire une comparaison entre le Pérou et l'Europe sur le processus de modernité nous observons que, dans le premier cas, ses origines ainsi que les conditions du développement historique présentent deux traits spécifiques : d'abord, l'émergence de la modernité au Pérou, selon H. Urbano (1991), à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, était plutôt le résultat de l'expansion, et même de l'imposition, d'une culture extérieure que celui de l'existence de conditions internes préalables. Ensuite, ce formidable corpus d'idées, de représentations et de pratiques sociales serait arrivé jusqu'aux espaces à prédominance agraire à l'intérieur du pays. Elle acquiert, dans ces territoires, des traits singuliers comme c'est le cas pour la région d'Ayacucho et pour Huamanga sa principale ville⁸¹.

⁸⁰ Voir a ce sujet, Jean-Marc Piotte : LES NEUF CLÉS DE LA MODERNITÉ. 2007.

⁸¹ Dans la mesure où le groupe intellectuel le plus important de la région était celui de la ville de Huamanga, nous allons nous concentrer sur ce dernier.

3.1 LA REGION ET LE PROBLEME DE LA MODERNITE

Il convient d'abord de se demander si cela a été possible et pourquoi la modernité s'est-elle propagée dans une région à prédominance agraire comme l'était et l'est encore l'espace ayacuchanien ? Tournons-nous d'abord vers le travail d'Alain Touraine (1992 : 9) sur le sujet. Il définit la modernité comme la correspondance d'une culture scientifique, d'une société ordonnée et d'individus libres, et le triomphe de la raison. Faisons ensuite appel au point de vue d'Eisenstadt (1967) sur ce processus dans des sociétés préindustrielles. Touraine parle du caractère systémique du processus : science, politique et espace social comme un tout. Eisenstadt, quant à lui, nous apprend que la modernisation imposée de l'extérieur est possible au fur et à mesure qu'il existe des conditions d'adaptation. À Ayacucho ces conditions furent faibles et dans certains cas, presque inexistantes. Le développement de la modernité pendant les deux premières décennies du vingtième siècle fut partiel et fragmentaire et son implantation ne fut pas le fait de la bourgeoisie, inexistante dans la région. À partir de là, nous pouvons dégager un deuxième problème : quelle classe ou secteur social incorpora dans ses représentations et ses discours les différents éléments appartenant à la modernité ? Nous pensons que son assimilation et son incorporation ne fut pas, même au début du processus, le monopole d'un seul secteur ethnique et social. Contrairement à ce que soutient Nugent (1996 :13) qui donne à la modernité un caractère élitiste dans un premier temps parmi les familles blanches de descendance espagnole dans les espaces des provinces, elle s'est répandue dans différents secteurs comme celui des métis et, dans une moindre mesure, ou presque pas du tout, chez la population indienne au cours des premières décennies du vingtième siècle.

Mais la modernité à Ayacucho nous oblige à repenser le concept. Si l'on revient à Touraine, l'enjeu majeur est plutôt sa dimension politique : la lutte contre la tradition et l'arbitraire ; la libération des contrôles et des formes traditionnelles d'autorité (Touraine, idem, 13) n'existent que dans le discours du groupe intellectuel. L'accent est mis sur sa dimension culturelle, sur ce que Chaunu (idem) appelle un temps « vectoriel », un temps qui se déroule, qui avance, qui dessine une sorte de flèche vers l'avenir. Et comme nous le montrerons plus en

avant, cette dimension de la modernité n'impliqua pas de rupture avec la tradition, sans pour autant procurer une convivialité pacifique.

La modernité ou, pour être plus précis, quelques-uns de ses éléments furent diffusés et assimilés selon les intérêts politiques et économiques de chacun des secteurs sociaux régionaux depuis la fin du XIX^{ème} siècle, mais surtout à partir des années 1920. C'est en même temps un sujet conflictuel et contradictoire. Et c'est à partir des discours de ces différents secteurs qu'on peut comprendre son processus.

Nous allons d'abord nous occuper des discours produits par les *mistis* (Blancs et propriétaires fonciers), par les *métis*, eux aussi propriétaires fonciers ou fonctionnaires locaux travaillant pour l'État et par la paysannerie indigène.

3.2 L'ENVIRONNEMENT REGIONAL AU DEBUT DU XXEME SIECLE

Si l'on examine le passé de la région d'Ayacucho, sa condition de relatif isolement par rapport aux espaces régionaux voisins est évidente. Pendant une bonne partie du XIX^{ème} siècle et au cours de la première moitié du XX^{ème}, cette région ne participa que de façon limitée aux échanges commerciaux avec les autres espaces. La précarité de ses ressources, à l'exception de la coca et du bétail des provinces de Huanta et de La Mar au nord, et de Lucanas et Parinacochas au sud respectivement (espaces privilégiés dans le commerce régional), explique son isolement et l'oubli de la part de l'État central, sauf dans certaines circonstances politiques.

À la différence de régions telles que Cusco et la vallée du Mantaro il semble que le rythme des transformations à Ayacucho ait été plus lent. Cela a conduit quelques chercheurs comme Carlos Ivan Degregori (1990 : 31) à considérer cette région comme une société traditionnelle et archaïque. Ce n'est qu'à la fin du dix-neuvième siècle que la région a connu une relative apogée économique qui n'a duré que jusqu'aux deux premières décennies du siècle suivant. Cela lui aura permis une accumulation sur le plan régional en même temps que la consolidation de la domination de l'élite sur l'ensemble du territoire et éventuellement une possibilité d'entrer en concurrence avec d'autres élites

régionales ainsi qu'avec l'État central. Cependant, à la fin de cette courte période de plein essor, elle commence à s'affaiblir ; cette situation va s'aggraver encore à partir des années vingt.

La baisse du pouvoir politique et économique de l'élite régionale s'aggrava suite à la récupération de l'économie par les régions voisines et par la côte péruvienne à la fin du XIX^{ème} siècle⁸². Comme nous le verrons plus loin, le centralisme croissant qui allait de pair avec le processus de modernisation entrepris pendant le gouvernement de Augusto B. Leguía, ont contribué à la situation de crise régionale. Les autres secteurs sociaux de la région vivant en zone urbaine en ont profité en partie, surtout grâce à l'expansion de l'éducation.

C'est justement dans ce climat défavorable pour l'économie régionale que se manifestèrent les expressions les plus claires de la modernité à Ayacucho. Examinons de près comment les tentatives de modernisation et les expressions de modernité ont eu un impact sur la région et sa société, et les réponses qui en ont découlées.

3.3 UNE MODERNISATION/MODERNITE CENTRALISTE

Au cours des années 1920 le gouvernement du président Leguía essaya de mettre en œuvre un projet de modernisation imposé à partir du haut et combinant en même temps libéralisme économique et autoritarisme politique. Ce projet, qui s'imposait sur l'ensemble de la société nationale, eut quelques effets sur la région. D'abord, en redéfinissant les rapports avec le système capitaliste international (Adrianzen, 1990 : 11) qui permit la croissance du capital étranger dans le pays et privilégia l'investissement des capitaux dans le secteur minier. Son impact se modula selon le potentiel minier et les intérêts du capital dans chaque région. Ainsi il bénéficia à la vallée du Mantaro ou à la région centrale en laissant de côté l'espace voisin d'Ayacucho. Ensuite, l'appui donné par l'État aux propriétaires fonciers et aux industriels de Lima et de la côte rendit possible l'incorporation de nouveaux marchés à l'intérieur du pays au détriment de la

⁸² Nous pensons qu'il y a un rapport inverse entre la récupération de ces économies et celle d'Ayacucho. La faible production de ce dernier et son caractère éminemment agricole l'expliquent.

production locale et régionale⁸³. Nous pouvons souligner que cette politique eut des effets négatifs sur la propriété foncière à Ayacucho.

En complément des plans de modernisation, un projet ambitieux de construction de routes depuis la côte vers les provinces de l'intérieur fut entamé pour distribuer les produits commerciaux dans les nouveaux marchés locaux. On voulait ainsi inciter la paysannerie indigène à la consommation des produits industriels venant principalement de Lima⁸⁴. Ce processus affecta les productions locales et régionales. Les petits ateliers vont être progressivement remplacés par de nouveaux magasins appartenant à des commerçants étrangers⁸⁵. Un intellectuel d'Ayacucho nous donne le sentiment de ce groupe sur les effets de la modernisation des routes : « ... ces routes ont trouvé Ayacucho sans énergie, dominée par la misère et la pauvreté généralisée, avec ses petites industries et ses commerces en faillite, son agriculture et son élevage surannés. Elles (les routes) auraient donc contribué au déséquilibre de la balance économique à travers l'importation du commerce des marchandises... »⁸⁶.

À cela s'ajoutaient les premières manifestations d'un changement dans la culture séculaire et les représentations symboliques d'un ordre traditionnel des rapports sociaux et ethniques. La diffusion de nouveaux modes de consommation parmi la population indigène signifiait peut-être plus que le simple accès au marché. Une expression courante à cette époque parmi les hacendados était : « ... l'indien qui porte un tissu de jerga (gros et réche) est un bon indien, l'indien qui porte du tissu de tocuvo (coton ordinaire) est un mauvais indien, l'indien qui porte du casimir (cachemire), Dieu ait pitié de moi... »⁸⁷

⁸³ Voir à ce sujet l'étude de Jean Piel sur le latifundium traditionnel au Pérou.

⁸⁴ On peut se demander s'il y a une relation entre l'expansion du marché vers la population indigène et l'apparition de l'indigénisme au Pérou dans les années 1920.

⁸⁵ Voir à ce sujet le travail de Nelson Pereyra : (2000), *La Patria Nueva y el Indio : El impacto del Oncenio de Leguía en la Sociedad Rural Ayacuchana, 1919-1930*.

⁸⁶ Manuel Jesús Pozo : *Revista Huamanga*, 1938.

⁸⁷ Entretien avec M. Arturo Tineo, ancien propriétaire foncier d'Ayacucho. Décembre 1991.

D'autre part, la modernisation pendant le gouvernement du Président Leguía contribua à la croissance de l'appareil d'État, en particulier dans les plus grandes villes de la région (Huamanga et Huanta). La présence d'une nouvelle bureaucratie, principalement venue de l'extérieur et liée au parti officialiste rendit possible l'essor d'un secteur social de la classe moyenne qui rivalisa avec l'élite des propriétaires terriens en se disputant de plus en plus le contrôle de la population indienne rurale et urbaine. Le résultat fut la modification progressive du paysage urbain et, dans une moindre mesure, de l'espace rural.

Par ailleurs, le centralisme qui accompagna la croissance de l'appareil d'État influença le fonctionnement de l'économie régionale. La politique budgétaire mise en œuvre par le gouvernement central permit désormais de percevoir les taxes que touchaient autrefois les mairies locales. Cela provoqua des tensions entre les élites régionales et l'État. Le nouvel impôt provoqua le mécontentement des secteurs populaires, comme ce fut le cas en 1929 lors du soulèvement des paysans de la province de La Mar⁸⁸.

Le développement de la modernité à Ayacucho peut donc s'expliquer comme la mise en place d'une modernisation à caractère vertical et centraliste. En même temps, la façon de réagir de la société régionale face à ses effets doit se comprendre comme faisant partie du même processus. Les discours, représentations et imaginaires sont les réponses et les adaptations aux problèmes suscités. Par exemple, la crise économique qui toucha plus directement l'élite régionale l'emmena à repenser ses rapports avec l'État central et au regard de sa position dominante dans la région. Soulignons que le rejet des politiques d'État ne part pas nécessairement d'une vision traditionnelle de cet appareil, sinon plutôt des nouvelles manières de voir qui seront intériorisées, surtout par le groupe des intellectuels d'Ayacucho.

Il faut souligner cependant que le « malaise » généré par la crise économique et la modernisation verticale n'a pas entraîné la constitution d'une alliance politique de tous les secteurs sociaux contre l'État central, comme il semble que ce fut le cas pour la société régionale à Cusco, étudiée par Rénique (op.cit. 1984).

⁸⁸ Voir la thèse de Nelson Pereyra (op.cit. :2000)

Ayacucho était une société qui, tout en gardant ses distances ethniques et sociales en politique, partageait une culture régionale qui était en train de se moderniser ⁸⁹ . La modernité à Ayacucho est justement le reflet de ces contradictions entre des éléments partagés et d'autres que la fragmentent. Mais comment chaque secteur social s'y incorpora-t-il au cours de la période d'étude que nous avons choisie ?

3.4 LA VISION DE LA MODERNITE DES PROPRIETAIRES TERRIENS

En termes d'opposition entre modernité et traditionalisme, il subsiste encore une double vision de la société péruvienne ; c'est une perception qui fait voir les sociétés de montagnes comme ancrées dans le traditionalisme⁹⁰. Cette image a été utilisée pour les opposer à celles de la côte et en particulier à celles de la capitale du pays. Cependant, cette conception doit être nuancée car une analyse plus fine des sociétés régionales ne rend pas compte de la réalité conformément à cette opposition. Si l'on se place à l'intérieur de ces sociétés de montagne on peut distinguer des divisions plus importantes que si on le fait à distance. Comme nous l'avons mentionné ci-dessus on trouve, même à l'intérieur d'un même secteur social, des différences entre les visions traditionaliste et moderne. Ainsi, la classe des propriétaires fonciers des années 1920 et 1930 n'était pas aussi hégémonique ou traditionnelle qu'on le pense. Sa situation économique et ses rapports avec le gouvernement central obligea certains groupes de l'intérieur à chercher des alternatives pour maintenir leur position dominante sur le plan régional.

En parallèle, les propriétaires fonciers ou, pour être plus précis, une fraction d'entre eux, développèrent une nouvelle image d'eux-mêmes et de leur place dans la pyramide sociale et économique de la région et de leurs rapports avec le

⁸⁹ L'extraordinaire étude de l'anthropologue José María Arguedas sur la culture métisse à Ayacucho nous montre l'impact et la réponse à la modernisation et à la modernité. Voir son article NOTAS ELEMENTALES SOBRE EL ARTE POPULAR RELIGIOSO Y LA CULTURA MESTIZA EN HUAMANGA. [1958] 2012.

⁹⁰ Voir l'article de Carlos Franco : VISIÓN DE LA DEMOCRACIA Y CRISIS DEL RÉGIMEN. Revue Nueva Sociedad. No.128. 1993. Cet auteur pose le problème d'une modernité traditionaliste qui affecta toute la classe dominante et pas seulement celle de l'intérieur du pays considérée comme « arriérée ».

gouvernement central⁹¹. Économiquement, les propriétaires fonciers ont dû choisir entre trois stratégies basées sur le fondement de leur pouvoir, l'hacienda : la première voulait préserver la taille des propriétés et même les agrandir mais sans investir, ce qui portait encore un peu plus atteinte aux conditions de production et de productivité. Les propriétaires qui choisirent cette voie seront connus sous le nom de gamonales⁹². Une seconde stratégie consista à liquider les biens et /ou à louer des terres pour partir vivre dans les principales villes de la région et même dans la capitale du pays, tout en cherchant à intégrer l'administration régionale, l'éducation publique ou à se consacrer à des activités telles que le commerce. Finalement, le troisième voie consista à moderniser la propriété, à en vendre une partie pour investir dans de nouvelles technologies et des cultures commerciales (Loayza et Muñinco : 1981 : 58). Ce sont précisément les intellectuels des deux derniers groupes qui vont esquisser un discours de modernité à partir d'une vision sur la région.

Mais la modernisation faite à partir des politiques appliquées par l'État ou celle développée selon les intérêts des propriétaires fonciers ne suffit pas à expliquer l'origine des idées nouvelles de l'élite d'Ayacucho. Les intellectuels appartenant à ce secteur social et ceux liés par alliances matrimoniales seront chargés de transmettre au reste de la société régionale certains éléments de la modernité. À ce sujet, il convient de se souvenir une fois de plus qu'elle n'est pas le produit d'un processus endogène mais surtout de la transmission des idées, des représentations et des manières de penser et d'agir venus d'ailleurs. Dans le cas d'Ayacucho nous pouvons en suivre les traces à partir de Lima et de Cusco au début du vingtième siècle.

⁹¹ L'écrivain et anthropologue José María Arguedas nous montre dans son roman

TOUS SANGS MÊLES les différentes caractéristiques des propriétaires fonciers à Ayacucho. C'est un aspect qui va à contrecourant des théoriciens marxistes qui proposaient une identité et une vision uniques de la classe des propriétaires.

⁹² Il n'y a pas une définition exacte de mot GAMONAL. Pour nous la construction de ce terme est due à l'intérêt des propriétaires fonciers de la côte et des groupes d'intellectuels indigénistes à Lima pour se différencier et dénoncer respectivement, la situation qui régnait dans tout l'intérieur du pays. Montrer un espace arriéré était le moyen de masquer sa propre responsabilité par rapport a la population indigène.

La capitale régionale ne possédait pas de centre de formation pour les cadres intellectuels. L'université de Huamanga avait été fermée à la fin du dix-neuvième siècle par le président Andrés Avelino Cáceres né à Ayacucho et ancien héros la guerre entre le Pérou et le Chili. Les jeunes étudiants provenant des familles aisées furent envoyés principalement à l'université de San Marcos à Lima ou à l'université de San Antonio Abad à Cusco. Ainsi, l'élite régionale se nourrissait d'espaces intellectuels divers et parfois contradictoires. D'une part le discours des intellectuels de Lima — qu'on appellera pour le moment *capitalino*⁹³ — élitiste, aristocratique et à la fois centraliste ; d'autre part, celui des intellectuels de Cusco, de l'indigénisme d'une société régionale de l'époque, anti-centraliste et donc régionaliste.

Deux intellectuels d'Ayacucho étaient représentatifs de ce courant : Pío Max Medina et Víctor Navarro del Águila. Le premier étudia à l'université de San Marcos et devint avocat. Il fut nommé magistrat à la cour d'Ayacucho et député au parlement national. Il fut ministre du gouvernement modernisateur de droit de Leguía pendant les années 1920. Le second étudia à l'université de San Antonio Abad où il obtint son titre d'anthropologue ; il se spécialisa sur les études de folklore, devint un indigéniste proche des positions de gauche. Navarro del Águila essaya de glorifier le passé préhispanique et parfois le réinventa tandis que Medina s'intéressa plutôt à la modernisation par le biais de la construction routière et le chemin de fer⁹⁴. Cependant les deux appartenaient au même groupe intellectuel.

Le discours des intellectuels d'Ayacucho de la première moitié de ce siècle exprime un étrange amalgame, parfois contradictoire, de philanthropisme vers l'indien et de mépris; d'exaltation d'un pouvoir centralisé mais aussi de dénonciation des intérêts de la capitale au détriment des provinces de l'intérieur du pays. Quels facteurs expliquent cette contradiction ?

⁹³ Appartenant à la capitale.

⁹⁴ Gamaniel Ruiz, op.cit. 2001 : 36 et 49.

On ne peut pas ignorer, au cours de la première moitié du siècle dernier, le rapport entre la situation géographique et l'influence culturelle. Ayacucho se trouve entre Lima, la capitale du pays, et Cusco, l'ancienne capitale des Incas. Pour les intellectuels de Lima, la modernité et le pays moderne se trouvaient à la capitale tandis que pour ceux de Cusco, aucun des deux n'était le monopole de Lima⁹⁵. En revanche, la pensée des intellectuels d'Ayacucho apparaît comme manquant d'originalité et, en tout cas, comme appartenant à un discours indéterminé, qui ne se différencie pas de celui de Cusco ou de Lima. Les intellectuels ayacuchaniens en étaient probablement conscients ; c'est pour cela qu'ils essayaient régulièrement de reconstruire leur propre histoire régionale dont Ayacucho était le centre, comme nous le verrons plus tard. On peut comprendre l'angoisse dans ce groupe autour de la notion de *Huamanguinismo Puro* (huamanguinisme pur) quand ils tentaient de construire et de transmettre l'histoire de cette région.

Mais si aujourd'hui on étudie le discours de ce groupe intellectuel, en apparence, son manque d'originalité est l'expression d'un mélange de deux influences culturelles, celles de Lima et celle de Cusco. Soulignons cependant qu'il ne s'agit pas de la tradition des intellectuels face à la modernité ; au contraire, les deux sont le produit de l'implantation de cette dernière dans les Andes. La pensée ayacuchanienne répond à une modernité qui se développa en province et dont les influences peuvent se retrouver autant à Lima qu'à Cusco. Mais c'est plutôt dans la façon dont ces intellectuels ont développé leur approche de l'histoire préhispanique et de l'ensemble de la tradition andine, qu'ils se sont différenciés des deux autres groupes. À cela il faut rajouter l'usage particulier qu'ils font de la langue quechua et même de leur absence de radicalisme politique dont on parlera plus tard⁹⁶. Mais avant de revenir sur ce sujet, regardons l'autre composante de la société régionale : la paysannerie indigène.

⁹⁵ Voir à ce sujet le livre d'Alberto Flores Galindo : *Buscando un Inca*.

⁹⁶ Voir à ce sujet le travail de Alan Durston : **EL TEATRO QUECHUA EN LA CIUDAD DE AYACUCHO, PERU, 1920-1950**. Revista Corpus Vol.4, N.2 ; 2014.

3.5 LES VISIONS DES PAYSANS INDIGENES SUR LA MODERNITE

Il est difficile de trouver la trace des empreintes de la modernité parmi la paysannerie indigène, car l'information dont on dispose est essentiellement orale et les sources écrites existantes dans les archives ont été rédigées en grande partie par les autorités créoles et métisses qui avaient leur propre vision des faits. Malgré les difficultés pour obtenir des informations sur la modernité paysanne, ou leur absence, on peut déjà en trouver à partir des années 1950⁹⁷. Dans le cas d'Ayacucho, même si l'on dispose de peu de matériel, il est possible d'en suivre les traces.

En 1922, la région est traversée par un climat social adverse aussi bien dans les milieux urbains que ruraux⁹⁸. Des révoltes éclatèrent en décembre de cette même année, à Ayacucho (Huamanga) et à Huanta. Il s'agissait de protester contre la création des nouvelles taxes comme celle des *laderas* (flanc de montagnes) sur les propriétés paysannes appartenant principalement à la population considérée comme indigène ; il y avait aussi un impôt sur la consommation de la feuille de coca et sur l'*aguardiente* (boisson alcoolisée préparée à partir de la canne à sucre), deux produits d'usage courant chez les Indiens. La mise en place de ces taxations répondait aux besoins des municipalités locales qui cherchaient à couvrir leur déficit budgétaire suite à l'augmentation des impôts perçus par l'État central (Urrutia et.al. 1995 :122-23). Le maire de Huamanga, qui était propriétaire foncier dans la province de La Mar et lié au parti officialiste, fut considéré par la population comme le responsable direct des problèmes suscités par l'agencement de ces nouvelles taxes. Le mécontentement s'est rapidement propagé au monde rural. Le malaise dans la population paysanne s'accrut à la suite de la création de nouveaux impôts sur les transactions de la coca, de l'*aguardiente* et du bétail. Des rumeurs se propagèrent autour du rôle joué par le maire Añaños et ses complices de la

⁹⁷ Par exemple les études de Glave et Urrutia (op.cit.2000) que caractérisent ces mouvements comme pré-politiques ou Kapsoli (1982) qui les considère comme milénaristes.

⁹⁸ Sur le mouvement paysan de 1923 voir le travail de Wilfredo Kapsoli sur LOS MOVIMIENTOS CAMPESINOS EN EL PERÚ, 1879-1965. Lima, 1982.

Compañía Recaudadora de Impuestos (compagnie de collecte des impôts)⁹⁹. La violence ne tarda pas à éclater dans les campagnes des provinces de La Mar, de Cangallo et de Víctor Fajardo. La population indigène soulevée attaqua et détruisit la propriété du maire Añaños et tua un employé de la *Recaudadora* qu'ils accusaient de détourner l'impôt pour son propre bénéfice. Les rebelles demandèrent avec insistance au gouvernement central l'abolition des impôts ainsi que le châtement des coupables¹⁰⁰. Les paysans indigènes organisés sous le modèle des *montoneras* (groupe armé) et reproduisant l'organisation militaire désignèrent leurs représentants qui se rendirent à Lima afin de traiter directement avec le pouvoir central¹⁰¹.

Nous voulons souligner avec cet exemple la perception que la paysannerie indienne avait du respect envers le pouvoir de l'État central et des pouvoirs locaux, en particulier celui des propriétaires fonciers ou *terratenientes*. Dans l'imaginaire collectif des paysans, l'État était perçu comme une entité à qui ils pouvaient revendiquer ce qu'ils considéraient comme des droits et non des avantages. Nous ne croyons pas qu'il s'agisse dans ce cas d'une réédition du vieux « pacte colonial »¹⁰² ; les rapports des paysans indiens avec l'État pendant les années 1920 furent différents de ceux, par exemple, existants à l'époque de la guerre entre le Pérou et le Chili où l'État avait pratiquement disparu des espaces ruraux dans la région. À partir du vingtième siècle, sa présence se renforça même dans les espaces ruraux et alla au-delà d'une fonction répressive.

Par ailleurs, nous pouvons nous demander si l'absence d'un pacte colonial était marquée aussi par la disparition, dans la perception paysanne, d'un État vu comme paternaliste. Du point de vue d'un gouvernement comme de celui du Président Leguía, la modernisation n'était pas en contradiction avec le

⁹⁹ Archivo Departamental de Ayacucho: INSTRUCCIÓN SEGUIDA CONTRA JUAN NIETO Y OTROS POR HOMICIDIO, REBELIÓN Y OTROS DELITOS. Sección Corte

Superior, Causas Criminales. Legajo.407. F35R. 1923.

¹⁰⁰ Idem. Fol.25V.

¹⁰¹ Idem. Fol.35R.

¹⁰² Voir à ce sujet la notion de pacte colonial posé par TRISTAN PLATT dans ESTADO BOLIVIANO Y AYLLU ANDINO. Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1982.

paternalisme. Il faut savoir aussi qu'à la même époque l'indigénisme avait tendance à considérer, depuis la modernité, les Indiens comme des sujets qui avaient besoin de la protection d'un père.

Les paysans indigènes ne demandèrent la fin des rapports paternalistes avec l'État qu'à partir de l'arrivée des partis politiques comme l'Apra dans la région qui avait à ce moment-là un discours de classe. Cependant les paysans contestaient déjà le rôle d'intermédiaire joué par les pouvoirs locaux *terratenientes* et les fonctionnaires avec l'État central. Nous pensons que la façon dont les pouvoirs locaux ont compris la relation de l'État central avec les indigènes est semblable au modèle des hiérarchies militaires où le commandement unique est intermédié. L'intérêt des indigènes était de rompre avec la chaîne de l'intermédiation pour que leur propre représentation ait un contact direct avec l'État à Lima. Pour ces derniers, le rôle d'intermédiaire politique était important car cela leur permettait de contrôler la communication entre l'État central et les secteurs ethniques et sociaux à l'intérieur du pays. Nous verrons plus tard que ces intermédiaires tirèrent leur succès de la façon dont ils développèrent leurs stratégies basées sur la connaissance des divers codes culturels (ceux de la capitale du pays et ceux des provinces ; les cultures locales et la culture occidentale).

Pour les paysans indiens, il était donc important d'avoir une communication plus directe avec l'État. À leurs yeux cette entité, personnifiée à travers la figure du Président de la République, avait probablement un nouveau sens : la possibilité d'établir des rapports avec les paysans indiens¹⁰³. Comme nous l'avons montré plus haut, l'importance de la représentation directe va devenir chaque fois plus importante. Là on se trouve en face de'une pierre angulaire de la modernité politique dans les provinces du Pérou du début de XXe siècle.

Mais les réponses de l'élite régionale et, parfois même de l'État prendront, à plusieurs reprises, un chemin divergent. En 1921 on supprima le régime séculier

¹⁰³ Nous pensons que c'est une des raisons qui permettent de comprendre le populisme dans le Pérou du XXème siècle. Ce fut la stratégie des gouvernants tels qu'Augusto Leguía au début du siècle, ou plus tard Alberto Fujimori. Tous les deux avaient compris l'importance d'établir des rapports directs avec les paysans, et de laisser de côté les intermédiaires.

des autorités locales et communales des petites villes et communautés indigènes. Ce système « traditionnel » des autorités avait réussi sinon à réduire, tout au moins à contrôler les abus des gouverneurs de district, des juges de paix et d'autres fonctionnaires de rang inférieur ; pour leur part, les autorités (dites) traditionnelles comme les *alcaldes vara* (maires des communes) ou les *alguaciles* (huissiers des communes), plus liés sur le plan social et ethnique aux paysans indiens, permettaient de maintenir un certain équilibre avec les pouvoirs locaux et même régionaux. Dans un document datant de 1925, pour engager une action contre le lieutenant-gouverneur de la province de Huanta, le dénonciateur signalait que « Dans l'administration, il demeure absolument nécessaire la présentation sic] des services des inspecteurs y des *varayos* (maires) qui ont été supprimés par des lois régionales ; nous sommes convaincus que la disparition de ces postes favorisera les crimes et les abus....¹⁰⁴.

Pour certains groupes d'intellectuels de l'époque, comme ce fut le cas du penseur péruvien José Carlos Mariategui et de sa vision centraliste et *limeña*¹²⁹,

129

l'attachement des Indiens à la tradition était un des traits les plus importants qui permettaient de les incorporer à l'espace politique. Mais nous avons vu qu'au contraire, pour la paysannerie indienne d'Ayacucho, le recours à la tradition n'était utilisé qu'une fois que son accès à la modernité était bloqué. C'est également une erreur de croire qu'elle est disposée à s'engager dans des projets

¹⁰⁴ "...verdad es, una necesidad ineludible en la administración la presentación sic] de servicios de los inspectores y varayos que han sido supresos por leyes regionales, estamos convencidos que la falta de estos cargos daría por ocasión a tantos crímenes y abusos...". Instrucción seguida conta el Gobernador don Enrique Modesto y Teniente Gobernador Don Simón Palomino. ARAY. Corte Superior, Causas Criminales. Leg.439, fol.Fol.4R

« millénaristes ». Par exemple, depuis 1920 dans certaines provinces d'Ayacucho comme Cangallo, Victor Fajardo et La Mar ont eu lieu quelques protestations sous couvert du discours autour du *Tawantinsuyo*. Cependant, ce discours ne se limitait pas à la population indigène. IL était également partagé par les indigénistes et même les pouvoirs régionaux mécontents de l'État central.

Jusqu'à ici nous avons vu la façon dont la modernité se manifestait dans la région d'Ayacucho au début du siècle dernier. Elle apparaissait comme fragmentée par les intérêts et les stratégies des différents secteurs sociaux de la région. En même temps nous pouvons constater son caractère ambigu. Mais au-delà des différents clivages, nous pouvons voir qu'il existait à cette époque un groupe qui essayait de penser la modernité à partir de la région. Ce groupe, qui était composé par les intellectuels régionaux, se mit à faire de la pensée moderne la pierre angulaire de ses représentations, imaginaires et pratiques. Comment ont ils pensé et imaginé l'espace, la société et la culture à Ayacucho par rapport à la modernité ?

3.6 LA PENSEE ET L'ENJEU DU MODERNE DES INTELLECTUELS A AYACUCHO

Dans un pays pluriculturel comme le Pérou, un des grands problèmes vis-à-vis de la nation et du pays dans son ensemble était de le penser comme une unité. L'idée républicaine française d'indivisibilité, de laïcité et de démocratie sociale avait eu un profond impact chez les couches dirigeantes péruviennes au dixneuvième siècle. En même temps, les élites voulaient mieux contrôler les indigènes et les castes basées sur la pureté du sang (Turner : 2006 : 30). Si ce contrôle a pu se maintenir tout au long du siècle on ne peut pas en dire autant

Pour une critique de la pensée mariateguiste voir l'étude de Marie-Danielle Demélas : LA INVENCION POLÍTICA, BOLIVIA, ECUADOR, PERÚ EN EL SIGLO XIX. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) /Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2003. Pages. 389-394. pour le suivant. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les politiques de modernisation ont contribué à affaiblir le contrôle sur les secteurs indiens de la région.

Cependant la modernisation a contribué à la formation dans la société régionale d'un nouveau groupe, les intellectuels. Leur mission était de penser celle-ci dans le cadre de la région et de se penser eux-mêmes en tant que producteurs de connaissance et de savoirs¹⁰⁵. Quelles furent les principaux éléments de leur pensée ? Qu'est-ce qu'ils ont proposé pour résoudre les problèmes provoqués par l'impact de la modernisation et de la modernité à l'intérieur de la société d'Ayacucho ?

Lorsqu'en 1934 se fonda le *Centro Cultural Ayacucho* (Centre Culturel d'Ayacucho) le tout nouveau président de l'institution, Manuel Jesús Pozo, dans son discours inaugural, s'adressa aux participants en leur disant : « ... nous qui faisons partie du Centre Culturel nous sommes aussi les héritiers de l'inquiétude sur le moderne.... »¹⁰⁶ . Puis il poursuivit : « nous essayerons ainsi de décentraliser la culture pour qu'elle ait, dans la mesure du possible, un caractère provincial... »¹⁰⁷. La dichotomie posée par cet intellectuel ne correspond pas à une vision dualiste de la société péruvienne à travers la division modernité / traditionalisme. Pour ce groupe, le point de départ était son identification avec le moderne, tout en reconnaissant qu'il s'agissait d'une façon de se positionner : le moderne à partir de la province.

Mais en même temps il reconnaissait qu'il existait en province un secteur traditionnel qui devait être modernisé. Le président du Centre Culturel Ayacucho énonçait dans son discours les buts et les tâches que le groupe intellectuel devait accomplir. L'une d'entre elles consistait à s'immerger dans la province afin de la connaître. Il cite un auteur espagnol, Miguel de Unámunu¹⁰⁸ pour se référer au «

¹⁰⁵ Nous voulons souligner la différence entre savoir et connaissance dans le sens où le premier englobe la seconde. Pour les intellectuels d'une province comme Ayacucho, la chance de produire des connaissances était plutôt limitée. On la produisait ailleurs, à Lima ou à l'étranger, avec quelques exceptions comme le folklore.

¹⁰⁶ Manuel Jesús Pozo: discurso inaugural; " ...*los que formamos el Centro Cultural Ayacucho somos también herederos de la inquietud moderna...*". Dans Revue Huamanga, Année 1. Nombre 1, 1934 page 1.

¹⁰⁷ " ...intentaremos así descentralizar la cultura, que ésta en lo que fuere posible, tenga un carácter provincial..." (idem.page 2)

¹⁰⁸ Voir à ce sujet l'article de Carlos Blanco Aguinaga: INTERIORIDAD Y EXTERIORIDAD EN UNÁMUNO. Dans Nueva Revista de Filología Hispánica. 1953, page. 688.

travail de pénétration »¹⁰⁹ dans la réalité de la province ; chercher pourtant le *huamanguinisme pure*. Mais pour réussir, le groupe intellectuel ne va pas partir du traditionalisme ; il va agir d'une façon prétendument scientifique.

3.7 LES AXES DE LEUR PENSEE SCIENTIFIQUE ET LEUR DISCOURS

Quand on essaye de comprendre la pensée des intellectuels d'Ayacucho, nous devons partir du fait qu'elle se revendique comme moderne. Nous sommes donc tenus de poser les questions suivantes : quels éléments et/ou courants scientifiques ont influencé leur activité culturelle et scientifique ? Quels rudiments théoriques trouvons-nous dans le développement des disciplines et des domaines tels que l'archéologie, l'histoire, le « folklore » et même l'ethnologie dans les pratiques intellectuelles de cette époque-là ?¹¹⁰

En premier lieu, trois influences existent dans ce groupe intellectuel : le positivisme, l'évolutionnisme et le tellurisme. Ces influences seront reçues de façon indirecte à travers les groupes intellectuels à Lima ou à Cusco. Ces courants de pensée ainsi que leurs méthodes ont donc été adaptés et réadaptés aux visions de chacun de ces groupes ainsi qu'à la vision propre des intellectuels d'Ayacucho. On peut dire qu'à la façon d'une transmission radio de l'époque, les contenus de ces influences ont été déformés et interprétés selon l'ambiance sociale régionale. En outre, la diffusion se faisait de façon indirecte. La transmission orale restait importante parmi les différents groupes intellectuels de province et l'accès direct à la littérature venue d'ailleurs se limitait aux quelques centres académiques comme Cusco ou Lima.

La pensée positiviste avait eu un fort impact, surtout dès la fin du dix-neuvième siècle quand l'influence française était au sommet de la vie académique péruvienne. Elle avait eu aussi un impact dans le groupe intellectuel en province.

¹⁰⁹ “Labor de adentramiento de la realidad de nuestro pueblo”. Manuel Jesús Pozo.

Discurso, ídem.page.2

¹¹⁰ Faisons appel à la méthode foucauldienne pour l'analyse du discours. Selon cet auteur il faut travailler sur trois éléments : les superficies d'émergence, les instances de délimitation et les grilles de spécification. Voir : Michel Foucault, L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR. Gallimard, 1969.

Si on comprend qu'un des traits du positivisme était l'observation d'une réalité objective il ne faut pas oublier ses visions proches d'un instrumentalisme. Comme M. Pozo (1938 : page 33) le dit en ce qui concerne l'engagement des intellectuels pour « ... *la divulgation des richesses pour que ceux qui possèdent le capital puissent les exploiter...* » C'est dire que son positivisme comme science avait également une fonction économique. Mais pour ce groupe intellectuel qui n'avait pas les moyens de les exploiter, il n'y avait pas d'autre choix que celui de se transformer, à travers la parole écrite, en divulgateurs des richesses¹¹¹

Disons donc que le positivisme influença les élites intellectuelles tant à Lima qu'à Ayacucho. L'influence française se laissait percevoir même dans l'espace de la province malgré le conservatisme catholique. En 1915 Juan José del Pino publia un livre sur *La voluntad en la vida causerie sostenida en el Colegio Nacional de San Ramón de Ayacucho...* (Del Pino: 1915) (La volonté dans la vie, **causerie** soutenue au Collège d'éducation secondaire...)¹¹². Dans cet ouvrage l'auteur fait référence au libre livre *Le Pérou Contemporain* écrit par Francisco García Calderón, intellectuel péruvien qui vivait en France¹³⁸. Del Pino mentionne cet auteur quand il se rend compte que les caractéristiques nationales se retrouvent à Ayacucho : « ...*rôle primaire de l'intelligence, faiblesse de la volonté, triomphe du personnalisme, culte du DECORUM dans le style et dans la vie, ploutocratie*

¹¹¹ On pourrait dire que le rôle que les divulgateurs se sont eux-mêmes attribué est particulier aux intellectuels d'Ayacucho. Mais voyons comment les secteurs illustrés à Lima ont incorporé dans leurs représentations sur le pays leurs perceptions sur le pays comme espace pour l'extraction de ressources. On observe comment les armoiries de l'État péruvien incluent les trois richesses naturelles du pays : l'arbre de la quine, la vigogne et la corne d'abondance.

¹¹² Quelques années auparavant, en 1905, le curé Fidel Olivas Escudero écrivait au sujet de la pensée nouvelle, surtout en France : « ...*los nuevos Baltazar, Sardanápalos, Calígulas y Epícuros ; los Zolá, Dumas, Balzac y otros mil maestros de la prostitución, han hecho causa común para animalizar al hombre y borrar del alma la imagen de divinidad... ese mismo propósito tienen el darwinismo y el materialismo que convierten a la humanidad en manadas de Epícuro : el panteísmo y el transformismo que les quita la libertad, haciéndoles irresponsables de sus actos y el racionalismo que deifica al propio YO* (« ...les nouveaux Balthazar, Sardanapale, Caligula et Epicure ; les Zola, Dumas, Balzac et autres mille maîtres de la prostitution, ont fait cause commune pour animaliser l'homme et effacer de l'âme l'image de la divinité... le darwinisme, et le matérialisme ont cette même finalité les convertissant en troupes épiciuriennes : le panthéisme et le transformisme les privent de la liberté les rendent irresponsables de leurs propres actes et le rationalisme qui déifie le propre

*excessive et dépriment... »*¹³⁹ . L'observation sociologique et la comparaison considérée comme une des méthodes du positivisme sont présentes dans la réflexion de Del Pino quand il essaye d'expliquer la situation de la région : « ... nous avons ces qualités en excès, nous les ayacuchaniens d'aujourd'hui, à l'exception de la ploutocratie qui heureusement n'est pas encore intronisée ; en revanche le traditionnel éclat de l'intelligence est terni, on ne produit plus les travaux d'autrefois et les ayacuchanos ne se démarquent plus dans aucune des branches du savoir¹⁴⁰. C'est justement la comparaison sociologique et peut-être non spécialisée que ces intellectuels vont utiliser pour différencier la société régionale de la nationale et exprimer leur élitisme éducatif du reste des autres groupes régionaux. La perception de la différence comme produit de l'observation comparative va prendre trop d'importance dans la pensée de ce groupe. Toute cette réflexion va déboucher sur une idée évolutionniste du pays.

Je... » (E. Hernandez : 1905 : 158) On peut contraster l'idée de la France (Paris) qu'avait le curé Fidel Olivas Escudero au début du siècle : « ¿qué otro objeto tienen pues tantas casas de tolerancia con autorización oficial ; tantas estatuas y cuadros pornográficos exhibidos hasta en los paseos públicos ; tantos libros impíos y novelas inmorales que sirven de alimento cotidiano a la juventud ?... (« ... quel but ont-ils, car il existe trop de maisons closes autorisées officiellement ; tant de statues et de tableaux pornographiques exhibés jusque dans les lieux publics ; tant des livres impies et de romans immoraux qui nourrissent les jeunes au quotidien ? (idem : 158). ¹³⁸

Francisco García Calderón : LE PÉROU CONTEMPORAIN. ÉTUDE SOCIALE. Dujarric et Cie. Éditeurs. Paris- France 1907. La première édition en espagnol n'est apparue qu'en 1981. Del Pino comme d'autres intellectuels d'Ayacucho pouvait lire en français. <https://archive.org/stream/leproucontempor03caldgoog#page/n23/mode/1up>. Consulté mars 2015.

¹³⁹ *rol primario de la inteligencia, debilidad de la voluntad, triunfo del personalismo, culto del DECORUM en el estilo y en la vida, plutocracia excesiva y deprimente.* (1915 : page.5) Traduction de l'auteur.

¹⁴⁰ « ... tales cualidades las tenemos los ayacuchanos de hoy en grado superlativo, con excepción de la plutocracia que por fortuna aún no está entronizada ; en cambio el tradicional brillo de la inteligencia está opacado, ya no se producen los trabajos de antes, ni sobresalen los ayacuchanos en ninguno de los ramos del saber (idem.)... » Traduction de l'auteur.

Dans le même texte Del Pino va proposer l'idée évolutionniste du positivisme qui caractérise la pensée de ces intellectuels : « ...Notre volonté a visiblement décliné, et pire encore, elle a reculé au lieu de suivre le chemin de l'évolution qui est naturelle dans les consciences individuelles et collectives... » (Traduction de

l'auteur.)¹¹³. Comment se penser et se situer dans une ligne évolutionniste à partir de la société régionale ? Pour ces intellectuels le progrès se situe hors de la région, à Lima et, en dernière instance, à Paris et dans d'autres villes européennes. En la comparant avec celles-ci, ils voulaient attirer l'attention sur leur propre société qu'ils considéraient arriérée et sur son caractère auparavant involutif. Pour eux le non évolution relève de la volonté et elle doit suivre une loi naturelle du progrès de la conscience. C'est pourtant l'intellectuel qui incarne le progrès à travers l'écriture et l'éducation. Et c'est lui qui va éduquer le reste de la société régionale pour arriver au progrès. Pour ces intellectuels, l'éducation devint la « baguette magique » qui doit permettre de ne plus être arriéré et de suivre le sentier du progrès.

Mais qui étaient ceux qui devraient être éduqués parce qu'ils étaient en retard ?

3.8 L'IMPACT DU POSITIVISME DANS LA CONNAISSANCE DE LA REGION

Une des choses les plus surprenantes de l'activité intellectuelle à Ayacucho était la profusion de monographies et d'études descriptives sur la géographie, les traditions, les faits historiques et les biographies locales. Entre les années 1920 et 1950, différentes publications virent le jour. L'observation de l'espace qui allait de la région jusqu'aux provinces, aux districts et aux petits villages devint le centre des activités des enseignants d'éducation primaire et secondaire. La manque d'une université comme celle de San Cristóbal de Huamanga à la fin du siècle passé n'empêcha pas les intellectuels qui travaillaient dans le secteur éducatif de faire de l'observation et de la description un des leurs atouts majeurs. On peut dire que la « tradition monographique » s'est répandue dans tout l'espace régional.

Selon A. Compte, la science positive occupe l'échelon le plus haut dans la hiérarchie des sciences; donc, cette idée de hiérarchie était bien reçue par les

¹¹³ « ... *nuestra voluntad visiblemente ha degenerado, y lo que es peor, ha retrocedido en vez de seguir el camino de la evolución que es natural en las conciencias individuales y colectivas...* » (idem.page.5)

« ...*Notre volonté a visiblement décliné, et pire encore, elle a reculé au lieu de suivre le chemin de l'évolution qui est naturelle dans les consciences individuelles et collectives...* » (Traduction de l'auteur.)

groupes intellectuels. C'est ainsi qu'ils considéraient toujours les indigènes comme étant moins civilisés et éduqués qu'eux. Les intellectuels et les *hacendados ilustrés* se situaient eux-mêmes de façon naturelle au sommet de la pyramide sociale et de la connaissance scientifique dans la région. Ajoutons qu'il régnait dans ces groupes un évolutionnisme implicite : « ...nous pouvons et nous devons aider à la résurgence sociale et économique de notre peuple... surtout en persuadant ses éléments les plus arriérés qu'il est nécessaire et urgent de rectifier leurs modes de vie qui vont à l'encontre de leurs devoirs... pour se renouveler et s'élever à la hauteur de la civilisation actuelle... »¹⁴²

Cependant, même si ces intellectuels se considéraient eux-mêmes comme les détenteurs régionaux de la science et du progrès, leurs pratiques religieuses essentiellement catholiques allaient à l'encontre de leur discours scientifique. Leur discours apparaît comme étant à la confluence du positivisme et du catholicisme : « ... Le Centro Cultural Ayacucho est animé de forces qui sont conservatrices de par leur nature : la religion, le gouvernement, l'enseignement, l'histoire, et de forces rénovatrices en vertu de leur propre originalité : l'art, les sciences... »¹⁴³ On peut encore voir là l'idéal d'adaptation de la modernité et de la tradition et l'aspiration, toujours présente dans le discours *ayacuchano*, d'incarner la frontière entre le local/régional et le national et l'extérieur.

142

« ...podemos y debemos ayudar al resurgimiento social y económico de nuestro pueblo...principalmente llevando a sus elementos más retrasados la persuasión de que les es necesario y urgente rectificar sus métodos de vida desacordes con sus deberes para renovarse y elevarse a las alturas de la civilización actual.... » Federico Ruiz de Castilla : EL PUEBLO Y EL CAMPESINO DE AYACUCHO. Revista Huamanga, Vol.13, pag. 10.

143

« ...El Centro Cultural Ayacucho se halla animado de fuerzas conservadoras por su naturaleza : la religión, el gobierno, la enseñanza, la historia y de fuerzas renovadoras en virtud de su misma originalidad : el arte, la ciencia.... » Pío Max Medina : DISCURSO EN INAUGURACIÓN DEL CENTRO CULTURAL AYACUCHO. En Revista Huamanga, No.1. Pag.14, 1934.

Comme nous l'avons déjà dit, l'économie et l'idée du « progrès » seront essentielles pour comprendre l'impact du positivisme parmi eux. Mais on peut également trouver une influence de la pensée tellurique sur ce groupe

intellectuel. Le tellurisme est l'expression d'attachement au territoire et le besoin de s'identifier avec un espace géographique ; il s'exprima dans divers écrits : « ... l'influence de la terre natale, l'élément géographique et les caractéristiques ethniques régionales donnent une teinte spécifique à la culture et à l'harmonie symphonique de la psychologie sociale... »¹¹⁴ . Le tellurisme des intellectuels deviendra une constante dans le discours de la première moitié du vingtième siècle et allait presque toujours de pair avec les idées sur l'évolutionnisme et le progrès, quoique d'une façon contradictoire : le regard sur le tellurisme souligne la permanence face au changement.

Il est donc inévitable de faire la comparaison avec les intellectuels de Cuzco à la même époque. Pour ces derniers, l'appartenance à la région caractérisait la pensée sur le passé préhispanique. Selon Molinié les intellectuels de Cuzco cherchaient à établir une autochtonie qui puisse être la base sur laquelle construire la nation (2013 : 207) ; pourtant, ils s'approprièrent du passé des Indiens, l'Empire des Incas, et cherchèrent à se présenter comme leurs descendants.

Si bien cette idée d'autochtonie qui considérait que les Incas étaient originaires de la région de Cuzco est présente aussi à Ayacucho, elle ne reflète pas nécessairement le sentiment régional de ses intellectuels. Si les Incas étaient importants pour la construction nationale, les Chankas leurs ennemis, l'étaient pour la région. Le régionalisme et même l'attachement des intellectuels à la notion de local à Ayacucho, fit face à celle des *cuzqueños* et conduisit les

¹¹⁴ « ...*la influencia de la tierra nativa, el tono geográfico y la étnica regional dan tinte característico a la cultura y a la armonía sinfónica de la psicología social...* ». Pío Max Medina, Discurso en Velada Literario Musical. Revista Huamanga, Année 2, Vol.10, 1937. Page.15-

premiers à développer un sentiment d'appartenance à la région ; les Incas ne furent donc pas les seuls à se voir octroyer un rôle dans les origines de la nation.

16

Précisons aussi qu'à la différence de Molinié nous préférons utiliser la notion de tellurisme. Cette idée que le sol influence la conduite des hommes était la façon dont les intellectuels de premières décennies du XX siècle se servaient pour être considérés comme les représentants naturels d'une région comme Ayacucho. Il y a deux manières de résoudre le problème posé par le tellurisme ; la première figure dans le livre que Luis Valcárcel publia en 1927 « *Tempestad en los Andes* », dans lequel il proposait que la Conquête avait conduit à la dégénérescence raciale et culturelle et promettait le retour aux valeurs de la société inca de la pré-conquête (Poole : 1997 : 182)¹¹⁵. La seconde, proposée par Uriel García (1927 : 19) soutenait que la conquête espagnole, malgré ses effets sur la psychologie et la culture des Indiens, «... de la même façon [elle] a permis de modifier les valeurs fondamentales de la culture hispanique grâce à la puissante influence de deux éléments d'importance biologique : la race et l'environnement [géographique]... culture des incas et d'autre part les Andes...»¹¹⁶.

Si Valcárcel pensait que le futur passait par le retour de l'indien, sa culture et son organisation sociale dans un milieu géographique et historique comme les Andes, pour les intellectuels de Cusco et d'autres provinces, les propositions d'Uriel García sur le nouvel indien, produit d'un métissage à partir de la conquête, étaient tout aussi séduisantes. Le socialisme vanté par cet intellectuel et repris

¹¹⁵ À plusieurs reprises les idées de Valcárcel sur le socialisme et l'indien ont été utilisées pour prouver que les intellectuels indigénistes étaient favorables à la violence ; de là viendrait la tradition radicale du Sentier Lumineux. Voir par exemple le travail de José Luis Rénique : *LA VOLUNTAD ENCARCELADA, LAS LUMINOSAS TRINCHERAS DE COMBATE DE SENDERO LUMINOSO DEL PERÚ*, 2003. Nous pensons que l'anachronisme est le premier recours quand on ne comprend pas très bien un problème du présent.

¹¹⁶ «...del mismo modo, tuvo la virtud de modificar los valores sustantivos de la cultura hispánica merced al influjo poderoso de dos elementos de inmensa importancia biológica: la raza y el medio...»

par les intellectuels marxistes à Lima, concernant le rapport entre tellurisme, histoire et culture, avait beaucoup plus d'affinité avec les idées proposées par Friedrich Ratzel pour qui, selon ses observations faites au Mexique, les héritiers de la culture indigène sont les métis, la façon la plus achevée de la *habcultura* (Gómez Rey, Patricia : 2010). Le nouvel indien produit par le métissage proposé par García cherchait à comparer les intellectuels de province et les Indiens, en même temps que l'élite hispaniste à Lima : « ... [Le nouvel indien] sera le fruit de l'avenir quand les éléments incaïque et colonial... seront complètement à l'unisson avec la culture moderne... »¹¹⁷ (García : idem. Page 20). Comme on le montrera plus tard, le métissage sera un élément capital pour les intellectuels dans leur vision des Indiens et de la région.

Mais revenons aux intellectuels d'Ayacucho ; comme nous l'avons montré ils s'éloignent peu du tellurisme de leurs pairs de Cuzco. Les idées de Valcárcel sont présentes dans quelques écrits sur le peuple préhispanique qui occupait l'espace de cette région. Dans le premier numéro de la revue *Huamanga*, un intellectuel comme Luis Milon Bendezú (1935 : 75) écrivait : « cette tribu qui habitait la région centrale de l'ancien Pérou (Ayacucho, Huanta, La Mar et Huamanguilla) devait être forcément un peuple de race aguerrie avec une ferme volonté de lutte. Cette particularité viendrait de l'influence du milieu géographique. Les sociétés qui émergent, protégées et défendues par les hauts sommets, ont une profonde notion de liberté et un fort esprit guerrier... »¹¹⁸. D'autre part, l'influence d'Uriel García était également présente dans les écrits des ayacuchanos. Culture, histoire et environnement feront partie de la représentation et de la mémoire régionale. Alfredo Parra (1938 : 7), un des plus importants intellectuels de la première moitié du siècle, écrivait : « ...nous qui appartenons à la zone géographique où s'est développée une de ces cultures andines, nous sommes tenus de sonder l'origine de nos ancêtres pour trouver le

¹¹⁷ « ... [el nuevo indio] será un fruto del porvenir cuando lo incaico y lo colonial ...sean completamente modificados...al tono de la cultura moderna... »

¹¹⁸ « ... esta tribu que habitaba en la región céntrica del antiguo Perú (Ayacucho, Huanta, La Mar y Huamanguilla) tenía que ser necesariamente pueblo de raza aguerrida y con decidida inclinación a la lucha. Explicable esta particularidad como influencia del medio geográfico. Las sociedades que surgen cobijados y defendidos por altas cumbres tienen arraigada noción de libertad y fuerte espíritu guerrero... »

secret de nos vertus, l'explication de nôtre état actuel, la projection vers l'avenir...

»¹¹⁹

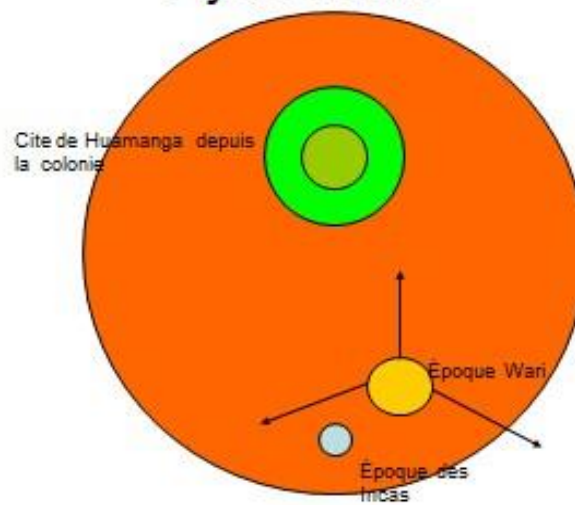
La notion que les Indiens ont dû tellurisme ne correspond pas à celle des intellectuels de Lima qui expliquent la tristesse indienne ainsi que son comportement soumis par leur mode de vie dans les montagnes. Pour les ayacuchanos autant que pour les cusqueños, l'environnement conduit à la résistance et même à la lutte et au développement d'un esprit guerrier. En se réclamant les héritiers historiques [et non les descendants biologiques directs] agissant sur le même milieu géographique, les intellectuels ont essayé de construire un discours sur la continuité dans le temps des caractéristiques guerrières, fiers de les anciennes populations. Mais à la différence des intellectuels de Cusco, la continuité historique sur le territoire achoppait sur un petit problème que va avoir des conséquences importantes. À Ayacucho, l'axe sur lequel va se construire un récit et une mémoire historique varie tout au long du processus historique. À la différence des intellectuels de Cusco qui pouvaient se vanter d'une ligne de continuité dans le temps sur l'espace de la ville, à Ayacucho les intellectuels essayèrent d'imaginer un espace où l'élément préhispanique était en relation avec celui de l'époque coloniale. Comme le montre la figure suivante, le centre à partir duquel ces intellectuels ont établi le rapport entre espace, mémoire et histoire n'est pas le même dans le temps. La mémoire ainsi que l'histoire se situent dans la ville coloniale de Huamanga ;, la mémoire préhispanique correspondait, elle, à l'ancien site de Huari et à l'existence d'une prétendue confédération des petites tribus dont celle des Pokras. Les cusqueños, pour leur part, conservaient le centre de la mémoire et l'histoire dans la ville de Cusco¹²⁰.

¹¹⁹ “...Los que pertenecemos al área geográfica donde se desarrolló una de estas culturas andinas, tenemos la obligación de sondear el origen de nuestros antepasados para encontrar el secreto de nuestras virtudes la explicación de nuestro estado actual la proyección para el futuro....”

¹²⁰ Voir à ce sujet: ATLAS DE LA REGIÓN DEL CUSCO; DINÁMICAS DEL ESPACIO EN EL SUR PERUANO, (1997)

FIGURE No 4

Memoria et histoire regionaux à Ayacucho



Memoire et Histoire régionaux à Ayacucho

Voyons donc l'impact que la modernité et la pensée scientifique de l'époque ont eu sur le groupe intellectuel d'Ayacucho. Pour eux le positivisme, l'évolutionnisme et le tellurisme deviendront la grille à partir de laquelle ils allaient construire la représentation de l'espace et du territoire régionaux¹²¹.

CHAPITRE 4

4.1 L'ESPACE RÉGIONAL DANS LA PENSÉE INTELLECTUELLE

Dans l'étude des mentalités et des représentations collectives d'un pays comme le Pérou, nous devons nous focaliser sur la diversité de l'espace et ses effets sur la conformation des territoires. Paysage, géographie et ressources nous permettront de comprendre la construction des identités diverses et la façon dont l'espace dit social intervient dans ce processus. Nous ne cherchons pas à démontrer comment le contexte géographique agit sur le processus identitaire mais comment les différents groupes sociaux perçoivent et produisent leurs propres notions d'espace et de territoire. Ainsi, des notions telles que région et localité expriment plutôt les rapports entre les groupes.

¹²¹ Nous faisons la distinction entre espace et territoire : le premier fait parti de la distribution des ressources et le second est en relation avec les représentations, les intérêts et les conflits. Voir à ce sujet : Claude Raffestin : ÉCONGÈNESE TERRITORIAL ET TERRITORIALITÉS. AURIAC F. BRUNET R. [Espaces, jeux et enjeux](#). Paris: Fayard & Fondation Diderot. 1986, p. 175-185. <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:4419>. Consulté, Avril 2015.

Certains auteurs ont proposé différentes explications autour des représentations sur l'espace et de la dimension du social au regard de l'économie politique : l'espace est imaginé et représenté comme le reflet des activités liées au domaine de la production¹²². Dans le contexte péruvien un économiste comme Gonzáles de Olarte définit la région comme « les rapports sociaux qui sont établis dans un espace géographique » (Gonzáles, 1982 : 63). Mais cet auteur soutient aussi que ces rapports sont définis en dernière instance par les rapports de production. Cependant, quand il s'agit de l'espace régional et local on doit tenir compte de la façon dont ces concepts ont été construits, en sachant que l'histoire culturelle dans les Andes ne correspond pas nécessairement à celle de l'économie. Il faut pourtant dépasser les notions purement économistes et structurelles, comme nous le rappelle Bourdieu avec la question des luttes des représentations (Bourdieu : 2007 : 169). La tension créée par les intérêts divergents des groupes opposés va au-delà de l'économie. Cependant on ne doit pas tomber dans une vision ethniciste et purement culturaliste de la région. La définition de cette dernière, selon les contenus culturels, ne nous permet pas de comprendre les rapports de pouvoir entre la dimension nationale et locale, entre la capitale du pays et le monde intérieur de la province. La notion de « communauté imaginée » développée par Anderson (1993) nous permet de tenir compte des tensions entre la nation et ses espaces intérieurs, tensions qui sont provoquées par ces rapports.

Comme nous l'avons déjà mentionné le regard des élites de Lima, la capitale du pays, sur les provinces était double, d'une part parce qu'elles croyaient que les sociétés régionales étaient composées d'*hacendados et d'Indiens*, d'autre part parce que ces derniers étaient perçus par les intellectuels de Lima comme les victimes des premiers et totalement différents d'eux. L'indigénisme *limeño* pensait qu'il devait sauver l'Indien des griffes des hacendados. Mais cet indigénisme ne s'est pas rendu compte qu'au-delà des différences, il existait des points communs dans le domaine de la culture.

La subordination des provinces à la capitale péruvienne se trouve à la base des notions de communauté imaginée, nationale et régionale. Cette subordination

¹²² Voir à ce sujet le travail d'Henri Lefebvre : THE PRODUCTION OF SPACE (1997).

des provinces était un élément capital de ce rapport : si la division politique et administrative du pays avait un substrat historique dont les origines remontaient même à la fin de l'époque coloniale, les frontières régionales répondaient aux décisions du pouvoir central. Ainsi, les représentations sociales sur la région furent imposées par Lima par le biais de l'éducation et de la parole écrite. Le département d'Ayacucho établi à partir du modèle de division administrative et politique français au début de la République péruvienne, devint l'espace naturel de la société régionale.

Mais dans une région (département) où l'éducation était circonscrite à quelquesuns des groupes régionaux, c'est celui de l'intellectuel qui a réagi ou qui a dû adapter ses représentations à celles qui provenaient de la capitale. Si les premières descriptions de la région ont été faites par des intellectuels de Lima comme les frères Mateo y Mariano Paz Soldán¹²³, pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle, ou par des voyageurs comme l'italien Antonio Raymondi, le groupe ayacuchano allait avoir sa propre production au début du vingtième siècle.

Pour ces derniers, comme nous l'avons déjà dit, la monographie devint un instrument essentiel pour promouvoir la connaissance de la région. Son caractère descriptif ainsi que l'usage de normes préétablies se sont répandus parmi les intellectuels et les éducateurs. En 1924, suite à la commémoration du premier centenaire de la Bataille d'Ayacucho, José Ruiz Fowler publia sa « *Monografía Histórico-Geográfica de Ayacucho* » (1924). Dans cet ouvrage, l'auteur présente d'abord la division politique et administrative de la région à la façon d'une grille à partir de laquelle il décrit le département, ses provinces, les districts et finalement les petit villes (idem : 315-316). Il décrit ensuite l'architecture et les principaux monuments de la capitale départementale. La partie historique de sa monographie apparaît ainsi comme le complément de la description physique de la surface géographique. La grille de travail utilisée par cet auteur ne lui était pas spécifique. L'importance prêtée par les intellectuels à la géographie et, plus précisément, à celle de l'espace et du territoire était une

¹²³ Ils encarnaient l'esprit intellectuel positiviste à l'époque. Historien le premier et géographe le second contribuèrent à la connaissance du pays.

pratique répandue pendant la première moitié du siècle passé. L'influence du positivisme et la notion mathématicienne d'espace comme capable de contenir des choses était présente dans ce groupe. Ainsi la reconnaissance des limites ou des frontières régionales ainsi que les divisions intérieures fixées par l'État central étaient importantes dans leurs propositions. Comme un scénario préalablement établi par ce dernier, les intellectuels régionaux ont construit non seulement la communauté imaginaire mais, en soutien, une histoire positiviste. L'espace (les limites régionales ainsi que ses divisions intérieures actuelles) apparaît donc comme immuable dans le temps. Pío Max Medina, dans son étude sur les Pocras (la tribu supposée originelle), écrivait : « ... l'occupation que supporta la race qui habitait le département d'Ayacucho, ou elle laissa des empreintes indestructibles et façonna sa civilisation ... » ¹²⁴ (Medina : 1936 : 11)

4.2 L'ARCHEOLOGIE ET L'HISTOIRE, LES PERCEPTIONS SUR LEUR PASSE

Les intellectuels interprétaient l'archéologie et l'histoire d'Ayacucho à partir de la perception qu'ils avaient de leur passé. C'est précisément en se projetant dans le passé préhispanique que les intellectuels d'Ayacucho ont cherché à montrer les conséquences des divisions politiques et administratives opérées par l'État péruvien depuis l'indépendance de la domination espagnole. L'idée d'une communauté imaginée régionale les conduisit à chercher un groupe ancien, originaire de la région, qui aurait permis de prouver l'existence d'un Ayacucho préhispanique. Preuve en était la mention, dans les récits de plusieurs chroniqueurs espagnols, d'une confédération tribale appelée Chancas. Pour les intellectuels du début du vingtième siècle, son existence ne faisait aucun doute. Ils établirent que la principale tribu de la confédération des Pokras était localisée dans l'actuelle province capitale de la région : Huamanga. Pío Max Medina, dans un deuxième article publié sur le même thème (Revista Huamanga, 1937:15), proposa que « le nom donné à la tribu qui habitait ce secteur, provient donc de

¹²⁴ « ...la ocupación que tuvo la raza que la habitaba en el departamento de Ayacucho... »

la nature et du nom propre du sol. La 'province appelée Pocra, connue aussi sous le nom de Huamanca' comme le dit Garcilaso, fut conquise par Inca Roca »¹²⁵ La division politique et administrative faite par l'État central se refléta aussi sur la division à l'intérieur de la région. Le récit sur la Confédération des Chankas est associé aux différentes provinces incluant Andahuaylas qui, au début du vingtième siècle, font désormais partie du département d'Apurímac. Les tribus confédérées de l'époque pré-hispanique deviendront dans l'imaginaire des intellectuels, les plus anciens occupants de chaque province. Ainsi, les Pokras occupèrent la capitale du département, les Lucanas les provinces du sud, les Morochucos le centre, les Iquichanos, Huanta et même les Chancas Andahuaylas ; ils seront autant de groupes représentatifs auxquels se sont identifiés non seulement le groupe d'Ayacucho mais les groupes de chaque province.

Cependant, pour le groupe intellectuel, l'espace régional posait un défi en ce qui concerne la population qui l'habitait. Comment se considéraient les descendants directs des anciennes tribus Chancas si l'on tient compte que la population indigène était la preuve culturelle et même « biologique » de sa continuité ? Comment décrire et même expliquer la domination sur cette population qui était majoritaire dans cet espace ?

Il faut d'abord savoir que pour le groupe intellectuel, archéologie et histoire furent considérées des disciplines qui allaient au-delà du simple intérêt scientifique. D'un côté, il y avait une relation de domination vis-à-vis de la population indienne et, de l'autre il existait des rapports de subordination et même de soumission envers l'élite dominante à Lima. Le poids du passé pour le groupe d'Ayacucho était dans les deux cas très important pour démontrer la légitimité de leur présence et de leur prééminence régionale. Le récit construit sur le passé devait en tenir compte. Face aux Indiens, le processus historique devait être une explication justifiant la domination de ces populations principalement rurales ; par ailleurs, face à l'élite de Lima, c'était la preuve d'un pouvoir intellectuel régional.

¹²⁵ «El nombre que se le dió a la tribu que ocupaba este sector, se deriva, pues, de la naturaleza y del propio nombre del suelo. La 'provincia llamada Pocra, por otro nombre Huamanca' como dice Garcilaso, fue conquistada por Inca Roca... » Pío Max Medina: ESTUDIO SOBRE LOS POKRAS.

Pour que le changement puisse tenir compte de l'élite régionale, dans un pays où le centralisme allait de pair avec la modernisation, il était important de chercher des raisons ou sinon de les inventer. Face à une histoire *limeñocentriste* qui commença à l'époque coloniale¹²⁶ on trouvait celle d'une longue histoire qui plonge ses racines dans la période pré-hispanique. Il n'était pas question de constituer une nouvelle *utopie andine*¹²⁷ et encore moins de penser aux incas ; il s'agissait d'établir une ligne de continuité à travers le temps entre territoire et société régionale.

Comme nous l'avons déjà montré, les membres des deux disciplines n'avaient pas atteint un niveau de spécialisation académique au cours des premières décennies du vingtième siècle. Cela restait plutôt l'affaire des avocats, des enseignants, parfois des médecins et autres métiers. Ils voulaient surtout constituer un groupe régional qui puisse conduire la modernisation d'Ayacucho à la façon d'une masse critique capable de libérer le changement. Comme l'affirmait Manuel Jesús Pozo en 1939 : « ...quand se formera un groupe de chercheurs et d'intellectuels... » (idem.pag.3)¹²⁸ Il fallait penser l'espace régional au regard de la société qui l'habitait autrefois et aujourd'hui. Face aux *limeños* qui voulaient l'hégémonie sur l'histoire nationale en projetant leurs propres critères historiques, les *ayacuchanos* avaient misé sur la construction de leur propre histoire en faisant appel au « *provincialisme culturel* » selon Pozo (idem. Pag.5). Mais cela posait encore un problème, car insister sur leur propre histoire pouvait les éloigner de celle de l'ensemble du territoire national. Il s'agit là d'un enjeu d'identité et de la construction historique dans le cadre de sociétés andines du vingtième siècle, alors que les nouvelles républiques montraient des difficultés pour consolider leurs propres communautés nationales dans des contextes traversés par des différences sociales et culturelles où temps et espace qui se vivaient de façon différente, sont des aspects importants à prendre en compte.

¹²⁶ La date de la fondation espagnole de Lima est 1535.

¹²⁷ Voir à ce sujet le travail classique d'Alberto Flores Galindo : *Buscando Un Inca* (1994).

¹²⁸ « ...cuando se forme un grupo de investigadores y productores intelectuales... »

L'idéologie républicaine de l'unité face aux représentations sur l'hétérogénéité est une constante de l'histoire de ce pays.

4.3 NATIONALISME, REGIONALISME ET HISTOIRE

Pour le groupe d'Ayacucho, la quête historique consistait à réussir une histoire propre différenciée de l'histoire nationale mais en même temps incorporée au récit de cette dernière. On peut dire que cette perspective était celle qui correspondait aux demandes de décentralisation ou aux visions appartenant aux sociétés de « l'intérieur » du pays¹²⁹. Du point de vue de l'histoire, et à la différence de l'anthropologie, le sujet est souvent abordé à partir de la perspective de la nation en essayant de rendre compte des difficultés et des heurts qui mènent à sa construction. Ce *national-centrisme* pose des problèmes relatifs au degré de consolidation de la nation, l'existence ou non d'une conscience et d'une identité nationale. Cependant, il y a peu d'historiens qui, sans abandonner le sujet de la nation, ont abordé la question à partir des entités de moindre taille : les sociétés paysannes, les ethnies, les sociétés régionales, etc.¹³⁰.

Pour les populations concernées, en particulier les groupes producteurs de connaissance historique, les entités sous-nationales deviendront importantes dans le processus de construction nationale, même si elles n'ont pas été reconnues dans la représentation sociale de la nation. De quelle façon les communautés mineures se perçoivent et se représentent elles-mêmes ? Et plus concrètement, comment imaginent-elles leurs rapports avec la nation en tant que communauté imaginée ?

Les perspectives locales et régionales des sociétés et des groupes impliqués nous forcent à comprendre ces autres façons de construire la nation dans des pays comme le Pérou où l'État national est synonyme d'hyper-centralisme et, en

¹²⁹ « L'intérieur », « le pays profond » ce sont les termes que les groupes dominants à Lima utilisent pour se référer aux populations péruviennes vivant hors de la capitale du pays. Derrière ces mots se glisse une représentation des espaces socialement et culturellement arriérés.

¹³⁰ Dans le cas péruvien on cite les importants travaux effectués par Nelson Manrique (1981) sur les paysans et la guerre avec le Chili, celui de José Luis Rénique (op.cit. 1992) sur les intellectuels de Cusco et celui de Cecilia Méndez (op.cit. 2005) sur les révoltes des paysans iquichanos de Huanta, Ayacucho.

parallèle, d'« oubli » des autres espaces. D'une manière plus générale on distingue deux façons d'aborder le problème. La première essaye d'axer ses analyses sur la confrontation et la lutte des groupes opposés à l'État centraliste et aux élites de la capitale. La seconde considère que les sociétés et les groupes infranationaux cherchent à réussir leur inclusion dans le récit et l'imaginaire nationaux. Ajoutons que l'inclusion cherchée a eu lieu au milieu d'un jeu complexe entre attraction et refus vis-à-vis de l'État et des *limeños*. Nous voulons dire par là que les demandes d'inclusion traversaient pratiquement tous les secteurs sociaux régionaux.

Les perspectives locales ou régionales envers la nation ont requis peu d'attention en Amérique latine où il n'y a eu guère de conflits entre pays au cours du vingtième siècle ; le nationalisme est devenu un sujet de rapports sociaux et politiques entre classes sociales. Il a fait partie de l'idéologie des courants progressistes et de classe et de l'ensemble des positions politiques qui se réclamaient du nationalisme par rapport à la présence américaine au sud du « Río Grande ». Vasconcelos, Meliá et Mariátegui, ainsi que d'autres intellectuels latino-américains, qui seraient considérés représentatifs de la gauche latinoaméricaine, soutenaient que le colonialisme et la domination des classes opprimées étaient liés aux politiques impérialistes menées par les États-Unis. Cependant, pour être nationaliste il fallait avoir une position de classe.

La nation imaginée du vingtième siècle à partir de la pensée socialiste au Pérou était celle que excluait les secteurs oligarchiques le plus liés aux intérêts des États-Unis. Du point de vue de classe, l'oligarchie était considéré l'AUTRE au service de l'impérialisme. Pour les intellectuels de gauche, l'idéologie de classe déterminait le nationalisme¹³¹. Mais pour ce groupe, cette pensée de classe ne pouvait être nationaliste à partir de l'idée de nation de la « bourgeoisie », car cela contredisait le discours d'internationalisme prolétaire du marxisme. Il fallait donc choisir une autre classe sociale opprimée et culturellement exclue qui incarnerait la nation. La culture de l'indien devait constituer la base du nationalisme ; de même celle du prolétariat devait servir à la construction de la

¹³¹ Dans le cas du Pérou, le texte de J. C. Mariátegui sur la question nationale est important : PERUANICEMOS AL PERÚ. [1925-1929] (1978).

révolution pour la transformation des structures. Pour un penseur comme Mariátegui (1978 : 32) « ... une politique vraiment nationale ne peut pas se passer de l'indien, ne peut pas l'ignorer. L'indien est le fondement de notre nationalité en formation... »¹³².

Si l'on pense aux idées progressistes ou de la gauche politique en Amérique latine, l'idée dominante pendant la première moitié du XXe siècle était la nécessité de constituer une nation alternative à partir des groupes non intégrés au capitalisme. L'indien non intégré au système, sauf en tant que prolétaire, et qui maintenait ses caractéristiques culturelles, devait constituer la référence de la future nation socialiste. Même si cette proposition demandait que la culture indigène soit à la base de la nation, il n'en est pas moins évident qu'elle ne proposait pas l'existence d'une nation indigène. Cependant, le contenu culturel indigène que les intellectuels de gauche à Lima proposaient n'était pas spécifié. Ils se sont contentés de parler de certaines pratiques communalistes de production des Indiens, mais n'ont pas abordé la question de la langue¹³³.

Mariátegui et d'autres intellectuels de gauche voyaient les montagnes du Pérou et ses habitants à partir d'une perspective centraliste et culturellement urbaine. Ils ne se sont pas intéressés au degré d'intégration entre les supposés archipels culturels des créoles blancs ou métis avec la culture des Indiens. Les emprunts linguistiques ainsi que des appropriations culturelles furent beaucoup plus nombreux dans les espaces à l'intérieur des régions. L'usage du quechua comme la « lingua franca » régionale ainsi qu'un bilinguisme croissant parmi la population métisse, mais aussi indienne, doivent être considérés en parallèle avec la persistance des distances sociales entre Indiens et non Indiens. Les intellectuels de gauche et, dans l'ensemble, les indigénistes à Lima ne se sont pas aperçus de ces éléments. Leur perspective était toujours celle de l'opposition binaire entre

¹³² «una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación... » J.C. Mariátegui, idem, pag.32.

¹³³ Sur la question du communisme préhispanique et de l'indigénisme socialiste, voir le livre de Marie-Danielle Demélas : L'INVENTION POLITIQUE. BOLIVIE, ÉQUATEUR, PÉROU AU XIX SIÈCLE. (1992)

les blancs exploités et des Indiens « ignares et exploités » comme le souligne Kristal en se référant à Manuel Gonzáles Prada, un intellectuel péruvien de l'après-guerre du Pacifique (op. cit. 113). Ce qui rapprocha tous les indigénismes de la capitale c'était l'idée que la construction de la nation passait par l'inclusion des Indiens à travers l'éducation, tout en dénonçant les pouvoirs locaux (les *gamonales*) qui les en empêchaient.

Mais revenons aux intellectuels de province. Les propositions de leurs pairs à Lima, principalement celles des indigénistes, avaient un double effet : d'un côté elles attiraient leur adhésion et, de l'autre, elles réveillaient leur méfiance. Dans le premier cas, l'approche proposée par Manuel Bustamante (op.cit. : 35) était que « ... l'école, la chaire sacrée et des commissions spécialement organisées arriveraient à résoudre en partie le problème complexe de l'incorporation de l'indien à la civilisation nationale.... »¹³⁴ . Par ailleurs, on peut percevoir leur méfiance quand Milón Bendezú écrit : « ...ainsi s'explique que dans plusieurs villes de montagne, y compris Ayacucho, subsiste jusqu'à aujourd'hui cette distance entre l'élément métis qui a construit la ville et la population indigène qui cherche à émerger de la campagne.... »¹³⁵ (Bendezú op.cit. 76). L'attitude d'intellectuels comme Bendezú et Bustamante exprimait ainsi l'intérêt de s'intégrer à la nation à partir d'Ayacucho ; ils avaient l'intention de se trouver une place dans la nation péruvienne en se présentant comme les métis conducteurs des Indiens ainsi que comme leurs héritiers. Aux divers courants de l'indigénisme, on peut aussi ajouter ceux provenant des différents penseurs, venus de Lima ou de province.

Il faut également souligner que les affinités culturelles entre les intellectuels de province et la population indigène étaient quand même plus importantes. Le symbolisme et les représentations sur la nation qu'ils proposaient n'étaient pas nécessairement ceux des *limeños*. La culture de l'indien, considérée comme la

¹³⁴ « ...*la escuela, la cátedra sagrada y comisiones que serían especialmente organizadas, se llegará a resolver parte de aquel problema complejo de la incorporación del indio a la civilización nacional...*»

¹³⁵ « ...*así se explica que en algunas ciudades de la sierra, contando entre estas a Ayacucho subsitan hasta hoy mismo ese distanciamiento entre el elemento mestizo que ha formado la ciudad y la población indígena que pretende insurgir del campo...*»

base de la culture nationale, acquérait une signification dans la proposition de Uriel García : le métis converti en nouvel indien. Donc, la porte de l'inclusion s'ouvrait pour ces intellectuels de province considérés comme des métis par ceux de Lima. La deuxième partie de sa proposition consistait à aller de l'intérieur vers l'extérieur, de la province à la capitale et du local jusqu'au national, en passant par la région.

On peut affirmer que la région est une petite nation ou, selon l'approche d'Anderson (op.cit. : 91-93), une communauté imaginée en train de se différencier. Le groupe intellectuel d'Ayacucho avait un projet qui cherchait à se différencier des espaces voisins et en même temps à s'intégrer dans la communauté nationale imaginée. Dans l'éditorial du premier numéro de la revue Huamanga, son directeur M. Jesús Pozo se référait à la fonction des intellectuels régionaux : « ... Ainsi se formera une école d'hommes érudits. Le terrain d'Ayacucho dans lequel on va engranger les futures récoltes des productions des historiens, des naturalistes, des économistes, sera encore là pendant quelques années... ainsi, au fil du du temps, quand se formera un noyau de chercheurs et de producteurs intellectuels, nous pourrions obtenir une originalité autochtone qui, peut-être, s'assimilerait à la nationale... »¹³⁶ (Pozo, op.cit. 3-4). Ils essayèrent de la construire en ayant recours aux éléments culturels communs comme la langue. Le quechua d'Ayacucho était une variation régionale¹³⁷ parlée par plus de 90% de ses habitants, tous secteurs sociaux et ethniques confondus (Indiens, métis et créoles blancs)¹³⁸. D'autre part, les divisions administratives et politiques établies par l'État péruvien comme celles des départements et des

¹³⁶ « ...así se formará una escuela de hombres estudiosos. El terreno de Ayacucho en el que se han de recoger las futuras cosechas de las producciones de historiadores naturalistas economistas, quedará todavía durante algunos años...así al andar el tiempo, cuando se forme un núcleo de investigadores y productores intelectuales, podríamos conseguir una originalidad lugareña que tal vez se emparente con lo nacional... »

¹³⁷ Voir à ce sujet le travail d'Alfredo Torero sur EL QUECHUA Y LA HISTORIA SOCIAL ANDINA. Dans son étude, l'auteur soutient qu'à Ayacucho la population parle une variation régionale de cette langue. (1974 : 20-50).

¹³⁸ Selon le recensement de population de 1940, 1% du total de la population parlait l'espagnol ; 22% appartenait au groupe bilingue et une majoritaire de 76% ne parlait que le quechua. Censo de Población de 1940.

provinces contribuèrent à la recherche de la communauté imaginée régionale en réaffirmant leur différence par rapport aux espaces voisins.

Mais pour pouvoir construire la communauté imaginée, le groupe intellectuel avait besoin de réussir une communauté d'intérêts et ce sont les divisions suscitées par l'État central qui contribuèrent à la construction d'une telle communauté. Par ailleurs un des effets fut d'approfondir dans certains cas les différenciations entre les secteurs sociaux régionaux. Comme nous l'avons proposé plus haut, l'éducation permit d'établir les divisions entre une couche lettrée et illustrée et une nombreuse population illettrée.

Dans ces conditions, il était très difficile de former une communauté imaginée et de développer le régionalisme, tâches entreprises par le groupe intellectuel. Communauté et régionalisme se sont répandus surtout dans les secteurs les plus éduqués ainsi que parmi les métis et les créoles de la société régionale et, dans une moindre mesure, dans les secteurs indiens au cours de la première moitié du vingtième siècle. Cependant, malgré les efforts de ses intellectuels le Project n'eut pas les effets escomptés. Une série de facteurs peut l'expliquer et nous allons en citer quelques-uns. Commençons donc par examiner la façon dont ce groupe se positionne face à l'Histoire.

4.4 LA CONSTRUCTION D'UNE HISTOIRE SUBALTERNISEE

Benedict Anderson soutient que dans la construction d'une communauté imaginée nationale intervient l'idée de simultanéité du temps et de l'espace (Anderson op.cit. : 43). Il appelle le premier *le temps vide et homogène*, puisque les membres d'une telle communauté partagent la même notion du temps, même s'ils ne sont pas proche dans l'espace. Ceux qui participent de la simultanéité du temps peuvent percevoir les mêmes expériences. L'espace va aussi produire une connaissance partagée : l'espace commun d'un NOUS dans des limites imaginées même s'il n'a pas été parcouru par tous les membres d'une communauté.

L'expérience de la simultanéité du temps et de l'espace implique la construction d'une mémoire et surtout une Histoire¹³⁹ sur le cours des événements. Les récits (mémoire et histoire) autour de la communauté imaginée sont légitimés parmi ses membres et ils sont contrastés face à ceux considérés comme étrangers¹⁴⁰. Il est donc probable que, pour ses membres, l'opposition vérité/mensonge du récit autour de la nation ou de la région soit moins important que la crédibilité qu'elle puisse acquérir parmi eux. De nombreuses représentations de la nation sont acceptées non en tant que vérités sinon comme crédibles par ses membres. Ces représentations ne sont pas sujettes à vérification, mais interiorisées puisqu'elles sont crédibles¹⁴¹.

Néanmoins, pour les intellectuels de la société régionale, le récit sur la nation doit être à la fois crédible et accepté. L'hégémonie nationale s'impose sur tous les espaces sociaux régionaux. Mais que se passe-t-il quand les régions commencent à construire leur propre récit sur la nation et la région ? Est-ce que ce récit s'oppose à celui fait ailleurs, dans la capitale ? Est-ce que les contenus de la production régionale sont les mêmes que ceux imposés par le groupe hégémonique national ?

Il faut d'abord tenir compte de deux éléments décisifs pour la production d'une Histoire régionale : les rapports de pouvoir entre la capitale et la province ainsi que le caractère subalternisé des intellectuels de province. Il s'agit tout d'abord d'une production de l'histoire qui prétend être hégémonique et l'est de fait dans des pays comme le Pérou. L'État central a réussi à promouvoir la construction d'une Histoire de la Nation devenue officielle. Le deuxième élément, en relation avec le premier, est que cette histoire vise à s'imposer à tous les secteurs sociaux, depuis les groupes dominants et ses intellectuels jusqu'aux secteurs subalternisés de province, en passant par les espaces les plus éloignés, à

¹³⁹ Voir à ce sujet, François Dosse : ENTRE HISTOIRE ET MÉMOIRE, UNE HISTOIRE SOCIALE DE LA MÉMOIRE. Raison Présent 1998.

¹⁴⁰ On peut nuancer l'assertion de Trouillot pour qui chaque groupe produit son Histoire en incluant la quête de la vérité dans son travail. SILENCING THE PAST : POWER AND THE PRODUCTION OF HISTORY (1995 :11).

¹⁴¹ Nous distinguons crédibilité de véricité ; la première ne demande pas d'effort de vérification. Toute histoire autour de la nation est finalement prise comme certaine et non comme vraie.

travers le développement de l'éducation nationale¹⁴². Sur ce dernier point, il suffit de voir comment aujourd'hui encore les groupes les plus radicaux du secteur de l'éducation péruvienne reproduisent la vision hégémonique de l'histoire nationale ainsi que le symbolisme de cette histoire au cours des cérémonies patriotiques¹⁴³.

L'Histoire faite par le groupe intellectuel d'Ayacucho était écrite suivant les normes établies par les intellectuels à Lima et en dernière instance suivait le modèle positiviste développé ailleurs. Donc, les sources historiques, la méthode ainsi que la structure narrative des travaux historiques devaient tous suivre les normes de l'histoire nationale. Le caractère subalternisé du groupe intellectuel d'Ayacucho par rapport au groupe de Lima peut se percevoir dans la façon d'établir les périodes et les coupures de l'histoire régionale. En 1934 Manuel Jesús Pozo proposait dans un discours sur le déracinement des intellectuels à Ayacucho, une division de l'Histoire régionale : a) Pre-Inka ; b) Époque des curacas ; c) Inka ; d) Coloniale et e) Républicaine (Pozo : 1934 :8). Au cours de la conférence prononcée devant les membres du Centro Cultural Ayacucho, Pozo leur demanda de faire une histoire à la façon des intellectuels de Cuzco comme Fortunato L. Herrera dont l'approche locale était digne d'être imitée. Mais la division des époques qu'il proposait correspondait à celle de l'Histoire nationale. Le groupe d'Ayacucho devait reproduire la grille de l'Histoire nationale. Le projet des secteurs hégémoniques qui voulaient atteindre une Éducation Nationale comprenait l'enseignement d'une histoire nationale et non une version décentralisée.

Malgré les efforts déployés par le groupe d'Ayacucho, cette Histoire régionale n'eut pas la reconnaissance du groupe intellectuel à Lima. Le silence de ce dernier rassemblait à ce que l'on trouve dans l'écriture de l'histoire comme produit des intérêts du pouvoir. L'absence de reconnaissance amène souvent cette production historique à se percevoir comme exotique et parfois même

¹⁴² Il ne s'agit pas nécessairement, comme le propose Ralph Trouillot, d'une production historique essentiellement académique mais d'une production multiple, influencée par le pouvoir central.

¹⁴³ Voir le travail de Fiona Wilson qui décrit le patriotisme des enseignants radicalisés à la fin du vingtième siècle en province : IN THE NAME OF THE STATE ? SCHOOL AND TEACHERS IN AN ANDEAN PROVINCE, 2001.

caricaturale ; nous montrerons plus tard qu'elle conduisit à chercher des alternatives au-delà de la production historique régionale.

4.5 LES INFLUENCES DE L'HISTOIRE NATIONALE SUR LES REPRESENTATIONS ET LA PRODUCTION DE L'HISTOIRE A AYACUCHO

L'Histoire à Ayacucho a été et est encore produite au milieu d'une tension permanente entre l'hégémonique et le subalternisé ; entre la production artisanale et celle du laboratoire, entre le formalisme de la méthode historique et la mémoire. Sa force, mais aussi sa faiblesse, reposent sur la frontière qui caractérise les intellectuels de province. On peut retrouver la quête de ce groupe pour se légitimer face au secteur académique de Lima dans certains héros culturels comme Luis Carranza, un ayacuchanien qui pendant la seconde moitié du vingtième siècle fut un des premiers intellectuels qui mena des études sur sa région (Gamarra : 2009 : 13).

Carranza (1843-1848) écrivit un article en 1883 à la suite d'un voyage qu'il avait effectué dans les villes andines de Huancayo et d'Ayacucho¹⁴⁴ en passant par Lircay situé dans le département de Huancavelica. Son travail montre bien comment il voyait l'espace régional, autant que sa perception sur la société régionale d'Ayacucho de l'époque. L'auteur commence l'article avec la description de l'espace physique et du sol de la ville d'Ayacucho en essayant de voir d'où il va faire partir son parcours. Il effectue ensuite un bref historique de l'origine ainsi que de la fondation de la ville et de ses personnages célèbres (laïcs et religieux). La description s'achève sur la mention de l'architecture et de quelques aspects de la vie à Ayacucho pendant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle.

Il est intéressant de souligner les différents formats de rédaction de l'époque. Carranza décrit la morphologie du sol de la façon suivante : « Ayacucho repose sur des roches volcaniques qui, au sud de la ville, forment des rangées puissantes et presque horizontales »¹⁴⁵ (Carranza : op.cit.106). Notons

¹⁴⁴ Luis Carranza : APUNTES DE UN VIAJERO IMAGEN DE AYACUCHO. Dans Antología de Huamanga, (2004) pages 106-111.

¹⁴⁵ « *Ayacucho se levanta sobre rocas volcánicas que al sur de la ciudad forma hiladas poderosas y casi horizontales...* »

cependant que la description correspond pratiquement à un travail de géographie élaboré par Mateo Paz Soldán, géographe péruvien et publié par son frère Mariano Felipe Paz Soldán en 1860. De son côté, Mateo avait consulté le rapport d'un géologue français, Léon Crosnier, publié en 1852 sur une étude qu'il avait effectuée à Ayacucho et à Huancavelica¹⁴⁶. Carranza ne produit pas sa propre information ; il va utiliser celle fournie par des auteurs à Lima, dans ce cas, pour des motifs utilitaires : enregistrer les ressources naturelles à des fins économiques¹⁴⁷.

Si l'on compare le texte de Carranza avec celui de Mateo Paz Soldán (1862) on retrouve presque la même structure : un texte de géographie qui commence par un récit historique qui va de l'époque des incas jusqu'à la période coloniale ; ensuite vient une description de la morphologie du territoire suivi par des informations sur les ressources naturelles et culturelles. Au lieu de fournir des données historiques sur la république, l'auteur se met à décrire les divisions politiques et administratives. Carranza divise son texte en information géographique et histoire. Comme dans le livre de Paz Soldán il décrit l'époque des incas, la conquête et la période coloniale. Lui non plus ne s'occupe pas de l'histoire récente de la république. Mais si la grille était la même, peut-on dire que la substance l'était aussi ?

En regardant de près les contenus on remarque la façon très particulière d'utiliser l'information qu'avaient des lettrés comme Carranza. Il utilise l'information à caractère touristique pour remarquer que la capitale de la région, la ville d'Ayacucho, appelée aussi Huamanga, se situe au centre de deux extrêmes géographiques. Il s'en sert pour justifier la fondation espagnole de la ville « ... parce qu'elle équidistante entre Jauja [région actuelle de la Vallée du Mantaro] et la capitale des incas [Cusco] et parce qu'elle se trouve sur le chemin royal qui

¹⁴⁶ Léon Crosnier : GÉOLOGIE DU PÉROU. NOTICE GÉOLOGIQUE SUR LES DÉPARTEMENTS DE HUANCAVELICA ET D'AYACUCHO. 1852.

¹⁴⁷ Crosnier écrivait dans son report : « *Ma mission avait pour but spécial d'étudier sur le point de vue industriel les exploitations de mines abandonnées ou en activité, et d'indiquer aux exploitants la meilleure marche à suivre pour tirer parti des richesses qu'ils ont entre les mains...* » (1952 :1)

relie les deux villes... »¹⁴⁸ (Carranza idem : 106). Il décrit ensuite l'architecture ainsi que l'historique de la fondation espagnole et la vie des descendants pendant la période coloniale.

Par contre, il ne fait que brièvement mention de l'époque républicaine au regard de l'époque coloniale. Il mentionne ensuite de nouveau des constructions récentes : « ... il faut mentionner la place principale, une des plus grandes et des plus belles qu'il y ait au Pérou. Le cimetière est digne de n'importe quelle ville moderne... le système d'éclairage à pétrole et les trottoirs de bonne qualité de ses rues qui sont déjà détériorés... »¹⁴⁹ (Carranza, idem : 110). Il est probable que Carranza veuille laisser entendre que la république n'avait permis que des changements éphémères et il les compare avec l'entretien de la ville coloniale. Mais il insinue aussi que la nouvelle bureaucratie venue de Lima occupe la place des anciennes autorités espagnoles : « ...la maison où sont les bureaux de la préfecture est magnifique : construite en chaux et en pierre avec de belles arcades... et un jardin qui sert aujourd'hui d'écurie... cette maison appartenait autrefois au comptable des caisses royales... mais finalement ses biens furent confisqués et à partir de là cette belle maison a servi de logement aux préfets... »¹⁸⁰ (Carranza, idem : 110).

Si l'intention de Carranza était de montrer la centralité régionale de Huamanga ainsi que de critiquer la présence de la nouvelle bureaucratie républicaine provenant de Lima, ce qu'il écrit sur la question préhispanique à la fin de son texte n'en est pas moins symbolique : « ... cette tribu [se référant aux Pokras qui auraient habité à Ayacucho avant la conquête] appartenait à la race Chanca et était aussi belliqueuse que le reste de son lignage... l'Inca Roca dû venir de Cuzco pour punir la résistance farouche des Pokras au cours d'une bataille sanglante sur un petit plateau près d'Ayacucho à cinq lieues de la ville actuelle...

¹⁴⁸ « ...por ser el promedio de la distancia de Jauja a la capital de los Incas y por estar sobre el mismo camino real entre ambas poblaciones... »

¹⁴⁹ « ...hay que señalar la plaza principal como una de las más grandes y hermosas que hay en el Perú. El panteón es digno de cualquier ciudad adelantada...el sistema de alumbrado por petróleo, y las buenas aceras de sus calles, que ya están hoy deterioradas... » ¹⁸⁰ « ...La casa en que están las oficinas de la prefectura es magnífica: toda está construida de cal y piedra, con hermosas arquerías...y...un jardín que sirve hoy de caballeriza...fue esta casa del contador de las Cajas Reales...pero al fin sus bienes fueron confiscados...y desde entonces sirve aquel bello edificio para alojamiento de los prefectos.... »

»¹⁵⁰ (Carranza, idem : 111). Le discours sur l'histoire et la place qui revenait à la société régionale dans la construction de la nation devint une constante au cours de la première moitié du siècle suivant malgré la méconnaissance ou le manque de reconnaissance de la part des groupes intellectuels en dehors d'Ayacucho.

Au début du vingtième siècle, les idées et les représentations sur la nation correspondaient encore à celles produites ailleurs. L'idée d'une société provinciale et ignorante qui ne savait pas ce qu'était la nation resta ancrée parmi ceux qui la côtoyaient. En 1917 Harry Franck, un voyageur qui passait par Ayacucho écrivit : « ... peu d'habitants de la ville possédaient des notions de son histoire en dehors de leur propre vie ; en outre, ils ne cherchaient pas à m'aider dans mes recherches, même s'ils prétendaient déborder d'enthousiasme. Une complète indifférence recouvre comme de la mousse tous les signes du passé dans toutes les Andes, et le voyageur curieux obtiendra plus de renseignements en allant d'un endroit à un autre même jusqu'à ce qu'il les croise [sic], qu'en leur posant des questions. Non seulement les gens du cru ignorent tout ce qui peut avoir un intérêt historique mais ils sont en plus totalement incapables de les distinguer de ce qui n'a pas de valeur. Il est tout aussi inutile de vouloir distinguer les leaders des gens du peuple, car leur niveau intellectuel est pratiquement le même... »¹⁵¹ (Frank 2004 [1917] : 193).

Il est intéressant de remarquer que l'opinion de Franck sur les sociétés de l'intérieur du pays était la même que celle des groupes de Lima¹⁸³. Ces derniers considéraient que les populations de montagne (ce concept incluait aussi celles de la forêt amazonienne) n'avaient aucune conscience de l'Histoire Nationale¹⁸⁴. Dans cet ordre d'idée, les groupes éclairés de province ou *les hommes représentatifs*, comme les appelait Frank, ne manifestaient pas d'intérêt pour l'histoire, ou n'en avaient pas conscience. Nous pensons que l'auteur n'avait pas d'information sur la production intellectuelle à Ayacucho et, qu'en plus, le rejet de

¹⁵⁰ « ...esta tribu era de raza Chanca y tan belicosa como las demás de su linaje...IncaRoca se vio obligado a venir desde Cuzco a castigar su tenaz resistencia dando a los Pokras una sangrienta batalla en la pequeña llanura de Ayacucho, a cinco leguas de donde está hoy la ciudad ... »

¹⁵¹ « pocos habitantes de la ciudad tenían alguna noción de su historia más allá de su propia vida, ni ningún interés en colaborar con mis investigaciones, aunque todos pretendían bullir de entusiasmo. Una completa indiferencia recubre como musgo todos los registros del

ce groupe jouait un rôle important car aux yeux de ceux qui venaient de l'extérieur il ne pouvait exister des gens capables de produire des connaissances historiques hors de Lima¹⁸⁵.

Est-ce qu'il n'y avait pas de production historique à Ayacucho en 1917 ? Les écrits de Carranza le contredisent, ainsi que l'impact de l'enseignement de l'Histoire dans les écoles. C'est ainsi qu'au cours de cette même année, le directeur de l'école secondaire San Ramón d'Ayacucho écrivait dans son rapport annuel : « ... notons tout particulièrement l'excursion que les élèves firent le dix-huit août aux ruines de Huari [lieu archéologique]... convaincu des enseignements inoubliables sur l'histoire de la Patrie que ces excursions laissent dans l'esprit des étudiants, je les ai emmenés voir ces ruines grandioses dont la vue nous a rempli d'une admiration intense et religieuse pour notre glorieux passé... »¹⁸⁶. Soulignons une fois de plus que l'histoire régionale était enseignée

pasado a través de todos los Andes, y el viajero curioso se informará más yendo de un lado a otro hasta se topa con aquellos[sic], que preguntando. No solo los nativos ignoran todos los puntos de interés histórico, sino que son además extremadamente incapaces de distinguirlos de lo que carece de valor. Es tan inútil como recurrir a los "hombres representativos", pues las mentes de estos se diferencian sólo por un mínimo grado de la de la gente del pueblo... »

¹⁸³ Voir par exemple l'article de Paulo Drinot (s/d) ENTRE EL IMPERIO Y LA NACIÓN: AYACUCHO A COMIENZOS DEL SIGLO XX EN DOS RELATOS DE VIAJE. L'auteur ne tient pas compte des clivages régionaux par rapport à ceux qui existent à Lima.

¹⁸⁴ On peut se demander si la pensée hégélienne avait influencé cette vision sur les populations qui habitaient ces territoires et sur l'absence d'Histoire, notion que l'on trouve dans la philosophie hégélienne.

¹⁸⁵ Nous sommes convaincus que la méconnaissance et le rejet des intellectuels de province existent encore parmi les groupes vivant dans les capitales de pays comme le Pérou. ¹⁸⁶ « ...hecho digno de especial mención en el curso de las clases fue la excursión que el dieciocho de agosto realizamos a las ruinas de Huari...seguro de las indelebles enseñanzas de Historia Patria que dejan estas excursiones en el espíritu de los alumnos, los llevé a ver estas grandiosas ruinas, cuya vista nos llenó de intensa y religiosa admiración por nuestro grandioso pasado... » BCSF, Memoria, 1917, page 25.

comme partie intégrante d'une histoire nationale pour laquelle les particularités régionales n'existaient pas sauf s'il s'agissait de l'histoire des Incas.

Le caractère subalternisé des groupes intellectuels de province permettait la reproduction des formes imposées par une histoire nationale basée à Lima. Par exemple, un des intellectuels péruviens vivant à Lima mais qui fut l'un des premiers à parcourir une bonne partie du territoire national, décrivait dans son

texte *Paisajes Peruanos*, au début du vingtième siècle (Riva Agüero : 1974 : 184), ce qu'il interprétait comme la décadence de la société régionale : « ... on retrouve encore souvent les traces de l'ancienne manière de vivre du temps des hidalgos : vieilles remises, converties en épicerie ; grands patios transformés en enclos... l'espace habité devient trop grand pour la population actuelle... »¹⁵². Cette observation de Riva Agüero allait permettre aux ayacuchanos d'expliquer la décadence de Huamanga.

Mais la notion de décadence proposée par De La Riva Agüero ne disait pas qui allait succéder au groupe des hidalgos. L'auteur proposa ce qui serait un élément important du discours des intellectuels ayacuchanos vers l'extérieur : « Ayacucho est la métisse avariée de souche hispaniste issue de la Colonie qui maintient immuables entre ses montagnes les croyances et les traditions apportées par ses pères, les conquérants... »¹⁵³ (idem : 188). Nous verrons donc comment, à partir de ces lignes directrices tracées par des intellectuels comme Riva Agüero, le discours et l'histoire produits par les ayacuchanos allaient influencer la construction des représentations de ce groupe comme le résultat d'un métissage ou d'une synthèse culturelle qui mélangeait modernité et tradition. Selon les limeños, les intellectuels de province étaient plus proches de cette dernière ; à présent, pour les ayacuchanos, la situation était inversée.

4.6 L'HISTOIRE A PARTIR D'AYACUCHO : LES TENSIONS CREEES PAR LE FAIT D'ETRE SUBALTERNISES

C'était Michel de Certeau qui, dans l'introduction à *L'invention du Quotidien*, faisait référence à la façon dont les milieux « populaires » utilisent des cultures diffusées et imposées par les « élites » (De Certeau : 1990). Il nous semble que l'auteur sous-entend que les groupes subalternisés s'adaptent, dans une résistance limitée, aux groupes « dominants »¹⁵⁴. Mais au-delà de l'intensité et

¹⁵² « ...aún se ven muchas señales de la difunta vida hidalga: antiguas cocheras, convertidas en pulperías y tendejones; grandes patios, que se han trocado en corrales...el área de la población resulta demasiada holgada para el vecindario actual... »

¹⁵³ « Ayacucho es la rancia mestiza españolizada de la Colonia, que mantiene inmutables entre sus cerros las creencias y las costumbres que le enseñaron sus padres los conquistadores... »

¹⁵⁴ On oublie souvent que les rapports entre les intellectuels de province et ceux situés ailleurs correspondent à des chaînes de domination provenant des sociétés considérées plus

de la qualité de la résistance¹⁵⁵, il faut souligner que les groupes subalternisés sous la coupe des intellectuels, comme il y en eu et il y en a encore dans les espaces régionaux du Pérou, ont vécu ces rapports à la façon de ceux qui se trouvent aux limites de la modernité et à la périphérie des réseaux intellectuels.

Comme nous l'avons dit plus haut, le groupe intellectuel d'Ayacucho relevait les enjeux de l'inclusion et de l'exclusion. D'un côté, la reproduction des formes de représentation et de production culturelle transmises par le groupe intellectuel à Lima était transmise à son tour aux autres secteurs sociaux de la région comme les Indiens, comme pratiques d'inclusion à partir de l'éducation. Mais d'un autre côté le groupe subalternisé développait son propre point de vue à partir de sa condition d'opprimé ou de sa différence¹⁵⁶. Il en découla une Histoire régionale qui exprimait en même temps l'inclusion et l'exclusion.

Cette Histoire allait d'abord établir la succession des faits (selon l'apprentissage de la discipline positiviste) qui devait exprimer un ordre dans un espace géographique et social à Ayacucho au temps du groupe intellectuel. Par conséquent, il était fondamental de penser l'histoire régionale à travers la linéarité et la téléologie pour aboutir à la formation d'une élite régionale qui condensait tout le passé¹⁵⁷. La référence au passé et la connexion avec le présent était la façon de se différencier de l'histoire des intellectuels de Lima. Par exemple, quand un intellectuel comme Alfredo Parra Carreño (1938 :14) essayait d'expliquer la conduite d'un héros mythique appartenant à la tribu qui avait habité l'actuel territoire d'Ayacucho, il décrivait son action dans les termes suivants : « ... Anco Ayllu restait imperturbable parce qu'on ne l'avait jamais humilié à l'aide d'une autre philosophie et d'une autre religion, qui s'était formée, dirions-nous,

modernes. Dans le cas du Pérou, les élites intellectuelles péruviennes à Lima entretiennent à leur tour des rapports avec des groupes en Europe et, en province, avec celles à l'intérieur du pays.

¹⁵⁵ Voir aussi à ce sujet : James : DOMINATION AND THE ARTS OF RESISTANCE HIDDEN TRANSCRIPTS. Yale University Press, USA. 1990.

¹⁵⁶ Voir à ce sujet le travail de Dipesh Chakrabarty : PROVINCIALIZING EUROPE : POST COLONIAL THOUGHT AND HISTORICAL DIFFERENCE. 2000.

¹⁵⁷ On voit ici une influence hégélienne dans la façon de déployer l'esprit universel, mais on n'en pas trouvé traces dans les écrits des intellectuels régionaux.

avec l'âme de Bolivar, de Sucre et de Cáceres... »¹⁵⁸. Il soutient ensuite que « ... le sol et la race furent prédestinés pour mener à bien les quêtes libertaires à toutes les époques de notre histoire... »¹⁵⁹ (Idem, page:14). Il s'agit de trois personnages dont le dernier était un héros ayacuchanien de la résistance contre l'invasion chilienne pendant la Guerre du Pacifique.

L'approche de Parra Carreño nous laisse voir comment la linéarité et la téléologie seront traitées dans la pensée intellectuelle subalternisée de l'époque : d'abord, pour créer un lien entre le passé et le présent ainsi qu'avec un futur prometteur, il fallait établir un rapport de continuité entre la période préhispanique et la république, et pour cela, nier l'époque coloniale. Ensuite, aucun des quatre héros nommés (un indien, deux étrangers et un hacendado né à Ayacucho) appartenait au groupe de Lima, ou était un indien d'aujourd'hui. Dans la pensée des gens de province comme Ayacucho, l'identification avec l'époque coloniale et le manque de racines culturelles préhispaniques était un des traits essentiels des descendants créoles qui habitaient Lima. En plus, le sol et la race (territoire et descendants) seront considérés comme la garantie d'un futur prédéterminé qui faisait partie de l'héritage de l'élite provinciale.

Revenons sur le tellurisme ou sur l'autochtonie. Si le premier concept fait référence à l'influence du milieu sur le déploiement d'une société dans l'espace et dans le temps, le deuxième est lié aux origines. Si l'on tient compte du rapport entre espace, mémoire et histoire à Ayacucho on ne trouve pas nécessairement un lien avec l'espace (voir figure 4). Comme l'écrivait Parra Carreño (idem.) la mention faite du sol et de la race ne précise pas son contenu : les deux n'ont pas de sens précis. Par contre, la notion d'autochtonie s'adapte mieux à la pensée des *cusqueños* qu'ils utilisaient pour se réclamer d'une seule origine (espace, temps et histoire). Cependant l'autochtonie de ces derniers faisait référence aux

¹⁵⁸ « *Anco Ayllu quedó imperturbable porque jamás fue humillado, con otra filosofía, y con otra religión diríamos que se estaba formando en el alma de Bolívar, de Sucre y de Cáceres...* »

¹⁵⁹ « *...suelo y raza fueron predestinados para las gestas libertarias, en todas las épocas de nuestra historia...* »

Incas en tant que représentants du passé préhispanique dans la narrative nationale péruvienne.

L'utopie régionale dans le discours de ces intellectuels qui voulaient contester le centralisme *limeño* par le biais de l'occupation préhispanique, manquait cependant de légitimité au regard de ceux qui habitaient la région « depuis la nuit des temps » : les vrais descendants de ce héros mythique nommé Anco Ayllu ne furent pas les métis citadins de Huamanga mais les Indiens qui représentaient la majorité de la population de la région d'Ayacucho. Comment établir une ligne de continuité entre l'indien préhispanique et l'élite non indienne (donc les intellectuels) du début du vingtième siècle à Ayacucho ? Comment éviter que ceux qui pouvaient se réclamer les descendants directs du monde précolombien puisse le demander ?

Les intellectuels pensaient que le point de départ de leur discours était leur vision de la conquête espagnole laquelle, selon les écrits de Luis Milón Bendezú, enseignant à l'école primaire, se considérait comme la rencontre de deux cultures dont l'une s'imposa ; celle de ceux qui étaient « les mieux préparés »¹⁶⁰ (Milón Bendezú : 1935 : 76) et qui remporta la victoire. Cet auteur connu du milieu éclairé de la ville de Huamanga comme indigéniste et proche des positions de gauche, incarna l'idée du darwinisme social, dominante de l'époque, pour expliquer la Conquête. Cependant cette victoire ne conduira pas à la disparition des éléments culturels préhispaniques : «... l'autochtone qui ne put se rapprocher de l'espagnol s'en éloigna... »¹⁶¹ (Idem. Page 76). Cependant, seuls les porteurs d'éléments culturels qui pouvaient s'adapter au bagage culturel espagnol seraient amenés à faire partie de la nouvelle société. Aujourd'hui, les vaincus étaient condamnés à rester séparés et discriminés comme sujets soumis à la dégénérescence : « ... être vaincu implique perdre son originalité et se dénaturer... »¹⁶² (Idem ; page 76).

¹⁶⁰ « ...los mejor preparados... »

¹⁶¹ « ...lo autóctono que no pudo conciliar con lo español se apartó de él... »

¹⁶² « ...lo vencido pierde su originalidad y se desnaturaliza... »

Selon ces intellectuels, la séparation qui a suivi la conquête conduira les Indiens à se délégitimer en tant que population et culture d'origine¹⁶³ On comprend alors que le manque d'originalité et la dénaturation conduiraient, dans le discours, à la justification de la discrimination envers les Indiens. Ajoutons qu'à l'époque où le racisme biologique allait de pair avec celui de l'ethnocentrisme dans les milieux éduqués, les idées sur l'involution dans le champ de la culture étaient largement répandues parmi les groupes provinciaux et nationaux. Dans un article paru dans la Revue Huamanga (1935: page 45) son auteur, Alfredo Parra Carreño, qui avait été chargé de conduire le recensement de la population d'Ayacucho en 1940, écrivit : «... les Indiens adultes ont une mentalité infantile et ils peuvent être considérés comme des modèles de retardés mentaux, stagnés et sousnormaux... »¹⁶⁴

Le groupe intellectuel cherchait à justifier la domination des Indiens actuels en invoquant la stagnation biologique et même la régression... qui allait de pair, selon eux, avec celle de la culture. Comme Manuel E. Bustamante écrira en se référant aux Indiens d'Ayacucho en 1935 : « ... fatalement, ils n'ont pas fait de progrès en agriculture. Il semble même qu'ils aient régressés... »¹⁶⁵ (Bustamante : 1935, page.20). Cette proposition justifie, tout au moins dans le discours, l'appropriation des terres appartenant aux Indiens ; de même l'indien était considéré inapte à s'occuper du bétail : « ... ces chevaux fins, de pure race arabe d'une valeur considérable à l'époque, et qui se sont répandus ensuite dans tout le pays, ne sont plus aujourd'hui que des animaux grossiers, rachitiques sous le contrôle des Indiens qui n'ont jamais su s'en occuper... »¹⁶⁶ (Idem. Page : 20)

¹⁶³ Notons cependant que « la vision des vaincus » magistralement décrite par Nathan Wachtel ne faisait pas partie de son discours même si, comme nous le montrerons plus en avant, la culture des intellectuels d'Ayacucho provenait en partie des Indiens.

¹⁶⁴ « *...los indios adultos tienen una mentalidad infantil que se puede considerar como tipos modelos de débiles mentales, estancados y sub-normales....* »

¹⁶⁵ « *...fatalmente no han dado un paso adelante en sus sistemas de cultivar los campos. Parece que aún hubieran retrocedido algo...* »

¹⁶⁶ « *...aquellos caballos finos de pura raza árabe de tan considerable valor en aquella época, diseminados después en todo el país no son hoy más que unos chuscos, raquíticos en poder de los indios que nunca supieron conservarlos...* »

Mais si, pour ces intellectuels, l'exclusion des Indiens remontait à la conquête parce qu'ils étaient des vaincus, qui furent ces autochtones qui firent alliance avec l'espagnol ? Nul besoin de chercher la réponse bien longtemps. Les « vrais » héritiers de la conquête à Ayacucho ne seraient pas les Indiens dégradés par la défaite, pas plus que les *limeños* héritiers des conquérants, mais le secteur qui avait réussi à concilier l'Indien et l'Espagnol et qui en même temps était originaire de la région : les métis de province. Si les descendants des créoles défendaient leur rôle de dirigeant de la nation à Lima, les métis faisaient la même chose dans une région comme Ayacucho. À la base d'une identité régionale on trouve donc ce secteur capable de vivre et d'établir des liens entre deux mondes, deux cultures différentes, entre l'espace rural et l'espace urbain, entre la modernité et la tradition. Dans ce secteur on trouve le groupe des intellectuels qui était chargé d'interpréter et de produire la connaissance sur la région et d'établir les rapports avec la nation.

La construction de l'identité régionale par le groupe intellectuel devait commencer par le passé ; dans ce cas, les Indiens n'étaient plus le seul groupe autochtone. Comme nous l'avons écrit plus haut il fallait trouver un groupe qui puisse devenir l'emblème de la présence préhispanique des ayacuchaniens. De même que pour les intellectuels à Cuzco qui s'assimilaient aux Incas, à Ayacucho ils avaient l'intention de s'identifier à un groupe sur le plan géographique et historique. Leur régionalisme, compris comme la lutte pour les identités, voulait soutenir leur quête du passé : « ... nous, qui appartenons à la zone géographique où se développa une de ces cultures andines, devons explorer l'origine de nos ancêtres pour trouver le secret de nos vertus, l'explication de notre état actuel et nous projeter dans le futur... »¹⁶⁷ (Parra Carreño ; idem. Page 20).

Pour les intellectuels régionaux il fallait établir une société d'origine, et si cela n'était pas possible, il fallait inventer ou recréer un peuple préhispanique qui soit l'ancêtre emblématique de la société régionale et notamment de son élite. Une

¹⁶⁷ « ...los que pertenecemos al área geográfica donde se desarrolló una de estas culturas andinas, tenemos la obligación de sondear el origen de nuestros antepasados para encontrar el secreto de nuestras virtudes, la explicación de nuestro estado actual y la proyección para el futuro... »

archéologie péruvienne très peu professionnelle allait contribuer à ce projet¹⁶⁸. Cependant, ceux qui écrivaient sur l'histoire d'Ayacucho s'appuyaient sur une lecture presque « quichottesque » des chroniqueurs comme l'Inca Garcilaso de la Vega ou l'Espagnol Pedro Cieza de León. À la différence de l'Anthropologie (ou de l'Ethnologie), qui fit son apparition plus tard, et en réponse aux politiques indigénistes nationales, l'Archéologie et l'Histoire seront les disciplines à travers lesquelles on chercha à établir une identité régionale construite en droite ligne de l'identité nationale.

Pour le groupe d'intellectuels, l'information fournie par les chroniqueurs tels que Garcilaso et Cieza sur un peuple rebelle appelé Chanca ayant habité la partie sud-centrale d'Ayacucho à l'époque des Incas ¹⁶⁹, constituait une vérité non contestée de l'existence d'un pouvoir préhispanique capable de faire face aux « Incas de Cusco ». Dans leur imaginaire, leurs ancêtres chancas étaient décrits comme une « race guerrière, insoumise et rebelle »¹⁷⁰ (Pío Max Medina, idem. page11). Mais il y avait un petit problème : les Chancas provenaient d'une province qui depuis les premières décennies du vingtième siècle appartenait au nouveau département d'Apurimac. L'information du chroniqueur Garcilaso les situait dans l'actuelle province d'Andahuaylas. Pour faire oublier que cette province n'appartenait plus à Ayacucho, les intellectuels soutiendront l'existence d'une confédération des tribus chancas dont l'une d'entre elles fut appelée « Pokra » ; elle occupait l'ancien siège de Pucaray où se trouve l'actuelle ville d'Ayacucho, ou Huamanga, capitale de la région : le mythe régional comme l'appelle Jaime Urrutia (1983) était inventé.

¹⁶⁸ Notons par exemple que Julio C. Tello, considéré comme le père fondateur de l'archéologie péruvienne, était médecin de formation.

¹⁶⁹ Voir à ce sujet Jeffrey Gamarra : CURACAZGOS, ETHNIES ET PAYSANS : SUR L'ORIGINE DES COMMUNAUTÉS INDIGENES COLONIALES À AYACUCHO (PÉROU), AUX 16^e ET 17^e SIÈCLES. 1988.

¹⁷⁰ « *raza aguerrida, indómita y rebelde* »

En plus, le groupe régional allait projeter vers le passé l'idée d'un pouvoir étatique qui rivalisait avec l'État des Incas situé à Cuzco. Mais la difficulté de soutenir la thèse de l'État chanca reposait sur l'existence d'une organisation tribale. C'est ainsi que la conversion — dans l'écriture de son Histoire — d'une confédération des tribus en État préhispanique fut l'étape suivante dans l'invention d'un État régional¹⁷¹.

L'invention du passé par le biais du mythe régional des Chancas/Pokras ou la projection vers l'époque préhispanique d'un État régional allait permettre aux ayacuchanos de trouver une légitimité face aux autres élites régionales et aux intellectuels centralistes de Lima. L'histoire préhispanique était ainsi devenue un outil anti-centraliste et d'affirmation d'une identité régionale. Mais la manière de penser et d'écrire cette histoire régionale se confrontait, en dernier ressort, aux limites imposées par une historiographie nationale faite par une élite à Lima. Dans ce sens, les difficultés pour l'affirmation d'une identité régionale étaient circonscrites au champ de disciplines telles que l'Histoire et les timides nouvelles sciences de l'Archéologie ou de l'Ethnologie pratiquées par des amateurs comme les enseignants ou les avocats locaux. Existait-il d'autres domaines qui permettaient d'imaginer la région et même de promouvoir une conscience et une identité régionales ?

4.7 L'AUTRE FACETTE LA SUBALTERNITE: LES ARTS DE LA PAROLE ET LA PENSEE SUR LA REGION

Le concept de subalternité n'est pas complet si l'on ne parle pas de son autre facette, c'est-à-dire de la quête de distance par rapport au pouvoir hégémonique. Les subalternisés, notamment ces groupes capables de penser leurs conditions en tant que tels comme le font les intellectuels, devront produire des savoirs alternatifs ou contraires aux pouvoirs dominants. Les pratiques sociales des subalternisés ainsi que leurs représentations serviront à construire une vision alternative ou des manières différentes de penser et d'agir. James Scott les appelle *hidden transcripts* ou transcriptions cachés, ou en coulisses ; elles

¹⁷¹ Voir à ce sujet, Jeffrey Gamarra : EL PROBLEMA DEL ESTADO EN AYACUCHO DURANTE EL INTERMEDIO TARDÍO, UNA HIPÓTESIS DE TRABAJO. 1995.

consistent en discours, gestes et pratiques qui confirment, contredisent ou modulent ce qui apparaît dans la transcription publique ¹⁷² (op.cit. : 4).

Le groupe d'Ayacucho avait d'autres manières de produire des idées que l'on retrouve dans certaines pratiques et écrits qui vont au-delà de ce qu'était la norme apprise. L'imposition de pratiques comme celles de la transmission d'une vision nationale du Pérou à partir de Lima devint monnaie courante au vingtième siècle. L'instruction publique, qui était une Histoire Officielle, n'était pas seulement la transmission d'une vision centraliste où il n'y avait pas de discours alternatif¹⁷³. Il fallait donc utiliser des voies alternatives éloignées des espaces éducatifs publics. Quelles pratiques culturelles pouvaient servir à la construction identitaire régionale ? Comment la promouvoir à travers la parole écrite en contournant l'histoire officielle ?

4.8. LES ESPACES DE PRATIQUES SOCIALES POUR LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITE REGIONALE : L'ADAPTATION DES VEILLES LITTERAIRES ET MUSICALES FRANÇAISES A AYACUCHO

Régionalisme et aspirations à la décentralisation des provinces ou des régions furent les deux principaux éléments présents dans les discours et dans la production culturelle élaborés par les élites régionales de province, durant la première moitié du XXème siècle. Ensemble, ils firent partie d'une modernité qui se développera à l'intérieur du pays et constitueront les vecteurs des propositions en faveur de la communauté « régionale » imaginaire.

Ces discours et ces productions culturelles répondaient à la fois à des pratiques culturelles déterminées, à des constructions de représentations et du sens mais aussi à des relations sociales établies. De plus, ces aspects se manifestèrent également dans l'espace social, compris comme un « lieu pratique »¹⁷⁴.

¹⁷² « ...it consists of those offstage speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in the public transcript. »

¹⁷³ Jusqu'en 1935 l'instance publique chargée de l'éducation et de la culture était le Ministère de la Justice, de l'Instruction et de l'Assistance Publique.

¹⁷⁴ Nous utilisons le concept employé par Michel de Certeau (Op.Cit : 173) qui distingue le lieu en tant qu'ordre et distribution selon les rapports de coexistence et l'espace social où l'on trouve un ensemble des mouvements. Notre hypothèse est que ce dernier est plus proche des pratiques subalternisés.

Ces espaces sociaux n'alimentèrent pas seulement la production du discours et la production culturelle, mais contribuèrent aussi à la formation d'une opinion publique et d'identités partagées. Historiquement, la transformation des espaces privés en espaces publics est liée à la transition de la sphère privée en sphère publique¹⁷⁵. Cette transformation a contribué à la formation d'identités collectives nationales, citadines ou générales. Quelle est l'importance des espaces sociaux dans la formation des identités régionales du Pérou ? De quelle façon l'insertion de certaines pratiques sociales, d'un espace social à un autre, a-t-elle eu un impact dans les processus identitaires ?

Dans les études sur les mémoires et les régionalismes, on ne peut éviter de remarquer l'importante contribution de Benedict Anderson sur les « communautés imaginaires »²¹¹. Mais cet auteur, en comparant la montée du nationalisme avec le phénomène de l'imprimerie, laisse de côté un aspect que nous considérons important : la détermination et l'analyse des espaces où sont transmises les pédagogies nationalistes. Dans une époque où les contenus idéologiques s'apprenaient directement à partir des rapports personnels, les techniques pédagogiques destinées aux espaces publics restaient importantes. D'autre part, dans les études sur le régionalisme et les identités régionales au Pérou, il faut souligner l'analyse et la compréhension des contenus discursifs ainsi que la fonction des institutions qui l'entretenaient. Nous pouvons citer par exemple, les importants travaux de Deusta & Rénique (1984) et de De La Cadena (2000). Cependant, comme nous le disons dans le paragraphe précédent, on ne prête pas la même attention aux espaces sociaux de production culturelle et discursive dans les provinces comme Cuzco, sujet de recherche de ces auteurs. Il nous semble que ces chercheurs devraient s'y intéresser à fin de connaître la relation entre émetteur et récepteur du discours, les liens avec les intermédiaires culturels ou la manière de créer des espaces d'échanges entre producteur et consommateur de produits culturels.

¹⁷⁵ L'oeuvre de Jurgen Habermas est importante pour comprendre le problème de la relation entre public et privé. Voir à ce sujet : HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PÚBLICA (1982) ²¹¹ Benedict Anderson: COMUNIDADES IMAGINADAS: REFLEXIONES SOBRE EL ORIGEN Y LA DIFUSIÓN DEL NACIONALISMO. Cf spécifiquement les chapitres X et XI.

Dans la période d'étude que couvre notre travail, l'espace social des veillées littéraires et musicales avait acquis une grande importance dans la formation et la diffusion d'une vision sur la communauté et l'identité régionales. Comme nous allons le montrer dans les pages suivantes, cet espace devint une alternative pour le rassemblement d'une élite locale qui avait des prétentions régionales face à d'autres espaces, comme les partisans ou les éducateurs locaux contrôlés par les secteurs hégémoniques nationaux et l'État central.

Les élites régionales cherchaient à produire et à contrôler leurs propres espaces publics ou semi-publics, car la sphère publique pouvait porter la marque caractéristique du groupe régional. Ainsi, les veillées musico-littéraires se répandirent au cours de la première moitié du XXème siècle. Ces réunions convoquaient des hommes et des femmes appartenant principalement à l'élite éduquée et l'on y parlait de littérature, d'histoire régionale, de politique, etc.

4.8.1 Les origines des veillées littéraires au Pérou

Les soirées littéraires ainsi que les cafés ou autres espaces sociaux similaires apparaîtront en Europe comme des signes de modernité¹⁷⁶. Le dénominateur commun de ces cercles était la communication ; elles ont donc une fonction énonciatrice ou déclarative. Mais la soirée littéraire, à la différence des autres espaces, avait une fonction pédagogique qui allait au-delà de l'enseignement et qui servait à expliquer¹⁷⁷. Ainsi, les veillées littéraires classiques en France au XIXème siècle — plus particulièrement au cours de la première moitié — furent des espaces de transmission et de formation d'opinions politiques, en plus d'être un espace de production littéraire¹⁷⁸. Il existait ainsi en Auvergne une société

¹⁷⁶ Concernant les cafés comme espaces semi-publics, consulter le travail de Véronique Nahoum Grappe: Une fontaine pour nos soifs: cafés et bistrots. Dans *Le Monde des Débats* N°10 Juillet-Août, 1993. Edition Le Monde.

¹⁷⁷ Nous ne rejetons pas l'importance des veillées dans la production littéraire. Notre intérêt réside justement dans l'usage de cette production pour la construction des identités régionales.

¹⁷⁸ Nous pouvons rencontrer une intéressante description d'une veillée dans le travail de Pierre Enckel: "Villiers, Marras et Reichel" dans les *Histoires littéraires* N°1, 2000. Pag.9192. Reproduit sur internet www.histoires.litteraires. Consulté le 21/09/2005. ²¹⁵ Voir à ce sujet: *LETTRES DE RHÉNANIE I. Tome 2* (2003 : 65)

littéraire qui avait des revendications régionalistes connue sous le nom de La Veillée de l'Auvergne²¹⁵.

Il est probable que l'influence de la culture française du XIX^{ème} siècle au Pérou a conduit l'élite créole de Lima à introduire dans ses salons de réunions la pratique culturelle de la veillée littéraire. Tout au long de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, cette pratique acquit beaucoup d'importance dans la production culturelle de la capitale de la République. La thématique des réunions tournait autour de débats sur le républicanisme, la situation de la femme, la citoyenneté et la nation¹⁷⁹. Mais, sans écarter la transmission de cette pratique de Lima vers Ayacucho, il est aussi possible que l'influence française de la veillée soit arrivée à travers la littérature dans cette langue ou par la voie de Buenos Aires grâce aux imprimés produits dans ce pays.

Il faut souligner que dans la version des veillées de Lima, la prédominance des femmes de l'élite créole était notoire. Aux rôles traditionnels qu'elles exerçaient comme hôtesse d'accueil, s'ajoutaient de nouvelles responsabilités, comme être membres du groupe intellectuel de Lima et de nouvelles productrices de la culture durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. L'espace de la veillée littéraire permit l'apparition de la femme de la bonne société dans les discussions politiques du pays, et une première participation dans l'espace public national. La littérature féminine fut peut-être le résultat le plus important des veillées littéraires¹⁸⁰. L'indigénisme était également présent dans ces réunions comme l'attestent les travaux de la plus importante écrivaine indigène péruvienne : Clorinda Matto de Turner. Mais au fur et à mesure que s'approchait la fin du siècle, les veillées perdirent l'importance qu'elles avaient comme espace de transition entre sphère publique et privée ; ce furent d'autres espaces, cette fois politiques, qui prirent le relais. À ce moment-là, la veillée prit de l'importance dans les espaces sociaux de province peut-être comme un retour au passé de la veillée auvergnate où le régionalisme était le leitmotiv du rassemblement.

¹⁷⁹ Graciela Batticuore: EL TALLER DE LA ESCRITORA. VELADAS LITERARIAS DE JUANA MANUELA GORRITI: LIMA-BUENOS AIRES 1876/7-1892. (1999). J'ai seulement pu accéder à un compte rendu de cette étude élaboré par Cecilia Moreano (2000).

¹⁸⁰ Ce sont précisément les études sur les origines de la littérature féminine qui ont attiré l'attention sur les veillées littéraires.

4.8.2 L'espace des veillées littéraires musicales à Ayacucho

Il est difficile de déterminer avec précision la période où commencèrent à s'organiser les veillées littéraires à Ayacucho. Comme nous en avons déjà fait mention, il est probable qu'avant les années 1930, il y eut d'autres modalités importantes influencées par la culture française qui permirent de rassembler une élite illustrée dans les espaces publics ou semi-publics. Par exemple, le texte imprimé en 1915 sur une *causerie* qui s'était tenue au Collège National San Ramón sur le thème « La volonté de la vie » écrit par Juan José del Pino (Op.Cit :10), nous fournit des informations sur les espaces de rassemblement de ces groupes de province.

Mais, dans le contexte ayacuchanien, la pratique de la *causerie* ne consistait pas nécessairement un dialogue horizontal. Celui-ci se réalisait surtout dans le cadre de réunions où le transfert d'informations était vertical (des professeurs vers les élèves). Cela constitua peut-être un prélude aux adaptations des veillées à Ayacucho: maintenir la dénomination mais modifier la forme afin de l'adapter à l'environnement de l'époque : relations élitistes dans un milieu où seules étaient acceptées les personnes éduquées. D'autre part, comme nous l'avons dit, la veillée littéraire s'est introduite dans le milieu ayacuchanien à partir de la présence importante de la culture française depuis le début du siècle¹⁸¹. Notons cependant localement la présence de quelques citoyens de cette nationalité ; une notice consignée de 1907 par le journal local El Orden se référait à l'inauguration d'une académie d'enseignement de français en charge du professeur Luis Ballauri. Le modèle étranger des « hacendados ilustrados » de cette époque était la vie française¹⁸². Les diverses publications, comme les revues et les essais contenant des auteurs, des citations et des expressions françaises sont une preuve de cette survivance. De la même manière, quelques ayacuchanniens

¹⁸¹ Un des auteurs les plus connus au sud du Pérou était Guy de Maupassant qui exerça une influence picaresque sur les auteurs de province (Information personnelle de Gabriel Escobar à Cusco : 1999). Malheureusement il n'y a pas d'études sur la présence de la littérature française dans les provinces andines.

¹⁸² Cf: Jeffrey Gamarra C. : *El Espacio Regional como pretexto: Historia y Producción Cultural en Ayacucho, 1900-1950.* (Op.Cit.Pag.137).

comme le poète Osman del Barco l'ont promu en revenant de France¹⁸³. Il faut signaler qu'autour des années 1920 et 1930 les intellectuels de Lima s'intéressèrent au monde anglo-saxon, tandis que ceux de province maintenaient une fascination pour l'image française.

Cependant, la simple influence culturelle n'explique pas complètement l'existence des veillées littéraires à Ayacucho. Le contexte local a eu une grande influence, sur l'adoption de cette modalité. Ainsi, il faut tenir compte de l'importance des préparatifs et des festivités du centenaire de la bataille d'Ayacucho et de l'indépendance nationale qui ont été organisés dans la ville. Cet anniversaire a permis au gouvernement central de mettre sur pied un programme d'investissement dans la ville qui demandait la participation du secteur dominant local. L'environnement favorable pour l'investissement de l'État dans des activités culturelles a influencé la production culturelle dans la capitale départementale. En même temps, ceci a permis à des groupes culturels formés par des ayacuchaniens éduqués, soit à Lima soit dans la localité, d'essayer de mettre en place des pratiques et des institutions venues d'ailleurs. Quelques-uns de ces groupes se sont institutionnalisés comme ce fut le cas du Centre Culturel d'Ayacucho.

Il existe cependant un facteur tout aussi important dans la formation des veillées : l'élite ayacuchanienne commençait à s'interroger sur ses relations avec l'élite de Lima, vue par cette dernière comme « l'autre ». La modernisation et la modernité de la fin du XIX^{ème} siècle conduisent à un rapprochement des liens avec l'État et les intellectuels de la capitale, traditionnellement distendus. Les timides politiques indigénistes mises en place par le gouvernement central, la vision sur les élites provinciales vues depuis Lima, et les représentations construites sur les propriétaires fonciers des régions montagneuses qu'ils appelaient « gamonal » de façon péjorative, nous aident à comprendre ce mouvement qui se rassemblait au cours de ces veillées. C'est dans ce contexte que se produit une discussion sur le centralisme et la décentralisation qui demandait une prise de position des secteurs dominants locaux/régionaux. Il est

¹⁸³ Voir par exemple les rapports d'Emilio Hernandez: «Apuntes de un viaje: Alejandría, España, Francia, Italia, Grecia, Palestina, Norteamérica». 1905.

probable que cette période obligeait ces groupes de la *sierra* à se demander « qui sommes-nous ? » face à un État chaque fois plus centraliste et face à une population indigène qui commençait à participer, même timidement, à de nouvelles relations politiques. Si les veillées avaient acquis de l'importance, c'est aussi parce que les intellectuels cherchaient des espaces alternatifs à ceux occupés par les activités éducatives qui étaient contrôlés par l'État. Ils voulaient ainsi savoir comment aller au-delà du rôle assigné aux intellectuels de province qui était de transmettre une idéologie sur la nation, basée sur une vision centraliste du Pérou. Même les espaces éducatifs où travaillaient de nombreux intellectuels d'Ayacucho, étaient sous le contrôle bureaucratique de Lima.

Par ailleurs les espaces politiques qui incluaient des partis à représentation nationale comme l'APRA, le Parti Communiste Péruvien et d'autres rassemblements politiques ne pouvaient être les champs alternatifs de construction du discours régional, lorsqu'ils n'incorporaient pas les demandes locales et encore moins les aspirations d'hégémonies régionales du groupe dominant que prétendait être l'élite ayacuchanienne. Les ayacuchaniens ressentaient de la méfiance envers les partis car l'activité politique était vue comme un facteur de division plutôt que de rassemblement. Dans son discours d'inauguration du Centro Cultural Ayacucho, Pío Max Medina (op.cit. :16) allait parler de cette activité en ces termes : « La Culture Politique dans le pays est vicieuse. Sur ce point nous sommes comme à l'aube de notre démocratie... On a besoin de l'orientation des sentiments politiques, l'orientation de la culture politique, mais en tant que science de la bonne gouvernance et comme compréhension claire et bien définie du devoir citoyen. »¹⁸⁴. La veillée a ainsi acquis une forme et des contenus plus locaux, sans perdre sa dénomination et son rôle d'espace formateur de l'opinion publique.

4.8.3 L'espace social de la Veillée à Ayacucho

¹⁸⁴ « *La cultura política en el país es viciosa. En este orden estamos como en los albores de nuestra democracia...se requiere la orientación de los sentimientos políticos, la orientación de la cultura política, sino como ciencia de buen gobierno y como comprensión clara y bien elevada del deber ciudadano...* »

L'après-midi du 25 novembre 1934, dans le Salon Consistorial de la municipalité d'Ayacucho, se déroula une réunion qui ne ressemblait pas aux sessions solennelles et ennuyeuses qui avaient lieu régulièrement dans ce local. Elle ne ressemblait pas non plus aux réunions privées où les membres du secteur dominant de Huamanga avaient l'habitude de se rassembler afin d'aborder des thèmes divers de la vie locale¹⁸⁵.

Cette fois il s'agissait de réunir un groupe représentatif des autorités et des habitants de la ville pour inaugurer le centre culturel d'Ayacucho. Le salon consistorial — qui garde encore aujourd'hui la même disposition — situé au second étage de l'actuelle municipalité, est une large enceinte dont les balcons donnent sur la place principale de la ville ; à l'une de ses extrémités, il y avait une petite estrade qui symbolisait sa supériorité et où étaient installées les autorités principales ; plus bas on trouvait les citoyens distingués et finalement ceux qui étaient plus proches du pouvoir local. C'est à cet endroit que se rejoignirent dans l'après-midi les deux autorités principales de la ville : le préfet et le maire, en plus des membres du centre culturel, leurs familles et des proches. Il est aussi probable que la réunion ait eu lieu en présence d'autres habitants assimilés à des métis, de rang inférieur ; c'était tout au moins l'attitude des organisateurs des veillées.

Un des membres du centre culturel d'Ayacucho, en se référant aux groupes sociaux convoqués aux veillées, signalait qu'une de ses finalités étaient de « ... vivre en contact spirituel pérenne, non seulement avec la classe sociale choisie, mais aussi parmi les associés eux-mêmes, les ouvriers et les classes populaires, en convertissant pour cela l'enceinte du modeste local qui nous sert de ruche de travail, en un véritable FOYER INTELLECTUEL... »¹⁸⁶ (Escarcena : 1938 :15). L'attitude avait évidemment un caractère élitiste, mais les marqueurs sociaux s'étaient distendus pour permettre la participation de nouveaux habitants au sein de cette élite lettrée.

¹⁸⁵ La revue de Huamanga éditée à Ayacucho entre les années 1930 et 1950, avait l'habitude de publier régulièrement le contenu des programmes de chacune des veillées.

¹⁸⁶ « ...vivir en contacto espiritual perenne no solo con la clase social selecta, sino entre los mismos asociados y también con el elemento obrero y clases populares, convirtiendo para esto el recinto del modesto local que nos sirva de colmena de trabajo, en un verdadero HOGAR INTELLECTUAL... »

L'endroit où se réalisait la veillée nous permet de comprendre aussi les avancées vers la modernité politique qui se produisaient à Ayacucho. Ainsi, l'espace acquit un caractère symbolique puisque cette activité se réalisait dans une enceinte publique : le local de la municipalité. La veillée qui, à ses origines, correspondait à un espace semi-public s'était élargie vers l'environnement public. Cependant cet environnement n'est pas encore un lieu totalement ouvert comme pourrait l'être la place d'une ville ou un théâtre. Le salon consistorial constituait finalement un espace où la tutelle de l'État central était faible. Ainsi, parmi les assistants il n'y avait pas seulement des membres de l'élite, mais aussi leurs proches et parfois quelques autorités représentatives du gouvernement central. Les programmes de la veillée commençaient presque toujours par des formules : « ... monsieur le Maire de la Ville... monsieur le Préfet du Département, ... ». En ce sens, la veillée dans sa version ayacuchanienne correspondait d'avantage à une activité publique que privée, ce qui contribuera à renforcer son impact politique et identitaire.

Le public qui assistait à cette activité se caractérisait par la présence d'autorités, mais aussi par l'exclusion des secteurs non métissés de la ville. En ce sens, il résultait paradoxal, comme nous l'expliquerons plus loin, qu'une partie de la thématique soit consacrée à la discussion sur l'indien, alors qu'il n'était pas présent. Par exemple, une veillée offerte en 1930 par le Conservatoire Musical d'Ayacucho fut réalisée en « hommage à l'indien »¹⁸⁷. Mais c'était toujours l'élite qui représentait les indigènes.

4.8.4 Le programme de la veillée : énoncés, discours et représentations

Les veillées ayacuchaniennes maintenaient un format unique de programmation. Généralement, la soirée commençait par un discours d'ouverture du représentant de l'institution qui organisait la réunion, ensuite un ou plusieurs discours étaient prononcés sur des thèmes déterminés, intercalés par des numéros musicaux

¹⁸⁷ Journal La Opinión: *El Conservatorio Musical de Ayacucho y su actuación*. Lundi 7 juillet 1930. An II, N°27

avec des poésies et des déclamations. Parfois, la veillée incluait de courtes représentations théâtrales et des danses¹⁸⁸.

La rigidité de la programmation comme le formalisme qui entourait l'espace de la veillée contrastaient avec l'environnement détendu des veillées littéraires qui se réalisaient à Lima au XIXème siècle. De fait, l'espace de la veillée ayacuchanienne qui maintenait sa rigueur et son formalisme correspondait aux pratiques sociales et culturelles dominantes des sociétés montagnardes de cette période ; mais en même temps, comme nous le montrerons plus tard, cette rigueur était atténuée par les changements dans les contenus du discours. La veillée était aussi l'espace où s'exprimaient différents genres artistiques comme la littérature et la musique aussi bien que les souvenirs du passé. Une société qui s'imaginait encore seigneuriale et soutien de la tradition et, en même temps, moderne, allait parfois se contredire à travers les opinions et les commentaires versés au cours de la veillée. On pouvait écouter des discours enflammés qui faisaient appel au progrès et à la transformation, mais en même temps, qui regrettait la fin d'un monde. Un prêtre et intellectuel de ces années commentait le déroulement d'une veillée dans les termes suivants: « ... J'étais présent au Salon Municipal, le 25 novembre du mois dernier, pour jouir d'un bon spectacle. J'eus le plaisir d'écouter des ñejas (sic), traditions et musiques d'un autre temps, qui nous firent revivre des époques chevaleresques, où un troubadour faisait une ronde dans une ruelle et entonnait une complainte. Le jeune M. Alfredo Parra,

¹⁸⁸ Une note apparût dans la revue de Huamanga du deux mai 1938, N°13, An IV, pag.6. Elle donnait les caractéristiques de la programmation: « ... le programme établi à cette fin fut très attrayant. La lecture du mémoire de l'ancien président du Centro, M. Pío Max Medina, faite par M. Manuel Bustamante, le secrétaire de l'Institution, en l'absence de celui-ci, la conférence de M. Federico Ruiz de Castilla sur 'Le peuple et la paysannerie d'Ayacucho', l'allocution d'ordre prononcée par M. José Antonio Escarcena, l'actuel président du Centro, méritèrent toutes des bravos et des applaudissements nourris à cause des concepts intéressants transmis par chacun des auteurs... »

“...Atrayente por demás fue el programa confeccionado para ese fin. La lectura de la Memoria del ex – presidente del Centro, doctor Pío Max Medina, leída por el Secretario de la Institución, señor Manuel E. Bustamante, por ausencia de aquel; la conferencia sustentada por el doctor Federico Ruiz de Castilla, que versó sobre 'El pueblo y el campesinado de Ayacucho'; el discurso de orden pronunciado por el Presidente del Centro, doctor José Antonio Escarcena, merecieron nutridos y cálidos aplausos, por los interesantes conceptos emitidos por sus respectivos autores.

La parte musical corrió a cargo del estimado artista señor Francisco J. Gonzáles, socio del Centro, quien ejecutó escogidas piezas de su selecto repertorio de música nativa, mereciendo nutridos aplausos del auditorio.....”

prononça des mots de rêves et messieurs Nestor Cabrera et Manuel J. Pozo, nous firent profiter des traditions de Huamanga... »¹⁸⁹.

À l'inverse des idées qui faisaient référence à un monde révolu, pour le groupe dominant local et les intellectuels qui aspiraient à être des élites régionales, la modernité et la décentralisation culturelle devaient être des éléments qui devaient faire partie d'une activité et d'une production culturelle comme la veillée. La modernité était considérée essentiellement comme une nouvelle attitude face à la société et à l'espace régional et une recherche de reconnaissance nationale. Dans le discours d'inauguration du Centre Culturel d'Ayacucho, qui débuta justement par une veillée musico-littéraire, son premier président et fondateur Manuel J. Pozo signalait les objectifs de cette institution, qui correspondaient aux contenus des veillées du Centre et des autres institutions qui organisaient ces activités: « ... nous sommes aussi des héritiers de l'attitude moderne... dans le pays il n'y a pas si longtemps qu'une heureuse initiative est devenue réalité. Les représentants et le Congrès créèrent la loi de la décentralisation fiscale... nous tenterons ainsi de décentraliser la culture pour que celle-ci puisse, dans la mesure du possible, avoir un caractère provincial... »¹⁹⁰. (Pozo, Op.Cit. : 2) Pour le groupe dominant local et les intellectuels qui aspiraient à devenir une élite régionale, la modernité et la décentralisation culturelle devaient faire partie des thèmes présents dans leurs activités et leurs productions culturelles¹⁹¹. La modernité devint l'instrument de leur légitimation face à la société régionale et nationale. Cette modernité, selon Manuel J. Pozo — qui cita Miguel de Unamuno — était vue comme un « travail d'intérêt ethnologique à l'époque » de la culture locale et régionale. Cela était considéré comme... *l'expérience sociale* qui consistait à observer *des aspects inédits du peuple*. Il signalait aussi dans son

¹⁸⁹ Revue de Huamanga, an 1, N°1, 31 décembre 1934. page.55: « *Estuve en en el Salón Municipal, el 25 de noviembre del mes próximo pasado, a gozar de una atractiva actuación. Tuve el gusto de oír ñejas [sic] tradiciones y música de otros tiempos que nos transportaron en la imaginación a aquellas caballerescas edades, en que un trovador rondaba una calleja y entonaba al aire alguna endecha. El joven Doctor Alfredo Parra nos dijo palabras de ensueño. El señor Nestor Cabrera y M. Manuel J. Pozo, refirieron tradiciones huamanguinas* »

¹⁹⁰ « *...somos también herederos de la actitud moderna...en el país no hace mucho que ha convertido en realidad una feliz iniciativa. Los representantes y Congreso crearon la ley de descentralización fiscal...intentaremos así descentralizar la cultura, que ésta en lo que fuere posible, tenga un carácter provincial* »

¹⁹¹ Voir à ce sujet, Jeffrey Gamarra Op.Cit.1993.

discours que: « ... qui s'est constitué en corporation, pour veiller à la culture de nos lieux, écrire son histoire » et finalement il se référait à un nouveau travail pour l'élite intellectuelle ayacuchanienne qui devait montrer l'espace de la région au reste de la société péruvienne et d'ailleurs.

La culture populaire, l'histoire, la géographie et l'étude des ressources à des fins utilitaires étaient à la base de la thématique qui était abordée pendant les veillées littéraires, cette fois avec un contenu pleinement ayacuchanien. Cette thématique abordée durant les veillées était en rapport avec les espaces décentralisés qui opéraient avec force sur les territoires de montagne, qui cherchaient à faire partie du soutien idéologique du secteur hégémonique local/régional et qui devaient le montrer aux autres secteurs subalternisés. La thématique historique fut présente dans presque toutes les veillées, spécialement dans celles organisées par le Centre Culturel d'Ayacucho. L'histoire qui devait être transmise était celle qui alimenterait le « huamanguinisme pur ». C'était celle qui contribuerait à récupérer la Mémoire Historique d'Ayacucho en abordant des thèmes comme « Les Quechuas sont-ils Pokras ou Aïmaras ? », « L'enfance de l'Homme Huari et l'origine de la poterie » ou « La fondation de Huamanga » et d'autres thèmes historiques qui furent écoutés au cours des veillées. La thématique abordée cherchait à élaborer la Mémoire Historique, considérée comme un effort pour ordonner le temps et l'espace et pour la doter d'une fonction pédagogique à partager entre les membres de l'élite au cours des veillées. Il fallait construire une identité régionale parmi le secteur dominant local et régional et en même temps imprégner ses membres de l'idée qu'ils avaient la tâche de transmettre aux secteurs non lettrés la conscience d'une société avec un ordre social régional. En ce sens la mémoire et l'identité régionale se transmettaient essentiellement par voie orale au cours de la veillée (le moyen alternatif le plus important à cette époque) pour être diffusées ensuite auprès des secteurs non lettrés. L'on comprend alors comment les assistants à la veillée devaient à leur tour communiquer à ces derniers l'information sur l'unité sociale de la région, à la différence de la pédagogie mise en place sur le plan national ou celle en vogue

dans les espaces politiques qui considéraient les sociétés de montagne comme figées dans le temps et divisées entre les Indiens et les « gamonales »¹⁹².

C'est peut-être la raison qui a conduit les membres du Centre Culturel d'Ayacucho à faire de la veillée un espace non partisan : « ... [le Centre Culturel] de par ses statuts, ne peut intervenir en politique, celle des partis, mais peut faire entendre sa voix de façon objective et sereine pour défendre une idéologie, une technique, ayant pour but de restaurer des valeurs éternelles... »¹⁹³.

La présentation de thèmes locaux et régionaux occupait seulement une partie de la veillée ; dans la même ligne de construction d'une identité régionale, la musique était aussi le moyen de canaliser la proposition. Cette activité était conçue comme « l'essai courageux de ceux qui prétendent sauver l'empire de l'art régional » [souligné par nous] ou comme « La veillée musico-littéraire qui était offerte au public ayacuchaniennes ... ses fins très louables, qui permettent de remplir un vide... d'autant plus qu'aujourd'hui, dans notre monde spirituel où le tango et le yazband[sic] tentent d'exercer leur domination ¹⁹⁴ . La danse folklorique et la musique régionale avaient également leur place dans l'espace de la veillée et faisaient partie intégrante du programme. Si l'on compare les « prétentions » des *ayacuchanos* avec celles des *cusqueños* on peut voir que ces derniers se projetaient vers une dimension nationale²³²

Mais la musique et la danse que le secteur intellectuel d'Ayacucho incorpora aux veillées ne furent pas nécessairement des expressions qui leur étaient propres ; elles étaient aussi partagées par la population indigène. Nous dirions même que l'élite régionale s'appropriâ ces éléments de la population indigène: « ... les morceaux de musique exécutés par des harpes, des violons, des guitares, des

¹⁹² Nationalisme et veillée littéraire ont presque toujours fonctionné ensemble. Dans le cadre de ce travail, nous avons eu accès à une information du journal Al Maghrib du Maroc qui consignait durant les années 1930 les informations sur les soirées littéraires où s'organisaient des conférences et des débats presque toujours entre adultes et jeunes sur des thèmes de la société maghrébine. Nous avons eu aussi accès à une information sur le jugement du leader serbe Milosevic par le tribunal pénal international. Nous nous sommes étonné de savoir qu'en répondant aux interrogations des juges, il signalait que le nationalisme serbe des années 1990 s'était forgé à partir des veillées littéraires. Cf à ce sujet: www.un.org/icty. pag.27767.

¹⁹³ Cf revue de Huamanga, An I, N°1.op.cit. pag.4

¹⁹⁴ « *el valeroso ensayo de quienes pretenden rescatar el imperio del 'arte regional'...la velada literario musical que ofreció al público ayacuchano...sus fines muy laudables, que vienen a llenar un vacío...con mayor razón hoy que en nuestro mundo espiritual tratan de*

mandolines, la clarinette et la flûte indienne... la représentation de "la récolte" exécutée par les acteurs en plein effeuillage du maïs, en chantant et en dansant... »²³³. À travers un double processus de décontextualisations, d'abord vis-à-vis de l'espace (privé ou communal?) où ils jouaient traditionnellement et ensuite en regard de l'espace public de la veillée, les intellectuels cherchaient à rassembler des expressions faisant partie de l'identité locale et régionale.

Une grande partie de la littérature des intellectuels locaux et régionaux s'est ainsi nourrie de la langue quechua ainsi que de certains éléments de la tradition orale comme les mythes, les devinettes ou les chants d'origine préhispanique qui se sont intégrés à la mémoire régionale. Comme nous le montrerons plus loin, un écrivain et anthropologue régional, José María Arguedas, incarne cette façon de rendre compte de la vie de l'Indien et d'en faire une œuvre littéraire.

Notons aussi que beaucoup de pratiques culturelles venaient de la population indienne dont l'artisanat reposait sur une longue tradition préhispanique. L'utilisation d'une pierre spéciale, la « *pedra de Huamanga* », ou les artisanats autour de la mort nous permettent de comprendre son importance régionale. En ce sens, nous pouvons dire que cet indianisme²³⁴ artistique fut partie prenante de la construction des identités locales et régionales, de même que ce fut un

imperar el tango , el yazband[sic]. Cf hebdomadaire l'Opinion, op. cit. Lundi 7 juillet 1930.pag.3

²³² Voir Zoila Mendoza (op.cit. 73).

²³³ « ...los números de música ejecutados con arpa, violines, guitarras, mandolinas, clarinetes y quenas...la ccachua saratipiy en la que los actores se presentaron en pleno deshoje del maíz, cantando y bailando... » idem. pag.3

²³⁴ Nous utilisons le terme proposé par Henry Favre (1996) dans son texte sur l'Indigénisme. moyen d'établir des différences avec l'élite de Lima¹⁹⁵ . Nous pensons que la diffusion, parmi les membres de l'élite *serrana*, de la musique et des danses indigènes permit de maintenir des liens, des identifications et des codes culturels partagés avec la population indigène qui, avec sa vision régionale tournée vers le futur, pouvait se convertir en alliée politique pour la cause de la

¹⁹⁵ Pour nous, l'indianisme fût à l'intellectualité d'Ayacucho ce que l'indigénisme fût aux intellectuels de Lima.

décentralisation. La langue des Indiens, le quechua, prit aussi de l'importance dans les espaces de la veillée ; ainsi, le groupe intellectuel d'Ayacucho, promut le théâtre quechua, bien avant le groupe de Cusco (Durstun Op.Cit. : 9). L'art indigène était bien accepté dans les veillées ainsi que tous ceux d'origine indienne ou métisse éduqués et *culturellement* proche de l'élite. Par contre, on ne trouve pas d'analphabètes dans les salons de la veillée, personne vêtu « à l'indigène » ou de personnes qui ne maniaient pas les codes culturels métis : langue espagnole et étiquette urbaine. L'indien n'y participait qu'en tant qu'objet de discours. Par exemple, à la veillée du 20 février 1938 le poète et enseignant Federico Ruiz de Castilla avait à sa charge la conférence intitulée « le village et la paysannerie d'Ayacucho »¹⁹⁶. En ce sens, et en forçant un peu la comparaison, on peut dire que, de même que dans les espaces publics ou semi-publics de l'ancienne *ville grecque* on interdisait la participation des esclaves, la veillée était encore fermée à ceux que l'on considérait comme des indigènes.

Si la finalité de la veillée était la diffusion de l'identité régionale parmi les différents groupes et secteurs régionaux, les femmes qui s'incorporaient à l'espace public ou semi-public participaient également à ces activités. De même que les veillées classiques, celles d'Ayacucho furent des espaces où les femmes des secteurs dominants locaux commencèrent à participer à la sphère publique. Jusqu'à l'apparition de ces rassemblements, les informations sur la femme de l'élite rapportées par les journaux ayacuchaniens se cantonnaient à des rôles traditionnels d'hôtesse au cours des réunions privées, des mariages ou des notes de voyageurs de la capitale. Plus rarement des informations apparaissaient sur leur rôle en tant qu'enseignantes. Les veillées firent ainsi apparaître à la Une des journaux les femmes qui commençaient à interpréter des rôles traditionnellement considérés comme inhérents aux hommes. Bien qu'elles soient peu nombreuses, la participation active des femmes aux veillées frappa une société habituée à les voir jouer des rôles plus traditionnels. Imaginons la réaction des assistants quand le programme comportait de petites œuvres théâtrales ou des numéros musicaux où les femmes intervenaient. Dans

¹⁹⁶ Revue de Huamanga, N°13, An IV. Op.cit. pag.6. On peut imaginer la dissertation de M. Ruiz de Castilla dans un espace où aucun des participants n'était indien.

l'hebdomadaire La Opinion de juillet 1930, on commentait une veillée dans les termes suivants: « ... Avec un total succès s'est déroulée la fonction littéraire-musical... où se présentait jouet comique [sic] 'Ma moitié', ... comédie grivoise 'Plus de beau-père' ... et le chœur des sevillanas chantée par les demoiselles Carmela Ruiz et Cristina Arriarán... »¹⁹⁷.

Mais au-delà de cette participation des femmes à des représentations artistiques, et bien que la veillée se différencie d'autres événements qui restaient sous prédominance masculine, pour les femmes de l'élite locale, la veillée littéraire huamanguinne fut un des premiers espaces où l'on pouvait acquérir l'expérience d'une participation publique. Cette participation était sujette non seulement au contrôle masculin de l'espace mais aussi au contenu du discours dominant.

Les femmes trouvaient dans cet espace la possibilité de pénétrer un peu dans l'espace masculin et d'aborder des sujets comme celui du genre. Ainsi, à la réunion du 29 juillet 1935, une femme, Clementina Vidal Olivas, offrit, comme partie du programme, une conférence intitulée « La femme ayacuchanienne du passé ». Les premiers mots prononcés après les saluts formels, résumèrent le caractère de la participation des femmes aux veillées: « ... Il est certain que l'on a écrit sur la femme ayacuchanienne : ... Parce que vos hommes, comme les grands cèdres, à contempler leur illustre guide et la grandeur de leurs puissantes racines, oublient souvent la Terre féconde, d'où le tronc, profondément enfouis, prend sa sève solide... »¹⁹⁸. L'allégorie sur la femme formait partie de la conférence qui parlait des femmes les plus connues de l'histoire coloniale et républicaine d'Ayacucho : dame « de noble lignée », religieuse, métisse, littéraires et poètes et même une femme indienne vont se succéder tout au long de la conférence. Bien sûr, il ne s'agissait pas d'une proclamation d'émancipation de la femme de l'élite ; il faut surtout retenir que c'est probablement l'un des premiers efforts pour incorporer la femme à la mémoire historique régionale. Mais

¹⁹⁷ « *Con singular éxito se realizó la función literaria-musical...donde se presentó juguete cómico [sic] 'media naranja'...comedia picante 'basta de suegros'...y coro de sevillanas cantado por las señoritas Carmela Ruiz y Cristina Arriarán...* » Hebdomadaire l'Opinion vendredi 18 juillet 1930. An II, N°28

¹⁹⁸ « *Es cierto que se ha escrito sobre la 'mujer ayacuchana' ...Porque vuestros hombres , como los gigantescos cedros, al contemplar su elevada guía y la majestad de sus potentes ramas, olvidan muchas veces a la fecunda tierra, donde profundamente enclavado, adquiere el tronco su savia firmeza...* » Revue de Huamanga N°5, An I, pag.8

cette mémoire historique qui tentait de se construire maintenait la perspective de la masculinité comme base du discours¹⁹⁹.

4.8.5 Le déclin des veillées : de l'oralité à l'écriture

L'époque d'or de la veillée ayacuchanienne dura de 1930 à 1940. Au début, les journaux et les hebdomadaires de la ville donnaient un compte rendu de chaque veillée, ce qui signifiait que l'écrit dépendait de l'oral. À la fin des années 1940, il se produisit un changement dans cette relation. Les moyens de communication écrits ne dépendirent plus directement du matériel fourni durant les veillées car les intellectuels ayacuchaniens publiaient directement les sujets précédemment traités durant ces soirées. En passant de l'oral à l'écrit, le discours évolua. La revue Huamanga montre bien cette transformation. À ses débuts, les articles publiés étaient une transcription littérale des discours formels, des conférences et des déclamations. Dans les années 1940 le style se rapprocha de l'article journalistique ou de la publication des travaux par chapitres.

La veillée commençait à montrer ses limites en tant qu'espace public : l'ensemble de lettrés de la ville cherchait des espaces d'expression plus vastes et, en même temps, de nouveaux espaces de diversion comme le cinéma. Le format de la veillée ainsi que ses mécanismes d'exclusion n'étaient pas fonctionnels pour une ville qui commençait à se transformer. Les attentes culturelles des nouveaux secteurs formés par les « métis » migrants qui revenaient à la ville ne correspondaient pas aux produits offerts pendant les veillées. Le cinéma, puis la radio, en eurent finalement raison. En outre, l'incorporation de nouveaux secteurs sociaux durant les élections nationales ouvrirent de nouveaux espaces publics, cette fois-ci de participation politique.

Pendant un temps, la veillée survit, reléguée dans les capitales provinciales du département d'Ayacucho, là où les intellectuels de la capitale départementale avaient mené leur labour « civilisatrice » en tant que maîtres. Comme autrefois

¹⁹⁹ Sur la relation entre histoire féminine et masculine, cf à ce sujet l'article de Diane Elam: *Romancing the postmodern: feminism and deconstruction*. Dans *The Postmodern History Reader*, pag.66.

les veillées réunissaient dans ces espaces les propriétaires fonciers moyens ou les nouveaux commerçants métissés.

Dans la ville d'Ayacucho, la veillée continuait de languir, relayée par les activités organisées dans les collèges et les écoles de la localité. Pendant un certain temps, on a voulu l'incorporer à la radio. On lui donna le nom d'audition radiale ou musico-littéraire jusque dans les années 1950.

Mais c'est au cours des années 1960 qu'elle disparut définitivement quand l'université de Huamanga, récemment ouverte, introduisit des changements dans les pratiques culturelles de la ville. L'arrivée des intellectuels « cosmopolites » fut accompagnée par de nouvelles formes de production culturelle et d'échanges d'information. Les intellectuels locaux se virent relégués par l'éblouissante avancée de l'université et des professeurs qui préconisaient de nouvelles idéologies et des concepts de transformation radicale. La lente transformation de l'espace public céda le pas au tourbillon de la participation politique. L'espace public devint finalement un espace de masse, la place principale de Huamanga remplaçant le salon consistorial ; le brûlant discours élitiste se substitue au discours régionaliste. La veillée littéraire faisait partie du passé ; et ce fut pire encore quand elle tomba dans l'oubli révolutionnaire.

Mais revenons au sujet central de cette partie du travail qui vise à comprendre la pensée subalternisée des intellectuels d'Ayacucho. Si l'espace alternatif de la veillée permit l'expression de la pensée régionale, la littérature qui se produisit localement mais avec des prétentions régionales même faibles fut importante dans la quête d'une identité qui puisse être le pilier du régionalisme. Quelle caractéristique avait cette littérature régionale ? Comment expliquer qu'on puisse la caractériser de subalternisée ?

4.9. LA FICTION LITTERAIRE ET LE DISCOURS REGIONAL A AYACUCHO

C'est Benedict Anderson qui propose le rapport entre langue et surgissement du nationalisme et construction des communautés imaginées. Quand il compare ce processus en Europe par rapport à l'Amérique, il souligne le fait que les langues nationales imprimées avaient une importance idéologique et politique fondamentale pour les premiers tandis que pour ces derniers l'espagnol et l'anglais ne furent jamais un thème d'importance (Anderson op.cit. :102). Pour

les régionalismes ou les identités sous-nationales, le recours aux langues vernaculaires devint important dans la construction de ces identités à travers les discours oral et écrit.

Pour le groupe d'Ayacucho, l'expression écrite ne pouvait pas être l'Histoire qui, comme nous avons dit, était une production qui caractérisait le courant de la construction de la nation péruvienne. Il fallait la contourner dans la mesure où les canons de l'écriture historique imposaient la réaffirmation de l'hégémonie provenant de Lima. La condition subalternisée allait conduire à choisir une autre façon d'écrire sur la région. C'est Mario Vargas Llosa, prix Nobel de littérature péruvien, qui dit: « quand la réalité devient irrésistible, la fiction est un refuge »²⁰⁰ ; il ne s'agit évidemment pas d'une situation limite mais d'une résistance face à l'hégémonie idéologique venue d'ailleurs. Le genre littéraire choisi était celui qu'on peut appeler le roman régionaliste²⁰¹. Nous pensons que ce genre de roman avait beaucoup plus de poids à Ayacucho qu'à Cusco où se développa une littérature indigéniste. Les travaux de l'écrivaine cuzquénienne Clorinda Matto de Turner en sont un bon exemple

Celui-ci nous conduit à nous poser la question du langage utilisé et celle du style littéraire. En ce qui concerne le premier on a recours aux travaux de Mikhaïl Bakhtine sur les problèmes relatifs à la littérature subalternisée. Il trouve des rapports entre langage et idéologie et entre langage et visions du monde. Il propose donc qu'un langage unitaire donne des expressions aux forces puissantes vers une unification et une centralisation verbale et idéologique qui développe une liaison vitale avec des processus sociopolitiques et culturels de centralisation (Bakhtin : 1981 :271). On peut trouver ce processus quand on parle d'entités sous-nationales ou de sociétés régionales.

Dans la même ligne de réflexion, cet auteur aborde le thème de l'hétéroglossie, c'est-à-dire que le langage appelé aujourd'hui incluant est l'expression de la diversité et de l'ouverture vers différents groupes sociaux. L'hétéroglossie

²⁰⁰ « Cuando la realidad se vuelve irresistible, la ficción es un refugio » Diario ABC, Madrid, octubre 8, 2010.

²⁰¹ Nous proposons la définition suivante : un roman écrit soit en langue vernaculaire, soit bilingue, selon la composition ethnique de la société régionale et qui exprime ses visions sur le passé, les coutumes et les imaginaires régionaux ainsi que ses visions de futur.

s'oppose au langage littéraire lié au centre linguistique de la vie verbale et idéologique de la nation et de l'époque (Bakhtine Op.cit. :273). Elle s'oppose alors à un système centraliste qui la trouve bizarre et fait même l'objet de rejet. Concernant le style littéraire, signalons une autre proposition de Bakhtine autour de la culture populaire. Selon cet auteur, l'humour, la façon festive de raconter les histoires vient du Moyen Âge. Le carnaval incarne cette façon de faire la littérature que l'on a appelée carnavalesque. L'abolition provisoire des divisions et des barrières hiérarchiques entre les personnes et la suppression des certaines règles et tabous qui restaient en vigueur dans la vie quotidienne donnèrent naissance à un type spécial en même temps que réel [de littérature] (Bakhtine : 1987 :17). Si l'on pense à la littérature régionale elle était plus proche de ce que Bakhtine considère comme la culture populaire, étant donné son caractère qui défie les canons établis par les groupes lettrés de Lima. C'est une littérature qui exprime à la fois une convergence unitaire de la société régionale et qui produit une vision décentralisée par rapport à une production nationale hégémonique à partir de Lima, la capitale. Le fait que la langue des Indiens, le quechua, restait pratiquement méconnue dans le centre du pouvoir national la transforma en langue de résistance face à ce pouvoir.²⁰²

Cette littérature devait avoir un style populaire et spécialement carnavalesque. L'œuvre qu'on va analyser par la suite nous semble représentative de la production littéraire subalternisée à Ayacucho. Mais avant de montrer un exemple de cette littérature, revenons à la question et à la possibilité d'une *langue franque* régionale.

4.9.1 Le quechua, le bilinguisme et la production culturelle écrite

Dans les régions comme Ayacucho où le bilinguisme (le quechua et l'espagnol) est la forme la plus répandue de communication orale, la langue devient un élément clé des rapports et des pratiques sociales dans ces espaces. Il n'est pas surprenant qu'une partie des revendications politiques et sociales concerne les rapports idiomatiques entre le quechua et l'espagnol. Par exemple, après une

²⁰² Durant la violence, les forces armées qui combattaient les subversifs ont dû faire face aux problèmes dérivées de l'ignorance du quechua.

longue attente, le Gouvernement Régional a adopté en 2008 ²⁴³ une loi reconnaissant l'utilisation du quechua comme langue parlée dans les administrations publiques d'Ayacucho. Cependant, on sait très peu de choses sur son importance dans la construction des identités locales et régionales et moins encore sur l'importance du bilinguisme dans la région.

Une bonne partie des études sociolinguistiques sur le quechua se sont concentrées sur les rapports entre identité ethnique et langue. C'est-à-dire que l'accent a été mis sur la population indigène et sur la langue parlée. L'ethnohistoire, surtout coloniale, nous apprend comment le quechua survécut en tant que moyen de résistance pour assurer la reproduction socio-culturelle face à la colonisation. Les kurakas²⁴⁴ et les élites indigènes ont fait usage de cette langue afin de maintenir les Indiens sous contrôle et servir d'intermédiaire avec le pouvoir espagnol. Ce dernier allait également utiliser le quechua pour coloniser l'imaginaire et étendre par la voie de l'évangélisation le nouveau pouvoir colonial²⁴⁵.

L'histoire sociale du quechua dans les Andes pendant la période coloniale retrace l'utilisation politique de sa conservation comme langage d'évangélisation. Il faut considérer également un autre aspect pour comprendre sa survivance : la littérature quechua de l'évangélisation était une traduction (culturelle ?) en fonction des intérêts espagnols et de la religion. C'est ce que proposait Itier (1994) en ce qui concerne les pratiques discursives et la langue quechua. Cet auteur veut avant tout faciliter une meilleure connaissance de l'usage de cette

²⁴³ Ordenanza Regional N° 010-2008-GRA/CR.

²⁴⁴ Chefs indigènes.

²⁴⁵ Voir à ce sujet Serge Gruzinski: LA COLONISATION DE L'IMAGINAIRE. SOCIÉTÉS INDIGÈNES ET OCCIDENTALISATION DANS LE Mexique ESPAGNOL XVIe-XVIIIe siècle (1988)

langue aux temps préhispaniques en utilisant les instructions et d'autres documents d'évangélisation écrits dans cette langue.

Cependant, les études sur l'évangélisation coloniale vont nous montrer les rapports entre la politique et le pouvoir dans le domaine du langage. Comme nous le savons, les premiers évangélistes représentaient une idéologie qui se

prétendait dominante dans les nouvelles terres conquises. En même temps l'expansion du nouveau système commercial et la croissante participation des indigènes dans ce système ont favorisé l'utilisation du quechua en tant que langue franque à partir de l'époque coloniale et non pas à l'époque préhispanique, comme on l'a souvent pensé à tort. Le processus d'apprentissage du quechua par les Espagnols devint très important dans les territoires de montagne comme c'était le cas à Huamanga²⁰³ Le quechua était donc bien le véhicule de la colonisation.

Si l'expansion de la langue quechua fut importante pour la consolidation du pouvoir espagnol, l'avènement de la République changea l'utilisation de cette langue dans la construction de la nouvelle nation. L'État péruvien n'avait plus besoin du quechua comme langue de communication entre l'État central et les populations indiennes de l'intérieur. Le centralisme politique de la république trouvait son complément dans la centralisation idiomatique à partir de l'espagnol. En parallèle, l'affaiblissement progressif de l'État républicain dans les espaces de montagne et l'importance croissante de la grande propriété foncière dans ces territoires, conduisirent à l'isolement des communautés indigènes vis-à-vis de l'État central ²⁰⁴ . Cet isolement signifia en même temps la préservation du quechua dans ces espaces en donnant lieu paradoxalement à la décentralisation idiomatique dans l'espace andin.

Ce processus qui se développa au cours du dix-neuvième siècle augmenta le pouvoir et le rôle médiateur des grands propriétaires terriens vis-à-vis des Indiens. Pour la consolidation de leur pouvoir presque monopoliste sur le plan local et même régional, leur connaissance du quechua allait être cruciale. Le propriétaire foncier illustré avait un rôle d'intermédiaire culturel, ce qui lui conféra une condition d'*interprète* des sentiments, des visions et des imaginaires des Indiens. L'on peut encore entendre aujourd'hui cette phrase : « je sais ce que

²⁰³ Pour le processus de quechuisation des Espagnols à Ayacucho au temps de la Colonie, voir Steve Stern : PERU'S ANDEAN PEOPLES AND THE CHALLENGE OF SPANISH CONQUEST (1994)

²⁰⁴ Voir à ce sujet Peter Klaren: SOCIETY AND NATIONHOOD IN THE ANDES; (2000).

veulent [les Indiens] parce qu'au contraire de toi, je connais leur langue et donc leur âme »²⁰⁵.

À partir de la fin du dix-neuvième siècle, l'idée que les intellectuels de Lima se faisaient des Indiens allait changer. La crise économique et politique après la défaite de la Guerre du Pacifique va contribuer à ces changements. En outre, la naissance d'une industrialisation primaire à Lima va permettre l'ouverture d'une discussion autour du problème indigène. L'indigénisme, comme expression d'un nouveau secteur intellectuel dans un milieu urbain comme la ville de Lima, allait s'étendre au reste du pays²⁰⁶.

Mais l'indigénisme n'allait pas de pair avec la question de la langue, principalement le quechua. Ce courant de pensée ne faisait pas valoir les langues vernaculaires. Il ne s'intéressait pas à la culture des indigènes mais à leur rédemption sociale. Un intellectuel comme José Carlos Mariátegui proposait d'apporter le socialisme aux Indiens en les incorporant à la nation mais ne se prononça pas sur la question d'une langue vernaculaire à caractère national. Il écrivait en 1928 sur la question indigène : « nous ne le considérons plus abstraitement comme un problème ethnique ou moral mais nous l'identifions concrètement comme un problème social, économique et politique »²⁰⁷

(Mariátegui Op.Cit. :36).

Du point de vue des intellectuels de province, à l'inverse de leurs pairs de Lima, la question de la langue devint une affaire importante. En 1938 une femme du groupe intellectuel, Rosa Escarcena écrivait « ... Pour que cette noble mission que nous nous sommes imposée voit le jour, nous devons compter sur l'élément clé pour atteindre l'âme d'un peuple : sa langue... »²⁰⁸ (Escarcena : 1938 :11).

²⁰⁵ « Yo sé lo que quieren ellos [los indios] porque yo, a diferencia de ti, conozco su idioma y por tanto su alma ». Cette expression est encore utilisée par les descendants âgés des propriétaires fonciers ainsi que par quelques fonctionnaires publics qui travaillent avec la population rurale, spécialement les communautés paysannes.

²⁰⁶ Voir à ce sujet Efraín Kristal (Op. Cit.)

²⁰⁷ « Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político »

²⁰⁸ « Para que fructifique esta noble misión que nos hemos impuesto, debemos contar antes con el elemento primordial para llegar al alma de un pueblo: su idioma... ». Rosa Escarcena: EL INDIO AYACUCHANO. Revista Huamanga.

Bien entendu, cette dame n'était pas motivée par des raisons strictement morales. L'indianisme régional proposait un changement pour l'indien à partir de la conservation des certains éléments culturels régionaux comme le quechua et sous la direction d'une élite régionale et locale éduquée. José María Arguedas, probablement un des écrivains les plus importants et les plus influents du siècle passé, est le modèle du rapport des intellectuels de province avec la langue quechua. Sa défense de cette langue et, comme on va le voir, sa quête pour rendre le quechua plus accessible à un public parlant l'espagnol, lui a valu d'être considéré comme la preuve de la persistance de la tradition dans la pensée intellectuelle de province. C'est le cas du prix Nobel Mario Vargas Llosa qui considère Arguedas comme un intellectuel archaïque (Vargas Llosa 1996), car il estime que son attachement au quechua est la preuve qu'il est resté ancré dans la tradition et qu'il a rejeté la modernité.

Au début du vingtième siècle, les Indiens qui parlaient majoritairement le quechua, commencèrent à s'intégrer aux circuits commerciaux en tant que consommateurs des quelques produits provenant des usines de Lima. Une migration temporaire vers la côte, dans la région voisine d'Ica, se mit peu à peu en place. L'espagnol commença alors à s'infiltrer dans les petites villes via l'éducation ; on est donc en face d'un phénomène nouveau dans les espaces comme Ayacucho : le bilinguisme ou l'hétéroglossie. C'est son apparition qui exprime un enjeu plus complexe pour des sociétés régionales comme Ayacucho où on peut trouver des forces centrifuges ou centripètes, centralismes et décentralisations régionaux en ce qui concerne le quechua.

Si l'élite ayacuchanienne utilisa la connaissance de la langue quechua pour se différencier de celle de Lima, l'usage de la langue espagnole la rapprocha de la capitale ; par le biais du bilinguisme elle allait pouvoir, à présent, construire de nouveaux rapports avec les secteurs indiens, et même non indiens comme les métis, dans le cadre de la société régionale. Pour tisser des rapports de « modernité » avec les indigènes, les intellectuels subalternisés utilisèrent le bilinguisme, comme pratique sociale « normale » des rapports quotidiens entre individus et groupes (Heller : 2007 :2). À partir des années 1920 le quechua espagnolisé devint un important moyen de socialisation dont ces intellectuels profitèrent pour essayer de construire un projet régional. Le quechua « puriste »

était celui des veillées et de la rédaction des représentations théâtrales destinées à l'élite régionale²⁰⁹.

À ce moment-là, pour les subalternisés de subalternisés de la société régionale (métis pauvres, Indiens migrants vers la ville de Huamanga ou les villes voisines) le quechua espagnolisé devint le premier échelon vers leur adaptation à un monde moderne qui ne les acceptait que s'ils pouvaient communiquer dans la langue du pouvoir, l'espagnol. La figure de l'intellectuel enseignant qui devait inculquer un programme éducatif en langue espagnole conçu ailleurs, dans la capitale de la République, se mit en place pendant la première moitié de ce siècle²¹⁰. Les Indiens venus de l'hacienda ou de la communauté indigène s'efforçaient d'apprendre l'espagnol même dans les maisons²¹¹. En dehors d'Ayacucho, le bilinguisme régional était considéré comme un espagnol avec interférence ou mal maîtrisé, dû à son accent.

Pour les intellectuels d'Ayacucho le conflit résidait dans leur adhésion aux normes d'un « parler bien » imposé par Lima ou d'un parler « proprement » selon l'usage régional. Des questions se posaient sur la construction d'une communauté imaginée sous-nationale, dans la mesure où elle — si nous nous en tenons à ce qu'Anderson propose au sujet de la construction d'une communauté imaginée — exigeait : a) Une technologie comme l'imprimerie ; b) l'appréhension du temps d'une façon distincte ; c) l'usage d'une langue vernaculaire, et finalement d) la production d'une œuvre littéraire qui devienne un paradigme de ce que l'on entend par communauté. Tous ces éléments contribuèrent finalement au développement d'une conscience du NOUS par rapport à un AUTRE, différent. Il n'est pas nécessaire de discuter le premier élément, l'imprimerie, dans la mesure où cet auteur rend compte du contexte historique de son apparition ; il en va de même pour l'impact de l'appréhension

²⁰⁹ C'est ce que souligne Durston (Op.Cit. :27) quand il fait mention d'un ouvrage écrit par un intellectuel d'Ayacucho, « ...le trait le plus distinctif du quechua 'cultivé, littéraire et stylisé des Cavero est son purisme lexical. Ils n'admettaient pratiquement pas les emprunts linguistiques de l'espagnol alors qu'ils étaient conscients que, dans la réalité, leurs personnages les utiliseraient ».

²¹⁰ Voir à ce sujet, Carlos Contreras (Op.cit.1996).

²¹¹ Il y a quelques années un collègue fortement impliqué dans la culture andine nous racontait que les jeunes femmes venues des communautés paysannes ne voulaient pas travailler chez lui car on y parlait quechua et non pas espagnol.

du temps dans la région. Ce qui nous intéresse ce sont les deux derniers : la langue vernaculaire et la production d'une œuvre littéraire. Pour la première nous devons tenir compte justement du bilinguisme ou du quechua espagnolisé. À ce sujet, y a-t-il eu une œuvre qui a représenté l'idée de communauté imaginée à Ayacucho ?

Nous pensons qu'on retrouve cette idée dans un roman qui présentait les caractéristiques déjà nommées : HUAMBAR, POETASTRO ACACAU TINAJA²¹² œuvre littéraire écrite par Juan José Flores et publiée en 1933²¹³. Ce livre qui circulait parmi la population lettrée de la région pendant la première moitié du siècle passé, n'était pratiquement pas connu hors de cet espace et des régions voisines²¹⁴. Juan José del Pino, un intellectuel de la région, écrivait dans le prologue à la première édition : « Parce que Huambar c'est ça : un morceau de vie en altitude, transcrit sur le papier... »²⁵⁸. Ce morceau c'était l'espace régional tel qu'il était perçu par la société locale, comme on va le voir.

4.9.2 Un roman hors norme ainsi que son auteur

Peu de romans péruviens comme celui écrit par Juan José Flores révèlent une singularité et une situation paradigmatique telles, face au roman produit sous les normes littéraires établies. Selon un académicien, descendant de l'auteur de Huambar (Flores, 2009 : 41), on retrouve ce type de roman dans EL PEZ D'ORO de l'écrivain Gamaniel Churata. Ce dernier était originaire de la région de Puno et écrivit son livre un peu avant, utilisant l'aymara, la langue des plateaux de l'altiplano, comme le fait l'auteur de Huambar.

Selon l'étude littéraire de Huambar faite par Aliaga et Palomino il s'agit d'un roman qui associe plusieurs genres littéraires. On peut y trouver le drame, le lyrique, le poétique ainsi que le picaresque (Aliaga et Palomino, Op.cit.: 154). Mais ce qui le rend singulier c'est le mélange des genres qu'utilise l'auteur à la

²¹² La première édition fut publiée en 1933 par l'imprimerie Editorial Rimac à Lima.

²¹³ Nous avons choisi la troisième édition publiée par Aliaga, E. et Palomino, G. en 1995.

²¹⁴ C'est en 1981 que nous avons appris son existence grâce un collègue de l'université d'Ayacucho qui nous parla de la circulation massive du texte parmi les notables [il incluait sa famille] et soulignait le caractère quasi clandestin du document avant les années 1960. ²⁵⁸ « *Porque 'Huambar' es eso : un trazo de vida serrana, volcado en el papel* »

façon d'une composition multiple et colorée. Il cherchait à atteindre un groupe culturellement plus homogène et en même temps socialement divers.

Cependant, au-delà du chaos apparent, l'auteur voulait atteindre les lecteurs lettrés formés dans une culture diverse et même une tradition éducative éclectique en termes de genres littéraires. Il est possible d'y voir l'influence du *Don Quichotte de La Manche*.

À la différence d'Aliaga et Palomino, Victor Flores caractérise l'œuvre de *Huambar* comme purement carnavalesque. Flores pense que le roman est l'expression de l'opposition entre une culture populaire et une culture officielle. Il n'explique pas cependant où se situe l'élément officiel par rapport au populaire. *Huambar* est un roman qui retrace les traits et les façons de vivre d'une société régionale. Le but, non recherché par l'auteur, était de faire comprendre aux lecteurs ce qui se vivait dans la société régionale.

Mais qui était l'auteur de *Huambar* ? Il existe peu d'information à son sujet, selon Aliaga et Palomino (Op.cit. :149). Juan José Flores, né entre 1877 et 1880 dans la province de Parinacochas, au sud d'Ayacucho, était le fils d'un général espagnol²¹⁵ et d'une paysanne indigène servante de son père. En tant que fils de servante il ne fut pas traité comme le reste des enfants, fils d'hacendados. Il apprit à lire et à écrire grâce à un ami de son père, Julio Tirado. Devenu grand il partit pour la province d'Andahuaylas où vivait son père qui lui donna des terres à Ocobamba et Ongoy²¹⁶. Cependant, selon une information de Miguel Sierralta, beau-frère de l'auteur de *Huambar*, il occupa des postes dans l'administration publique locale presque toute sa vie et eut un conflit de pouvoir au sujet de terres avec son voisin Daniel Aybar (Aliaga et Palomino, Op.cit. :150). Il se maria avec Elvira Sierralta avec qui il eut une seule fille légitime. J. J. Flores mourut autour de 1935-1936 dans son hacienda de Mozobamba.

²¹⁵ On a trouvé peu d'information sur l'origine espagnole du père. Il est possible que dans l'imaginaire local la condition militaire, comme celle d'étranger, ait pu être une stratégie pour trouver sa place dans l'espace social local. Les extrêmes de la hiérarchie sociale qui entrent en contact et qui donnent naissance à une descendance commune font partie de l'imaginaire autour du métissage dans les provinces. La biographie de l'Inca Garcilazo de la Vega comme fils d'un espagnol et d'une princesse indigène devint paradigmatique.

²¹⁶ Entretien avec M. Elmer Aliaga sur la biographie de J. J. Flores (juin 2016). La version est différente dans le livre d'Aliaga et Palomino : il achète les terres après avoir laissé ses parents à Parinacochas.

C'est le conflit de l'auteur de Huambar avec son voisin que semble expliquer la raison d'écrire cette œuvre²¹⁷. Grâce à un artifice littéraire, la narration à la première personne est assumée par quelqu'un qui porte un nom proche de celui de son ennemi, Daniel Aybar. De même, le curé Ayala avec qu'il avait eu aussi un conflit du à son anticléricalisme, apparaît comme un des principaux personnages du roman.

FIGURE 5 :

²¹⁷ Apparemment il circulait à la même époque des romans semblables écrits par d'autres auteurs. Citons le RECURSO AL TRIBUNAL DE LA RAZÓN écrit par Remigio Jaúregui autour les années trente. Communication personnelle d'Elmer Abarca, mai 2016.

J. J. FLORES



Source: Couverture du Livre 1933.

4.9.2.1 La trame et l'espace géographique de Huambar Poetastro Acacau-Tinaja

L'histoire commence par le récit que Sardaniel Lórdigo Huambar fait de sa vie à son ami Tuertone. Le flashback nous ramène au 2 février 1898, jour de la fête de la Vierge de la Candelaria, quand Huambar accepte d'être le parrain d'un mariage. Il accompagne chez le curé les futurs mariés indigènes où il va

connaître une de ses concubines. Huambar avait une réputation de séducteur et il tomba amoureux d'Adelaida, la concubine du curé Yayala.

Le jour du mariage, Huambar et les invités, le juge, le maire, le gouverneur local et tous les voisins notables participent au banquet. À un moment donné, un incident survient entre Huambar et le curé Yayala qui va le gifler. Huambar est ensuite arrêté par des personnes envoyées par le curé. Il réussit à s'échapper et va chercher Aledaida. Après quelques incidents, incluant une tentative de suicide, Huambar s'enfuit avec elle.

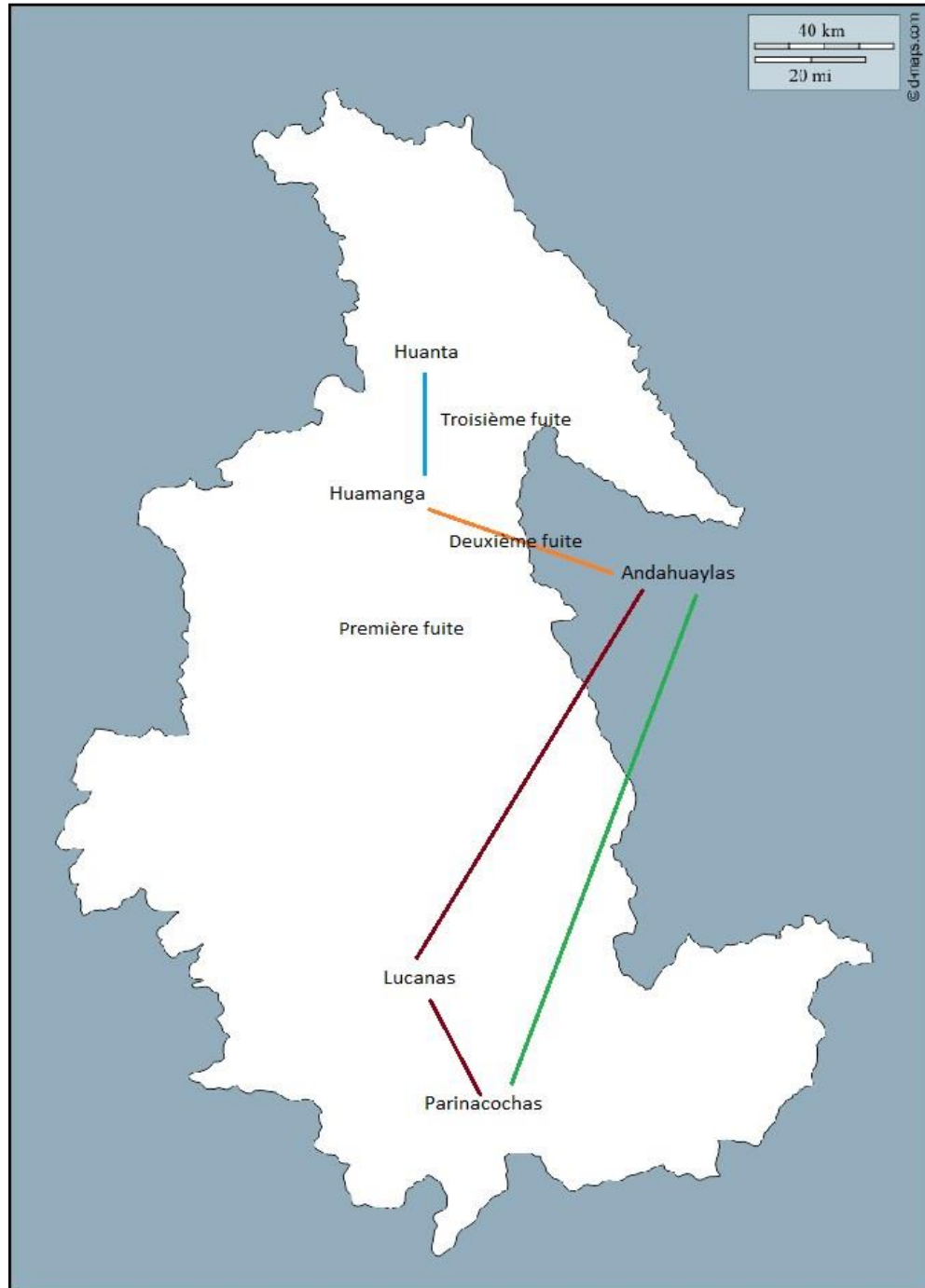
Ils se rendent au sud d'Ayacucho, dans la province de Parinacochas, la plus septentrionale, où il travaille comme serviteur d'un hacendado. Quand il perd son travail il va vers le nord mais il est arrêté une fois de plus et emmené dans la province d'Abancay, vers l'est. Mais il s'enfuit et revient à Andahuaylas où il rejoint Aledaida.

Cependant, les gens de Yayala le rattrapent et l'envoient à la prison de cette province. Au bout de quelques temps, Yayala décide de conduire Huambar à Ayacucho, au nord. En cours de route il est libéré par un fameux bandit. Il se dirige de toute façon vers Ayacucho après avoir rejoint Aledaida et ils traversent ensemble la campagne entre Andahuaylas et la ville d'Ayacucho où ils arrivent finalement.

Les habitudes de coureur de jupons de Huambar vont provoquer une nouvelle séparation avec Aledaida et un nouveau problème avec la justice ainsi qu'une deuxième tentative de suicide. Une fois remis, il découvre que sa femme est tombée amoureuse d'un flic ; finalement Huambar et Aledaida se séparent quand ils se rendent à la province de Huanta, conduit par Cornelio le gendarme, nouveau mari d'Aledaida qui va l'amener en prison à Lima.

Dans la construction d'une communauté imaginée, le temps et l'espace sont deux catégories essentielles à partir desquelles le récit, construit depuis Lima, ne reflète pas ce que les gens d'Ayacucho racontent sur eux-mêmes. Huambar est une version régionale où ces deux catégories s'imbriquent et se complètent.

Figure No.6 : Les fuites de Huambar



Source : élaboration de l'auteur.

Si l'on parle d'espace, ce roman permet de voir les limites géographiques et sociales sur lesquelles est construite une représentation de la région (Figure 6). Les « fuites » de Sardaniel Huambar deviennent des marqueurs de l'espace imaginé. Le premier vers le sud correspond à l'axe Andahuaylas-Lucanas-Parinacochas qui, à la fin du dix-neuvième siècle et au début du

vingtième, constitua un important axe économique et culturel ²¹⁸. La circulation des marchandises provenant de l'étranger entre la ville de Coracora et celle de Parinacochas, et sa circulation sur le reste de l'espace régional, y compris Huamanga, fut importante jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle²¹⁹. Il faut savoir que les hacendados de ces provinces et leurs descendants étaient soudés par des liens sociaux tissés entre ces trois provinces comme ce fut le cas de l'écrivain José María Arguedas, né à Andahuaylas et élevé à Lucanas.

Dans le roman, la deuxième fuite concerne l'axe Andahuaylas-Huamanga (ville d'Ayacucho), le nord de la région. L'auteur mentionne les noms des familles qui appartenaient au pouvoir local et qui sont encore connues à Ayacucho aujourd'hui. Il nous laisse entendre l'importance de Huamanga comme capitale régionale et les rapports que les hacendados d'Andahuaylas entretenaient avec ceux de Huamanga. « il est impossible que je m'en aille de cette ville si belle ; ses filles si belles me captivent irrémédiablement »²²⁰ (Flores, Op.cit. :133).

La fuite de Huambar se termine dans la province de Huanta, la plus septentrionale qui représente la limite territoriale et culturelle avec la région voisine de la vallée du Mantaro, tout comme Andahuaylas l'était par rapport à Cusco. Dans le roman l'auteur reproduit une chanson au rythme andin, le Huayno, chanté en deux langues : « Loin est Lima, loin est Cuzco [en espagnol]... Karuchu Lima, Karuchu Qusqu [en quechua] »²²¹ (Flores, idem : 133). Dans la première, l'élément qui marque la distance est social et culturel, alors que dans la deuxième, on voit que les distances culturelles ne sont pas si prononcées si l'on tient compte des variations régionales de la langue quechua.

À cette époque, l'intégration régionale entre Ayacucho nord et sud dépendait des chemins parcourus par les muletiers de Huamanga et du commerce intérieur²²². Si le partage des représentations communes de l'espace est un élément

²¹⁸ Voir à ce sujet Rodrigo Montoya ; Op.Cit. : 1980.

²¹⁹ Voir la Monografía Histórica de la Provincia de Parinacochas (1950-1)

²²⁰ « *De este pueblo tan hermoso, imposible es que me vaya; sus muchachas tan bonitas me cautivan sin remedio* »

²²¹ « *Lejos es Lima, lejos es Cuzco, ...Karuchu Lima, Karuchu Qusqu* »

²²² Notons aussi que la haute forêt amazonienne n'apparaît pas dans le parcours de Sardaniel Huambar. En ce temps-là, l'image qu'on en avait correspondait à un territoire méconnu avec lequel il n'y avait aucun rapport social et culturel et qui était un territoire que la société régionale devait conquérir.

important dans la construction d'une communauté imaginée, celle du temps ne l'est pas moins. L'idée d'un temps partagé par une communauté nationale ou, selon le cas, sous-nationale, est développée par Anderson (Op.cit.) qui propose le concept du Temps vide et homogène qui caractérise les formations capitalistes. Mais quand on pense à un roman comme celui de Huambar, certains de ses éléments nous font penser à un temps vide et homogène régional. J. J. Flores ouvre son roman par ces mots : « De nombreuses années se sont écoulées mais je m'en souviens très bien. C'était la grand Fête de la Vierge de la Candelaria le

2 février 1898, dans mon village de 'Mojadobamba' (Uqupanpa) »²²³ (Flores, Op.cit. : 7).

Aussi bien la date que la fête citée par J. J. Flores renvoient le lecteur à un temps et à une pratique religieuse communs et partagés régionalement. On peut dire que le temps du roman marque aussi l'historicité de la narrative écrite, à la différence du récit oral où le temps exact n'est pas pertinent. La fixation d'un temps chronologique et historique permet aussi aux lecteurs de s'inclure dans le récit.

C'est à partir du temps chronologique que se produit ce que Benedict Anderson (Op.cit. :46) appelle Le Temps vide et homogène où la simultanéité est marquée par la coïncidence temporelle et mesurée par l'horloge et le calendrier. Nous pouvons donc comprendre comment le roman Huambar a permis la création d'une communauté de lecteurs qui, rapidement, se situent dans le temps mais aussi, dans une représentation de l'espace partagé à partir de la succession des faits dans le récit. Les lecteurs n'ont pas besoin de se connaître entre eux pour s'immiscer dans le récit, au niveau du temps et des espaces régionaux. Par exemple, ces lecteurs qui vivaient dans la province de Cangallo pouvaient reconnaître les événements qui se déroulaient à Andahuaylas sans nécessairement avoir habité dans cette province.

²²³ « *Han pasado muchos años, sin embargo, todo lo recuerdo bien. Era la gran fiesta de la Virgen de la Candelaria, el 2 de febrero del año 1898, en mi pueblo 'Mojadobamba' (Uqupanpa)* » Notons cependant que l'auteur utilise la traduction littérale du mot quechua uqupanpa comme « endroit mouillé » en espagnol.

Mais, comme le propose Anderson, le temps vide et homogène caractérise une société capitaliste, ce que n'était pas une région comme Ayacucho et, même, en ce temps-là, le Pérou dans son ensemble. Comment expliquer l'absence du capitalisme et la présence d'un des traits qui caractérisent une communauté imaginée ? Nous pensons que le temps vide et homogène peut être présent parmi certains secteurs lettrés qui utilisent l'imprimerie et certaines modalités d'écriture et de lecture mais qui, en même temps, les adaptent à leurs pratiques culturelles. Partha Chatterjee soutient que, en faisant une critique d'Anderson, le nationalisme considère le champ du spirituel comme son territoire souverain (Chatterjee, 2007 : 92) et, pourrait-on ajouter, par extension, le régionalisme. Intellectuels et lettrés, comme J. J. Flores, cherchaient à rapprocher les deux mondes, ceux de la tradition et ceux de la modernité. Un roman comme celui de Huambar exprime justement un régionalisme de type spirituel qui n'était pas une négation de la tradition, mais n'était pas non plus celle de la modernité. La fête de la Vierge ainsi que sa date exacte nous laissent entendre que le temps vide et homogène est le résultat de cette complémentarité dans le régionalisme ayacuchanien.

4.9.2.2 La langue régionale à travers Huambar

La langue vernaculaire est un des éléments importants de la communauté imaginée. Le champ du matériel, par opposition à celui du spirituel, pour reprendre la distinction de Chatterjee, appartenait à un monde moderne maîtrisé à partir de Lima, la capitale ; le langage du premier était d'abord l'espagnol et parfois, parmi ses intellectuels, le français. À présent, dans le champ spirituel, c'était le quechua et son hybride le quechua espagnolisé. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la langue quechua écrite était pratiquement le monopole des intellectuels ; à présent le quechua espagnolisé correspondait aux rapports quotidiens dans la société régionale. Pourtant un roman comme Huambar visant à être lu et partagé oralement avec ceux qui n'étaient pas lettrés dans l'espace régional, devait être bilingue. De fait, on trouve dans ce roman un singulier mélange d'espagnol, de quechua et de bilinguisme.

L'espagnol est utilisé chaque fois que l'auteur veut faire référence au groupe lettré de la société régionale. Il cherche à ridiculiser ceux qui ont recours à une

pureté idiomatique qui ne correspondait pas de fait à l'expression orale mais à l'élément formel. Quand son personnage, Huambar, raconte qu'il avait participé à un concours littéraire à Ayacucho, J. J. Flores écrit : « Dans le dynamisme évolutif/ de mon amour multilatéral, / atteint la sphère sidérale/ mon effluve lacrymale, sensitif »²²⁴ (Flores : 61). Il s'agit aussi de ridiculiser la façon prétendument scientifique de parler : « tu as dans tes doigts aimantés / les frictions de la corolle, / et moi dans mon muscle de divan/ les sinuosités de l'auréole²²⁵ (idem : 66). Le positivisme de l'époque, surtout celui de ceux qui revenaient de Lima, avait frappé les intellectuels en province et J. J. Flores, homme probablement lettré, critiquait l'incorporation dans le langage du jargon moderne des sciences. Celui-ci était connu grâce à l'écriture et non pas par la pratique scientifique dans un espace régional où la production préindustrielle était la seule existante.

Dans le roman, l'espagnol figure seulement comme une langue écrite ; en revanche le quechua est la langue de l'oralité. Il est présent dans les fêtes ou quand Huambar est amoureux. Dans les fêtes de la société régionale, les chants sont en quechua : « que serais-je/ car même jeune, j'aime les vieilles/ l'argent que je gagne est aussi/ pour ces vieilles dames aux yeux encastrés »²²⁶ (idem : 43). De même, l'amour est le sujet central des huaynos ou des musiques andines : « Maintenant tu me dis, / quand je te demandais avec qui tu étais ? / Avec n'importe qui me disais-tu / maintenant tu me dis seul avec toi »²²⁷ (idem : 54). Le double sens des paroles des huaynos, la joie de l'ambiance qui entoure les chants contrastent avec la représentation de la société des hautes terres, vue comme imprégnée de tristesse et dont le principal personnage est l'indien. L'idée que l'auteur de Huambar veut transmettre correspond à une société dont la langue vernaculaire est le quechua et non l'espagnol. Cette dernière apparaît

²²⁴ « *En el dinamismo evolutivo/ de mi amor multilateral,/ asciende a esfera sideral/ mi efluvio lacrimal, sensitivo* »

²²⁵ « *Tú tienes en tus dedos de imán/ las fricciones de la corola,/ y yo en mi músculo de diván/ las sinuosidades de la aureola.*

²²⁶ « *Imallaraq ñuqa kani, /chika warma, paya sunqu,/ miryu hukral taisqaypas/ raqay ñawi payapaqtaq* »

²²⁷ « *Qayna niwarqanki / piwanmi kanki niptiy, / maski piwanpas nispa, / kananqa niwanki / qamchallawanmi nispa* »

dans le roman comme différenciatrice et contraste avec la première qui convoque ou qui peut exprimer l'union .

Dans le roman, J. J. Flores, associe le bilinguisme quechua/espagnol quand son personnage Huambar parcourt le territoire régional. Le quechua mélangé à l'espagnol permet de décrire le mouvement, les contacts quotidiens entre Indiens, métis et propriétaires fonciers blancs ou *mistis*. Mais le principal trait du bilinguisme dans ce roman est la détérioration de l'espagnol par rapport au quechua, par exemple quand Huambar décrit son travail d'intendant à l'hacienda de « Sinforsoso 'Peupleparle' (Llaqtarimay) (...) Il avait des vaches laitières 'ma jambe jambe' avec la mamelle (chankay chankay ñuñuyuk) transportées depuis la Suisse.. »²²⁸ . Il est probable que l'auteur ait voulu faire rire en utilisant le quechua espagnolisé qui était parlé par une bonne partie de la société régionale. Mais son humour se voulait aussi pédagogique : transmettre à ceux qui étaient instruits une information sur la façon régionale de parler et ceux-ci, à leur tour, pouvaient raconter aux illettrés bilingues les parcours de Huambar et ses mésaventures.

Le roman Huambar exprime, à travers la langue, un double effet d'exclusion et d'inclusion. La première se produit quand il ne s'adresse pas aux lecteurs monolingues, comme par exemple, les groupes illustrés de Lima y compris les intellectuels. En outre, certains contenus cherchaient à ridiculiser ceux qui ne comprenaient pas le quechua où qui parlaient un espagnol prétendument moderne et utilisait des néologismes. L'exclusion se rapporte bien sûr aux illettrés qui ne parlaient que le quechua. Par ailleurs, l'inclusion concernait les lecteurs qui parlaient le quechua et l'espagnol, tel qu'ils étaient parlés dans la région. Dans ce sens, Huambar est une œuvre que visait à établir un NOUS régional en face d'un AUTRE situé en dehors.

4.9.2.3 Les premiers admirateurs d'une ethnologie régionale à travers Huambar

²²⁸ Notons que l'auteur fait un transfert direct du mot quechua à l'espagnol « ...Sinforsoso 'Pueblohabla' (Llaqtarimay) (...) tenía vacas lecheras 'mi pierna pierna con ubre' (chankay chanka ñuñuyuk) traídas desde Suiza... »

Si le roman écrit par J. J. Flores utilise le quechua espagnolisé comme langue vernaculaire, les différents aspects de la vie quotidienne ainsi que les pratiques et les traditions régionales liées aux parcours de Huambar, sont tout aussi importants. Il dépeint les festivités religieuses, les repas gastronomiques et les mets connus par tous les secteurs sociaux de la région ; Huambar raconte ainsi ce qu'il avait mangé dans un festin : « à peine arrivés on nous présenta toute une file de verres de bagueroleta (kaspuroleta) et des petits verres de 'pleure cholo' (waqaychulu) ; ensuite une splendide habille pot (pachamanka) »²²⁹ (Flores : 17).

L'observation faite à partir d'une « ethnographie en soi »²³⁰ comme celle qu'on décèle dans Huambar caractérisait la production culturelle des lettrés/intellectuels de province. Ces descriptions exigeaient que cette production vienne d'un lecteur régional et que sa transmission aux personnes non instruites se fasse grâce à la communication orale. Le folklore présent dans l'ensemble n'était pas seulement une pratique populaire dans la région pas plus qu'elle n'était une science spécialisée dans les espaces provinciaux. Dans le roman, le personnage central raconte que quand il cherchait Aledaida il avait recours au chaman pour la trouver : « Après avoir perdu tout espoir de la trouver je m'arrêtai à 'Têtevillage' (Umamarca) et faisais appel au 'richetache' (Apusuyu) [montagne puissante] dont son serviteur (...) qui travaillait avec sa conjointe (...) et l'engageais pour trois 'pesos' (monnaie) pour appeler le dieu montagne »²³¹ (Flores : 35). Les pratiques chamanistiques ainsi que les cultes à la montagne ne se limitaient pas au seul secteur indigène de la société régionale. Il s'agissait d'identifier le lecteur à ces pratiques et ces coutûmes propres de la société

²²⁹ « *No bien llegamos, nos presentaron una andanada de vasos de 'paloroleta' (kaspuroleta) y encima, copitas de 'llora cholo' (waqaychulu), luego, una espléndida 'ropa-olla' (pachamanka)* »

²³⁰ Le terme d'ethnographie en soi se réfère à la façon de décrire la société et la culture des lettrés et des intellectuels régionaux non spécialisés en ethnologie et en anthropologie sociale. Par contre, le terme d'ethnographie pour soi est utilisé par les ethnologues et les anthropologues sociaux régionaux qui sont apparus plus tard, autour des années 1940 en province.

²³¹ « *Perdida toda esperanza de hallarla, me detuve en 'Cabezamarca' (Umamarca) y apelé a 'Ricotarea' (Apusuyu), cuyo pongo (...) que trabajaba con su conviviente (...) y contraté por tres pesos la llamada de (...) (Urqu Taytachakunata)* »

régionale. Pour un anthropologue ayacuchanien, le roman Huambar a une valeur ethnographique qui permet la connaissance de l'espace régional (García Miranda : 2002 :43).

4.9.2.4 La communauté imaginée et la société régionale à travers un roman comme Huambar

Est-ce qu'un roman comme Huambar a vraiment une valeur ethnographique ? De nos jours la vision d'un ethnologue est spécialisée et rationnelle. C'est bien sûr l'effet d'une vision transmise depuis la modernité des Andes, même si l'anthropologue ayacuchanien García Miranda écrit aujourd'hui depuis le Mexique. Mais à l'époque où les représentations sur les sociétés provinciales correspondaient à celles produites à Lima ou à l'étranger, ce roman allait au-delà d'un intérêt purement ethnologique. Plus qu'une communauté imaginée ou l'enjeu national est important, Huambar était aussi l'expression d'une communauté imaginaire régionale.

Ce dernier point prend de l'importance car les représentations de la société régionale ne correspondaient pas à celles vues du dehors. Les intellectuels de Lima percevaient comme dualiste la composition sociale dans les espaces de l'intérieur comme Ayacucho où le trait essentiel était la division entre « mistis » et Indiens. Les abus des premiers sur les seconds ainsi que la distance sociale et culturelle entre les deux sont caractéristiques du discours sur la province. Un roman comme Huambar va nous montrer non pas un point de vue opposé mais une perspective différente de quelqu'un comme J. J. Flores quand il décrit la société régionale.

Dans ce roman, il est notoire que la description de la composition sociale régionale ne correspond pas aux critères établis par le discours sur les clivages ethniques. Quand Lórdigo, le personnage central de Huambar trouve un emploi de majordome à l'hacienda d'un propriétaire dont le deuxième nom est d'origine quechua et non pas espagnole, il dit : « J'ai eu beaucoup de difficultés à me faire engager comme majordome de M. Sinforoso 'Villageparle' (Llaqtarimay) 'Dans sa lune' [matronyme] (Killampi) et j'en ai bien profité (...) C'était un homme aisé,

de ceux qu'on appelle 'variole' (qapaq) »²³² (Flores, idem : 39). À l'époque, l'idée la plus répandue dans le discours historique était celle d'un propriétaire foncier de souche blanche et descendant d'espagnols reconnaissables grâce à leurs noms propres. En outre, le fait qu'un métis comme Huambar chercha du travail chez un propriétaire indien, était à l'opposé de l'image qu'on avait du discours extérieur sur la province et niait surtout les représentations indigénistes sur les propriétaires terriens. Est-ce que l'auteur chercha à masquer l'exploitation des Indiens ? Ou peut-être Flores voulut montrer que les partages culturels et sociaux quotidiens servaient à la construction imaginaire d'une communauté imaginée ? Si dans le roman les propriétaires des haciendas pouvaient être aussi les Indiens, les mots qui stigmatisaient sont pratiquement inexistantes dans le texte. Le récit de Huambar nous montre à plusieurs reprises une société régionale où les rapports des Indiens avec les non Indiens étaient plus étroits qu'on ne le pense. Les parrainages occupaient une part importante des réseaux sociaux tissés par le personnage : « À Abancay j'avais heureusement une autre commère, qu'on appelait Maizjousse Faitparler (Saragoza Rimachi) (...) À ce moment-là arriva mon compère Esteban 'Écrit' (Qillqasqa) qui partait pour Andahuaylas (...) et je me suis joints à lui...»²³³ (Flores, idem : 42). C'est l'indien qui va protéger quelqu'un comme Huambar, contrairement à la représentation classique du seigneur blanc ou métis, protecteur des Indiens. C'est l'imaginaire intellectuel *limeño*, indigéniste, qui avait imposé cette vision de l'indien toujours présenté en victime.

On trouve aussi dans le roman une représentation de l'État central dans des régions comme Ayacucho à travers des fonctionnaires emblématiques comme le gendarme, autoritaire et oppresseur, mais aussi prêt à se corrompre. Quand Huambar allait être conduit en prison, il se met d'accord avec Aledaida pour soudoyer les deux gendarmes : « Ce sont deux flics [cachacos] (...) qui m'amènèrent jusqu'au petit village de 'Pacayglace' (Pacaycasa) (...) Aledaida et

²³² « *Con mucha dificultad pude contratarme como mayordomo de don Sinforoso 'Pueblohabla' (Llaqtarimay) 'en su luna' (Killampí) y me pasé la gran vida (...) Era hombre acomodado, de esos que llamamos 'viruela' (qapaq) »*

²³³ « *En Abancay tenía, por fortuna, otra comadre, llamada 'Maizgoza Hazhablar' (...) En eso se me presentó mi compadre Esteban 'Escrito' (Qillqasqa) que se iba a Andahuaylas (...) y 'a él me arrée.. »*

Cornelio, se mirent d'accord pour soûler l'autre flic ; ils le firent dormir et me libèrent »²³⁴ (Flores, idem : 134). L'État péruvien était également présent dans les milieux ruraux à travers la justice, perçue comme injuste par la population. Dans le roman, la figure du Juge est contestée : « Les juges suppléants/ et par conséquent, autoritaires/ peuvent aussi prendre des conjointes parmi les jeunes et vieilles/ en excluant les bigotes/ qui la nuit se transforment en chattes »²³⁵ (Flores, idem : 21). Les juges et les policiers incarnent l'image du fonctionnaire public dans les milieux ruraux et personnifient désormais la seule présence de l'État autoritaire et répressif. Un roman comme *Huambar* permet d'aller au-delà des représentations de l'époque sur la société ayacuchanienne²³⁶ : l'image d'un espace social assujéti à l'institution catholique et représenté par ses gardiens, les curés. Cet élément devient fondamental dans un roman régional comme celui de J. J. Flores. L'anticléricalisme, comme composante de la communauté imaginée régionale, contraste avec les perceptions que les intellectuels de Lima avaient sur Ayacucho : une société religieuse et conservatrice. L'auteur de *Huambar* voulait certainement transmettre une image des curés qui était partagée par les différents secteurs sociaux : les comportements communs des représentants de l'Église. Ce n'est pas par hasard que dans le roman l'ennemi principal de *Huambar* est un curé décrit comme un personnage autoritaire et à la conduite immorale, et qu'il se prénomme Asnovil (Vil Âne) Yayala. Le prêtre Yayala incarne une génération de curés de campagne qui, au début du vingtième siècle, ont participé au processus de transfert des terres surtout dans les districts proches des principales villes de la région comme Huamanga, Huanta ou Andahuaylas²⁸¹. Ce processus se traduisit par de nombreuses plaisanteries

²³⁴ « *Mis conductores fueron dos cachacos, (...) antes de llegar al pueblecito de 'Pacayhielo' (...) Aledaida y Cornelio, de acuerdo, al otro cachaco lo emborracharon, lo hicieron dormir y me liberaron...* »

²³⁵ « *Jueces accesitarios/ y como tales autoritarios/ pueden también tomar parejas/ entre las jóvenes y viejas/ excluyendo a las beatas/ 'que de noche son gatas'...* »

²³⁶ José de la Riva Agüero (2012 : 136) intellectuel de Lima, décrivait autour de 1912 l'importance d'une procession à Ayacucho : « ...son trajet laissait dans la vieille ville un sillage de religiosité ardente et ombragée, de catholicisme espagnol et médiéval... ». ²⁸¹ Malheureusement on ne dispose pas encore d'étude sur l'Église Catholique de la région et en particulier sur sa participation dans les transferts des terres.

ayant des curés pour protagonistes. Dans ce sens, un roman comme celui de J. J. Flores ne fait que passer de l'oral vers l'écrit dans une société régionale.

L'œuvre de J. J. Flores incarne donc une façon de transmettre une mémoire sur la communauté imaginée d'Ayacucho. La construction du temps vide et homogène qui s'y exprime, non seulement familiarise les lecteurs avec la géographie et les coutumes régionales, mais aussi avec la façon de se comporter de toute la société locale. C'est donc un autoportrait de l'espace sous-national à travers la littérature. Mais la modernité et la modernisation, dont la connaissance scientifique était la carte de présentation devant l'élite intellectuelle à Lima, étaient toujours à la recherche d'une discipline qui puisse devenir une science sur la société régionale.

La recherche d'une nouvelle discipline devrait venir non pas de l'élite intellectuelle de Lima mais du cœur même des Andes, Cusco, comme nous le verrons ultérieurement, à partir de la trajectoire d'un anthropologue comme José María Arguedas qui incarne le parcours de l'anthropologie d'une province comme Ayacucho.

TROISIÈME PARTIE :

UNE ANTHROPOLOGIE RÉGIONALE

CHAPITRE 5

DE LA PROTO-ANTHROPOLOGIE À 'ANTHROPOLOGIE REGIONALE

5.1 UNE ANTHROPOLOGIE/ETHNOLOGIE SUBALTERNISEE ET REGIONALE A AYACUCHO : LE PIONER VICTOR NAVARRO DEL ÁGUILA

En 1936 un jeune candidat au doctorat à la Faculté de Philosophie, d'Histoire et de Lettres de l'université San Antonio Abad de Cusco défendait sa thèse sur « Les Tribus d'Ankcu Wallokc ». Ce jeune homme, Víctor Navarro del Águila, était originaire d'Ayacucho et complétait ses études universitaires menées à Cusco. Il

deviendrait par la suite professeur à l'université de Cusco et serait membre fondateur de la Société Folklorique de Cusco [Sociedad Folklórica del Cusco] ainsi que du Musée d'Art Populaire de cette université. C'était là que les intellectuels de province se formaient sous l'influence d'un groupe connu comme les indigénistes cusquéniers. Mais plutôt que d'indigénisme il s'agissait de revendications régionalistes face à l'élitisme intellectuel de la capitale du pays. De même que les intellectuels de Cusco cherchaient à revendiquer les origines préhispaniques de la société régionale, un ayacuchanien comme Navarro del Águila cherchait à établir l'origine des ancêtres qui habitaient ces territoires. Comme Navarro del Águila le souligne dans l'introduction de son travail, il voulait contribuer à la connaissance de la Préhistoire, de l'Archéologie et de l'Ethnologie du Pérou. L'espace qu'il cherchait à embrasser correspondait aux territoires des départements d'Ayacucho, de Huancavelica et de la province d'Andahuaylas dans le département d'Apurímac. L'auteur voulait montrer l'emplacement géographique des anciennes populations ainsi que leurs principales manifestations culturelles et leur civilisation. Navarro del Águila s'appuie sur la langue régionale pour développer ses analyses : « Ma connaissance de la langue vernaculaire parlée actuellement à Ayacucho, Huancavelica et Andahuaylas ; il se passe à Ayacucho un phénomène probablement unique dans tout le Pérou : tous, sans distinction de classe, d'âge ou de sexe parlent sans ambages la langue native, à la maison, dans la rue, à l'école, au théâtre, partout. »²³⁷ (Navarro del Águila : 1983 [1939], 4).

Il cherchait à établir des liens entre le passé et le présent tant sur le plan du territoire que de la culture. Les Tribus d'Ancku Wallock constituent un effort pour montrer comment les divisions administratives de la région au vingtième siècle sont des prolongements des anciennes divisions préhispaniques. Chacune des tribus préhispaniques et leurs respectives divisions, les ayllus ou les unités communales que l'auteur va décrire, correspondaient respectivement aux divisions en provinces et en districts du département d'Ayacucho au siècle passé.

²³⁷ « *Mis conocimientos de la lengua nativa que está en uso actual en Huancavelica, Ayacucho y Andahuaylas; pues, en Ayacucho ocurre un fenómeno acaso único en el Perú: todos, sin distinción de clases, edades ni sexos hablamos sin ambages el idioma nativo, en la casa, en la calle, en el colegio, en el teatro, en todo lugar* »

Ces divisions coïncidaient finalement avec la façon dont les pouvoirs locaux (provinces et districts) exerçaient leur influence et leur domination dans la région : « les *Pokcras* occupèrent le secteur géographique qui correspond aujourd'hui aux provinces de Huamanga, de Huanta, de La Mar, de Cangallo et de Fajardo, dans le département d'Ayacucho ; les *Wankas*, celui qui correspond aujourd'hui au département de Huancavelica, et les *Chancas* avec celui de la province d'Andahuaylas (département d' Apurimac)... »²³⁸ (Navarro del Águila, Idem. :183).

Navarro del Águila considère que des tribus comme les Wankas et les Chankas avaient à leur tête celle des Pokras : « Waman-kca ²³⁹ fut la capitale de la belliqueuse nation Pokra. De là, les troupes d'Ankcu Walloq partirent aux quatre vents à la conquête des terres ; de là, ils se sont dressés contre la fière et orgueilleuse grande ville des Inkas... »²⁴⁰ (Navarro del Águila : idem 12-13). Le chef mythique Ankcu Walloq était celui de toutes les tribus « ... c'est le chef historique évoqué par les chroniqueurs et les historiens, celui qui symbolise l'esprit rebelle de cette courageuse trilogie de peuples qui se développa au-delà du fleuve Apurimac... »²⁴¹ (Navarro del Águila : idem, 23-24). Il ne s'agit pas d'une réinvention de la tradition dans les termes proposés par Eric Hobsbawn pour formaliser et ritualiser le passé (Hobsbawn : 1993 : 4), mais d'essayer de trouver une explication rationnelle au passé.

Il s'agissait aussi d'établir une ligne chronologique de changement culturel du passé vers le présent. Au début du vingtième siècle, on donnait plus d'importance à la culture qu'à l'économie. Navarro del Águila proposa une explication évolutionniste de la société préhispanique à Ayacucho. Il partit des prémisses

²³⁸ « *Los pokcras ocuparon el sector geográfico que hoy corresponde a las provincias de Huamanga, Huanta, La Mar, Cangallo i Fajardo del departamento de Ayacucho. Los Wankas, el que hoy pertenece al departamento de Huancavelica. I los Chankas, el correspondiente a la provincia de Andahuaylas (Departamento de Apurimac)...* »

²³⁹ C'est de cette façon que les intellectuels d'Ayacucho écrivaient le nom de leur capitale Huamanga (en espagnol).

²⁴⁰ « *Waman-kca fue la capital de la belicosa nación pockra. De allí partieron las huestes de Ankcu-Wallok para conquistar tierras por los cuatro vientos; de allí insurgieron contra la soberbia y orgullosa Urbe inkana...* »

²⁴¹ « *porque éste es el jefe histórico referido por los cronistas e historiadores, el que simboliza el espíritu rebelde de esa valiente trilogía de pueblos que floreció allende el Apurimac...* »

d'Hermann Trimborn, anthropologue allemand qui se consacrait aux études américanistes et qui publia une étude sur les classes sociales dans l'Empire inka (2011 [1925]). Ce dernier proposait l'existence d'un système de différenciation sociale naissant dans les sociétés préincaïques : un groupe important de paysans ou *llaqtaruna* (gens des petites villes), dominés par les chefs de chaque clan ainsi que des *kurakas* ou chefs principaux qui gouvernaient les différentes tribus.

Il est important de souligner l'influence des travaux d'allemands comme Trimborn pour l'anthropologie régionale débutante des années trente à Ayacucho. Cette anthropologie cherchait à établir une comparaison entre les différentes sociétés pour montrer comment l'individu est lié à son groupe. L'étude de Trimborn s'intéressait aux collectivités locales et nationales dans les Andes. On retrouve probablement là l'influence de philosophes comme Johann Gottfried Herder pour qui les liens entre langage et société étaient très importants²⁴².

Navarro del Águila se sert du modèle de Trimborn pour privilégier l'étude de la langue et ses rapports avec le milieu social. Son étude est pleine de descriptions de toponymes et de leurs significations. Il donnait une particulière importance aux noms des ayllus ou communautés préhispaniques qui étaient la preuve de leur permanence dans les petites villes d'Ayacucho au cours des premières décennies du vingtième siècle. L'idée sous-jacente était que le système régional reposait encore sur une collectivité commune constituée de petites unités liées par des relations de parenté. En citant Uriel García, qu'il considérait « ... la plus authentique valeur nationale et le véritable interprète de la sociologie péruvienne »²⁴³ (Navarro del Águila : op.cit. : 145), cet académicien avouait que « l'Ayllu constitue une relation de parenté ou un lien de sang, c'est-à-dire, une conscience locale, une solidarité fraternelle... »²⁸⁹ (Idem: 145).

On peut remarquer deux aspects de la pensée de Navarro del Águila et par extension du groupe intellectuel d'Ayacucho. Tout d'abord il est attiré par les sociétés dont les rapports de parenté sont basés sur le collectif. Par contraste

²⁴² Voir à ce sujet Hans Schoenmakers : THE POWER OF CULTURE, A SHORT HISTORY OF ANTHROPOLOGICAL THEORY ABOUT CULTURE AND POWER (2012).

²⁴³ « ...el más auténtico valor nacional como genuino intérprete de la sociología peruana... »²⁸⁹ « ...El Ayllu es parentesco o ligamen sanguíneo, es decir, conciencia doméstica, solidaridad fraternal... »

avec une société régionale comme Cusco, à Ayacucho les grandes propriétés foncières ne constituaient pas la norme, mais l'exception. En outre, à la même époque, l'achat et la vente des terres des anciens propriétaires blancs par des Indiens ou des métis était un phénomène croissant ²⁴⁴. Dans la pensée intellectuelle de l'époque, une société régionale ne devait pas comporter d'inégalité qui la fracture.

Ensuite, une société basée sur la fraternité de l'ayllu andin n'empêchait pas la division des classes. Navarro del Águila une fois de plus a recours à Trimborn pour se projeter dans le passé : « La grande masse de la population andine (...) forma à l'époque de l'autonomie des tribus, comme par la suite, au temps des Incas, un groupe de paysans aux traits typiques »²⁴⁵ (Navarro del Águila : idem. 148). Selon Navarro del Águila, la différenciation sociale n'était pas significative grâce à l'égalité qui reposait sur la production et le collectivisme agraire même si par-dessus les *llutan runakuna* (commun des gens) « il en existait d'autres qui avaient une position privilégiée (plus grande quantité de terres, exemption du travail, polygamie, etc.), celle des chefs ou *aukikuna*... »²⁴⁶ (Ídem: 148). Il est probable donc que l'anthropologie régionale de Navarro del Águila continuait d'être une projection vers le passé : les différences sociales existaient mais étaient nuancées par l'existence des chefs qui jouissaient de certains privilèges mais avaient un pouvoir limité : « c'est vrai qu'ils [chefs ou *aukikuna*] n'avaient pas de pouvoir absolu car ils restaient sous le contrôle direct des *llaktarunakuna* [*llutan runakuna*] »²⁴⁷ (Ídem : 149). Est-ce que dans une société régionale le peuple devait conserver une certaine capacité de contrôle sur le groupe dirigeant ?

²⁴⁴ Voir à ce sujet l'étude de Carlos Tapia sur la grande propriété foncière : *EL LATIFUNDIO EN SOCOS VINCHOS* (1968).

²⁴⁵ « *La gran masa de la población andina (...) formó en la época de la autonomía de las tribus, como también posteriormente, en los tiempos incaicos, una capa de campesinos con rasgos típicos* »

²⁴⁶ « *... existía otra de posición privilegiada (mayor extensión de tierras, excención del trabajo, poligamia, etc.) la de los jefes o 'aukikuna'...* »

²⁴⁷ « *Es cierto que éstos [jefes o aukikuna] aún no tenían potestades omnímodas porque sufrían el control directo de los llaktarunakuna [llutan runakuna]* »

On pourrait croire que la pensée de Navarro del Águila est une version régionale de ce qu'un historien comme Alberto Flores Galindo appelait L'Utopie Andine²⁴⁸. Mais nous sommes plutôt en face d'une anthropologie qui se pratiquait dans certaines provinces des hautes terres péruviennes. L'idée de continuité et de persistance des pratiques culturelles et des modes de vie dans les espaces régionaux comme Ayacucho demandait de recourir à l'ethnographie et à l'histoire, ce qui caractérisait l'anthropologie faite dans ces régions. Navarro del Águila était probablement convaincu que certains de ces traits et de ces pratiques culturelles survivaient encore au sein de la population de la région. Sa connaissance de la langue ainsi que son expérience du terrain l'aidaient à formuler une anthropologie régionale ou provinciale. Par ailleurs, il recherchait dans le passé certaines institutions ou pratiques culturelles actuelles. L'ethnoscience, que l'anthropologie attribue aux groupes ethniques, était présente d'une certaine façon dans les écrits de Navarro del Águila : « dans la civilisation des tribus d'Ankcu Wallokc, il est évident qu'on ne doit chercher que les lignes générales d'une science primitive et embryonnaire... »²⁴⁹ (Idem. :175).

Une civilisation tribale ?

L'utopie Andine consistait, de fait, en une représentation idéalisée du passé et sa projection vers le présent. Et, comme l'a bien résumé un historien, cette utopie exprimait le croisement entre mémoire et imaginaire, entre passé et présent, entre tradition et modernité (Vega Bendezú : 2011 :102). Au siècle passé, c'était l'anthropologie/ethnologie andine qui pouvait l'étudier le mieux. Même si, comme nous l'avons montré, ce sont des chercheurs étrangers intéressés par la civilisation andine qui ont introduit cette discipline au Pérou, son appropriation par les élites intellectuelles, surtout à Cusco et peu après à Ayacucho, nous montre l'importance qu'elle avait pour les intérêts régionaux.

L'on pourrait donc penser que l'utopie andine s'est nourrie des apports de l'anthropologie en province et, en même temps, qu'elle caractérise le comportement de ses élites intellectuelles. Soulignons, au sujet de l'apport de

²⁴⁸ Il définit l'Utopie Andin comme « *une Histoire imaginée ou désirée* » (Traduit par nous-mêmes) Alberto Flores Galindo BUSCANDO UN INCA, IDENTIDAD Y UTOPIA EN LOS ANDES, (1986 :16)

²⁴⁹ « *En la civilización de las Tribus de Ankcu Wallokc, claro está, no se ha de buscar sino los lineamientos de una ciencia primitiva y embrionaria.* »

cette discipline, comment Navarro del Águila utilise les savoirs anthropologiques pour établir le niveau d'évolution des tribus de Ankco Wallokc. Il effectue une critique des informations données par les chroniqueurs sur la condition des peuples barbares qui peuplaient le Pérou avant les Incas :

« Comme on le constate, les chroniqueurs étaient persuadés que la civilisation péruvienne (...) qu'ils avaient trouvée était l'œuvre exclusive et miraculeuse des Incas, descendus du ciel, par le biais du soleil afin de transformer du jour au lendemain, un peuple 'barbare' et sauvage en civilisé et cultivé (...) mais l'ethnologie, science de notre siècle, a pour mission d'éclaircir de nombreux points obscurs sur nos civilisations primitives et incaïques... »²⁵⁰ (Navarro del Águila Op.Cit. :144). On peut y percevoir l'influence du Particularisme Historique de Boas pour qui la civilisation était possible en raison des similitudes physiques, des partages de territoires et des influences de la manufacture (1964 [1937] : 30). Le primitif et l'incaïque devaient tous deux être considérés comme appartenant à des civilisations.

Nous voulons souligner que des intellectuels comme Navarro del Águila font partie des élites provinciales qui partageaient l'utopie andine au cours des premières décennies du siècle passé. Elles répondaient plutôt à la quête d'un modèle de nation. Mais comme lui-même le soutient, l'ethnologie allait contribuer à rationaliser le passé et non à l'idéaliser en ce qui concerne la notion de nation²⁵¹. Il semble que la modernité qui s'exprimait à travers cette discipline, à l'époque de ces intellectuels, était plus proche d'une méthode positiviste que d'une invention de la tradition. Pourtant Navarro del Águila, ainsi que pratiquement tous les intellectuels qui eurent recours à l'ethnologie, n'avaient pas de formation théorique. On peut cependant reconnaître les traces de la théorie

²⁵⁰ « Como se ve, los cronistas tuvieron la creencia firme de que la civilización peruana encontrada por ellos fue obra exclusiva i milagrosa de los inkas, bajados del cielo, por obra del sol, para transformar, de la noche a la mañana, un pueblo bárbaro i salvaje, en civilizado y culto (...) mas, la etnología, ciencia de nuestro siglo, tiene que aclarar muchos puntos dudosos de nuestras civilizaciones primitivas e inkaikas... »

²⁵¹ Nous nous demandons si une science de la diversité culturelle est responsable du surgissement des politiques interculturelles et à la limite, d'une utopie interculturelle. ²⁹⁸ « ...no fueron 'bárbaras' ni inclustas, como creyeron los cronistas. Tuvieron su cultura, contribuyeron con ella a la cultura general del Tawantinsuyo... »

évolutionniste dans les explications sur le processus de la civilisation andine avant la conquête.

Mais on ne peut ignorer l'impact politique de la connaissance anthropologique parmi les intellectuels d'Ayacucho. Ils essayaient de montrer que la culture des tribus de Ankcu Wallokc « ... [ils] ne furent ni 'barbares' ni incultes, comme le croyaient les chroniqueurs. Ils avaient leur culture, et contribuèrent grâce à elle à la culture générale du Tawantinsuyo [l'empire des Incas] »²⁹⁸ (Navarro del Águila, idem : 145). Même si l'auteur avait étudié à Cusco il ne pouvait se garder d'exprimer les rivalités symboliques des groupes régionaux pour le contrôle des provinces comme Andahuaylas ou Lucanas, au sud d'Ayacucho. Il fait référence dans son travail à la guerre entre les tribus de Ankcu Wallokc et les Incas : « Un seul peuple n'aurait jamais osé faire face au pouvoir des Incas qui avaient la réputation d'être invincibles ; plusieurs nations durent donc réunir leurs forces (...) : les Chanka, les Wanka et les Pokcra... »²⁵² (Idem : 181).

Une fois encore, les écrits de Navarro del Águila nous laissent entrevoir qu'il n'existait pas, parmi les intellectuels de province, une version unique de l'utopie andine, si tant est qu'il y en ait eu une seule. Les communautés imaginées avaient donc probablement différentes manières d'approcher le passé. Cependant, une utopie andine n'était pas le seul produit des élites provinciales mais aussi des intellectuels créoles à Lima²⁵³. L'idée qu'on se faisait des tribus d'Ankcu Wallukc doit être comprise comme une prise de position face au régionalisme cusquénien et à l'idée exprimée par les intellectuels de Lima à la même époque, comme José de la Riva Agüero pour qui ces tribus furent essentiellement pastorales et habitèrent les hautes terres et les landes occidentales d'Ayacucho et de Huancavelica. Selon lui elles étaient agressives et féroces²⁵⁴, tels que les bergers le sont souvent (De la Riva Agüero : 1966 :296). Mais au-delà d'une utopie andine régionale ou, comme nous le soutenons, des représentations sur une communauté imaginée autour la région, Navarro del

²⁵² « *Un solo pueblo jamás se habría atrevido a enfrentarse ante el poder de los inkas que tenían fama de invencibles, fue pues necesario que varias naciones conjugaran sus fuerzas (...) y ellas han sido las naciones chanka, wanka i pokcra...* »

²⁵³ Voir à ce sujet, Cecilia Méndez: *INCAS SI, INDIOS NO : APUNTES PARA EL ESTUDIO DEL NACIONALISMO CRIOLLO EN EL PERÚ. (1990)*

²⁵⁴ Souligné par nous.

Águila est représentatif de l'émergence d'une ethnologie pour soi, dans la mesure où cette discipline allait contribuer à la recherche d'une représentation de la région et de sa société pendant les années 1930.

5.2 L'anthropologie/ethnologie de la culture populaire à Ayacucho : Efraín Morote

Victor Navarro del Águila ou Enrique Galván n'étaient pas les seuls ayacuchaniens à se rendre à Cusco pour faire leurs études universitaires. Le temps des descendants des propriétaires terriens qui consacraient leurs efforts à l'agrandissement de leur propriété était révolu. De nouveaux métis, et même des Indiens, commençaient à acheter des terres. Les jeunes fils des anciens et des nouveaux propriétaires s'intéressaient aux nouveaux postes récemment créés par l'État péruvien dans les espaces régionaux. L'éducation, la justice et même la santé recherchaient des nouveaux bureaucrates spécialisés et liés aux pouvoirs locaux.

L'université de Huamanga étant fermée, un groupe de jeunes ayacuchaniens allèrent à Cusco, peut-être pour suivre l'exemple de Navarro del Águila ou probablement attirés par la réputation de ces « braves » intellectuels *cusqueños* partisans de la décentralisation qui parlaient le quechua et avaient une nouvelle attitude face aux Indiens. Efraín Morote Best était l'un de ces jeunes gens. Il était le fils d'une famille de propriétaires, capable de parler le quechua « comme les Indiens » et intéressé par la musique et les pratiques culturelles d'Ayacucho. Tel que le raconte Victor Navarro del Águila, Morote Best étudia la Littérature et l'Histoire à l'université San Antonio Abad de Cusco²⁵⁵ et obtint le doctorat en Histoire. Il devint titulaire de la chaire de Folklore après Navarro del Águila à l'Université de Cusco avant de revenir à Huamanga à la fin des années 1950. La formation de Morote Best était influencée par les anthropologues américains qui travaillaient dans cette région tels que William Rowe et d'autres. On retrouve aussi dans ses études les empreintes du fonctionnalisme de Durkheim et l'influence des travaux comme celui de Dumezil ²⁵⁶ À Cusco, il eut comme

²⁵⁵ Voir à ce sujet : Enrique Gonzalez Carré : EFRAÍN MOROTE BEST: CIENCIA Y COMPROMISO (2004 [1991]).

²⁵⁶ Voir à ce sujet l'étude sur l'œuvre de Morote Best (1988) faite par Henrique Urbano dans l'introduction des ALDEAS SUMERGIDAS: CULTURA POPULAR Y SOCIEDAD EN LOS ANDES. Urbano cherchait à montrer que Morote Best était le représentant d'une Anthropologie andine née à Cusco.

mentors Luis E. Valcarcel anthropologue péruvien et Uriel García enseignant, tous les deux considérés comme indigénistes et animateurs de la vie culturelle de cette ville.

Morote Best allait devenir un universitaire encore plus important que son maître Navarro del Águila en ce qui concerne la formation des anthropologues ayacuchaniens ainsi qu'un des intellectuels les plus connus, au Pérou et en dehors. Son travail *Elementos de Folklore* (1950) constitua un livre essentiel pour les études ethnologiques et le folklore des décennies suivantes.

Morote Best incarna, plus que Navarro del Águila, l'importance prise par l'anthropologie/ethnologie dans la région d'Ayacucho et l'orientation que ses intellectuels allait lui donner. Cette approche scientifique partait du problème de la modernisation au Pérou pendant la première moitié du vingtième siècle. La vision, surtout de l'élite à Lima, était celle d'un pays divisé entre modernité et prémodernité ; un espace national divisé entre un monde indien et non indien ; un pays avec une culture nationale créole et une culture indienne en province.

Mais pour les élites de régions comme Ayacucho, cette vision du pays née à Lima ne correspondait pas nécessairement à leur propre vision. Pour eux la notion de non moderne était associée au manque d'éducation, c'est-à-dire à l'absence de technologie et d'activité scientifique. Les groupes lettrés et les propriétaires illustrés d'hier essayaient de se convertir en intellectuels modernes grâce à des études à l'université, que ce soit à Lima ou à Cusco. La modernisation à travers la science et la technologie faisait partie d'une aspiration régionale qui avait pour nom Progrès. Il nous paraît important de noter que le groupe intellectuel d'Ayacucho, à notre avis, ne faisait pas très nettement la distinction entre culture indienne et non indienne dans l'espace régional, compte tenu des multiples rapports et des mélanges entre les deux. La distinction passait par l'accès à la science et à la technologie à travers l'éducation.

Morote Best allait faire ses recherches sur le folklore en essayant d'établir un modèle inspiré et adapté à la société régionale plutôt que nationale²⁵⁷. Dans son *opus magnum* ou traité sur le sujet de la Science du Folklore, il met en garde

²⁵⁷ Selon Pedro Roel (2001 : 81) l'intérêt de Morote Best était centré sur le monde andin. Nous pensons qu'à cette époque la notion de Monde Andin ne faisait pas partie du vocabulaire des intellectuels de province.

contre les auteurs qui « font allusion à cette classe sociale que la division sociale entre les hommes a qualifié de tant de noms : la plèbe, les gens de la campagne, la canaille, les classes populaires, les jeunes gens, les femmes qui portent des jupes, les femmes métisses, les *chutos* [habitant des hautes terres à Ayacucho] (...) les Indiens en lévite... »²⁵⁸ (Morote Best : Op.cit. : 33). Au lieu de limiter son travail sur le folklore à la classe populaire, il soutient que cette science a élargi son objet d'étude : « cela ne veut pas dire que le sujet du Folklore soit nécessairement un homme non-docte ; 'l'érudit' l'est aussi, bien que dans une moindre mesure... »²⁵⁹ (Idem. : 33).

Dans ce sens, Morote Best considérait que, même si le folklore faisait partie de l'Anthropologie Culturelle qui, à cette époque, étudiait les sociétés non modernes, son étude comprenait « les manifestations collectives, traditionnelles et anonymes, fonctionnelles et plastiques, populaires et perceptibles du *Peuple dans son ensemble*, c'est-à-dire, de la masse non-docte incrustée au cœur des peuples civilisés et des érudits qui, malgré l'influence de l'école, du catéchisme et du livre, ont dans le sang et dans leur vie la puissante et indélébile influence du folk... »²⁶⁰ (Idem. : 34). Quelques universitaires ont vu les traces initiales d'une anthropologie indigéniste dans les propositions et les études de Morote Best. Bien qu'il étudia à Cusco et qu'il assumait même une position de gauche influencée par les membres du groupe *Tradición* dont il était le principal promoteur, la culture indigène n'était pas son seul sujet de recherche. Nous pensons que ce qu'on appelle indigénisme des provinces, qui fut très important à Cusco, n'avait pas nécessairement la même importance parmi le groupe intellectuel à Ayacucho, au moins en ce qui concerne le folklore.

²⁵⁸ « hacen alusión a esa clase social a la que la división de los hombres ha bautizado entre nosotros con sonoros y numerosos nombres: la plebe, la gente rústica, la chusma, la gente baja, los mozos, las mestizas, los chutos, las de polleras, los cholos, (...) los indios con leva... »

²⁵⁹ « ...esto no quiere decir que el sujeto del Folklore sea precisamente el hombre indocto; lo es también el 'erudito', generalmente en menor medida... »

²⁶⁰ « ...las manifestaciones colectivas, tradicionales y anónimas, funcionales y plásticas, populares y ubicables del 'Pueblo Entero', vale decir, de la masa indocta incrustada en las entrañas de los pueblos civilizados y de la erudita, que a pesar de la influencia de la escuela, el catecismo y el libro, lleva en su sangre y en su vida la poderosa e indeleble influencia del folk... »

Cette Science du Folklore tenait une place importante dans la réflexion de ce groupe car elle leur permettait de faire une recherche sur ce qu'on appelait à l'époque le « huamanguinisme » ou l'essence de l'identité régionale, selon ce même groupe. Le sujet de réflexion de ces intellectuels était déterminé par la permanence de la tradition²⁶¹. Selon Morote Best, cette dernière fait partie de l'héritage social : « la transmission des savoirs, des expériences qui viennent des temps anciens, du savoir intégral d'une génération à une autre, pour qu'une communauté puisse rester, fondamentalement, identique à elle-même... »²⁶² (Morote Best : idem, 35). Par conséquent, le folklore est « la Science Anthropologique-culturelle qui étudie les expressions traditionnelles et anonymes, fonctionnelles et plastiques, populaires et reconnaissables du peuple tout entier, transmissibles par l'héritage social »²⁶³ (Morote Best : idem. 35). Nous voulons souligner ici l'idée de Morote Best et, en général, du groupe ayacuchanien, sur les conceptions de la tradition. Comme nous l'avons proposé plus haut, beaucoup de ces intellectuels en dehors d'Ayacucho considéraient la tradition comme une caractéristique indigène. Dans le cas d'Ayacucho ils s'y incluaient puisqu'ils se voulaient les héritiers du passé. Plus que le thème de l'identification avec l'indien, c'était la question de l'historicité de l'espace régional qui les préoccupait. La tradition constituait le maillon entre le passé et le présent et non pas seulement l'identification avec les indigènes²⁶⁴. Dans le contexte de l'époque où Carlos Franco écrivit sur le radicalisme intellectuel de province et son association avec Sentier Lumineux, radicalisme et tradition conduisent selon lui au déclenchement de la violence.

²⁶¹ Cependant nous pouvons nous demander si cette tradition visait par exemple la population afro-descendante d'un espace voisin comme la région d'Ica ; dans la pensée de ces intellectuels et académiciens l'accent était mis sur la population d'Ayacucho rurale et urbaine.

²⁶² « *aquella transmisión de los conocimientos colectivos, de las experiencias inmemoriales, del saber integral de una generación a otra, para conseguir que una colectividad se mantenga, en lo esencial, idéntica a sí misma...* »

²⁶³ « *La Ciencia Antropológico-cultural que estudia las manifestaciones tradicionales y anónimas, funcionales y plásticas, populares y ubicables del pueblo entero transmisibles por la herencia social* »

²⁶⁴ Le chercheur péruvien Carlos Franco écrivait en 1984, en plein conflit armé entre Sentier Lumineux et les forces armées, sur l'indigénisme des idéologues de la lutte armée : « *l'ensemble de ces expériences-là et d'autres associèrent la représentation de leur condition ethnique et sociale avec des sentiments profonds de honte et de menace face au monde des Indiens et provoqua chez de nombreux indigénistes une fuite d'eux-mêmes, la*

Mais comme l'écrivait Morote quand il faisait de l'anthropologie avant de devenir marxiste, la tradition incluait toute la société régionale dont de nombreux éléments sont partagés régionalement. Dans ce sens nous sommes en désaccord avec Franco quand il soutient le comportement indigéniste des intellectuels comme Morote. Cependant, nous avons déjà proposé que même une anthropologie régionale comme celle de Cusco était loin d'être considérée indigéniste *stricto sensu*.

Par ailleurs, dans les pays comme le Pérou qui se sont intégrés tardivement à la modernité, l'idée séduisante pour ceux qui étaient du côté de la modernité était de voir les autres encore attachés à la tradition. C'est le concept développé par Fernando de Trazegnies (1980) qui pense que dans des sociétés comme celle du Pérou, les idées de modernisation circulent toujours du haut vers le bas et où les classes populaires sont traditionnelles, arriérées et non développées, justement à cause du maintien de la tradition. À la différence de Trazegnies, Morote Best soutenait que la tradition ne s'opposait pas à la modernité car la tradition faisait partie de la culture d'une société. Pour étayer son affirmation il fait mention des études sur le folklore dans la société moderne allemande. Nous sommes une fois de plus face à des représentations entre groupes intellectuels à Lima et en province dans les Andes péruviennes.

Navarro del Águila et Morote Best représentent tous les deux cette période de l'Histoire culturelle d'Ayacucho où l'image de la région et la quête d'une essence régionale, une représentation de la société ainsi qu'un imaginaire qui se filtrait à travers le positivisme ethnographique, seraient les composantes principales d'une science à caractère régional. L'ethnographie pour soi était peut-être leur contribution la plus importante. A la différence des intellectuels régionaux des

méconnaissance de leur identité ethnique et sociale et la quête anxieuse d'une autre, étrangère et différente, qui leur permette de se fondre avec les autres, c'est-à-dire les Indiens » (Franco, 1984 : 48) [« el conjunto de estas y otras experiencias asociaron la representación de su condición étnico social con profundos sentimientos de vergüenza y de amenaza frente al mundo de los indios y provocó en muchos indigenistas una huida de sí mismos, el desconocimiento de su identidad étnica y social y la búsqueda ansiosa de otra ajena y distinta que los fusionara con los *otros*, es decir, con los indios...].

premières décennies du vingtième siècle qui feront une ethnographie en soi sans avoir une vision spécifique sur la culture, nous pensons que, dans ce cas, elle

correspondait à ce que l'on peut appeler une proto-anthropologie. Les travaux de ces deux universitaires visaient à penser la région et les rapports avec la culture hégémonique venant de Lima, c'est dire une anthropologie régionale. C'est au cours des années cinquante que l'image de la région va changer : l'ethnologie et l'anthropologie culturelle ne seront plus des sciences régionales et feront partie des politiques culturelles et de développement de l'État. Efraín Morote Best changera aussi et nous le reverrons dans des circonstances différentes. On reviendra sur lui plus tard.

5.2 INTELLECTUELS PROFESSIONNELS DE LA SCIENCE DE LA CULTURE ET L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUEE : POUR UNE MODERNISATION A VISAGE REGIONAL

Au cours des années 1940, les politiques d'État, au Pérou et dans d'autres pays d'Amérique Latine, allaient se lancer dans la modernisation des mondes ruraux. Les idées et les réflexions sur les Indiens, principaux habitants de ces espaces, ainsi que leurs rapports avec les autres secteurs sociaux comme les propriétaires fonciers furent l'objet de l'attention des États. L'idéal d'intégration de la population aborigène (Degregori, Op.Cit. : 37) est devenu une des missions de l'État modernisateur pour incorporer cette population au monde moderne.

Si dans l'imaginaire étatique, ce monde arriéré était associé aux hautes terres, éloignées de l'Océan Pacifique où se trouve la capitale du pays, il était nécessaire que l'État recrute des gens éduqués vivant en province pour appuyer l'incorporation des secteurs arriérés à la vie moderne à travers l'éducation. En tant que passeurs culturels ces intellectuels parlaient le quechua ou l'aimara (langues vernaculaires) et parfois l'une ou l'autre des langues de la forêt amazonienne. Leur connaissance du terrain était fondamentale ainsi que celle des réseaux sociaux auxquels ils avaient accès. Être subordonné était désirable même si dans le passé on savait que le passeur avait appartenu aux partis de la gauche²⁶⁵.

L'Anthropologie était une science qui se spécialisait dans la compréhension du monde non occidental et prémoderne et dont les découvertes scientifiques

²⁶⁵ Communication personnelle de Gabriel Escobar, anthropologue né à Cusco et personnage connu dans le monde de l'anthropologie des Andes. Interview fait à Cusco en 1998.

pouvaient aider à étendre l'influence de ce monde, dans le champ politique, économique et culturel. Les théories anthropologiques des cultures du Sud de l'Amérique en vogue à cette époque-là visaient à expliquer la diversité du développement des différents centres de civilisation. Les espaces occupés par les Indiens étaient suffisamment importants dans chacun des pays concernés, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, pour que se développent différentes écoles d'anthropologie. La tradition positiviste de cette nouvelle science demandait à garder distance avec l'objet d'étude. Il fallait donc trouver des intermédiaires et aider à leur formation pour accéder à ce monde indigène.

L'Université San Antonio Abad de Cusco allait apporter son contingent d'anthropologues comme Gabriel Escobar, Oscar Núñez del Prado, Josafat Roel Pineda²⁶⁶ et d'autres. La présence des chercheurs américains tels que John Rowe et Wendel Bennet ou Bernard Mishkin était importante en ce qui concerne la formation et l'influence du culturalisme américain sur le contingent cusquénien. À la même époque, les premiers étudiants d'Ethnologie sous la direction de Jorge Muelle recevaient leur diplôme octroyé par l'Université de San Marcos à Lima. Parmi ces élèves figurait un jeune écrivain, né dans la province d'Andahuaylas et qui avait passé sa première enfance dans celle de Lucanas, au sud d'Ayacucho ; son nom était José María Arguedas. Ces nouveaux ethnologues venaient de province et leurs trajectoires de vie se ressemblaient par leur condition de rebelle face à l'élite liménienne. Comme le signale Lienhard (2012 : 28), au cours des années cinquante, Arguedas est remarqué comme chercheur professionnel expérimenté en ethnographie, ethnologie, ethnohistoire ainsi que dans d'autres disciplines.

L'anthropologie partagée par Arguedas et ses collègues dans des provinces comme Ayacucho et Cusco présentaient au moins deux traits caractéristiques. Le premier correspondait à sa vision et à la localisation de la culture. L'influence du culturalisme américain ne se bornait pas à la façon d'établir les composantes de la culture à étudier, mais à la façon de diviser le territoire entre civilisés et

²⁶⁶ Ils appartenirent à la génération des anthropologues formées dans la tradition « culturaliste » d'influence américaine. Escobar fut professeur à l'université de Huamanga avant d'occuper la chaire d'anthropologie à Penn State University aux États-Unis en tant que Núñez del Prado fit entièrement carrière à l'université de Cusco. Roel Pineda devint promoteur des études sur le folklore à Lima.

primitifs ; c'est-à-dire, entre les réserves indiennes et les *towns* où habitaient les blancs en Amérique du Nord. Ce critère de division spatiale qui caractérisa le culturalisme conduisit à développer deux concepts largement utilisés par des anthropologues comme Arguedas : l'Aire Culturelle et la Région. À la fin des années 1920, Clark Wissler écrivait un article sur le concept d'Aire Culturelle soulignant que « l'idée développée en Amérique du Nord était amplement exploitée dans l'étude de l'indien américain » (Wissler : 1927 : 882). La vision de région soutenue par cet auteur correspondait aux différences dans le comportement social des groupes ainsi qu'aux différences dans le cadre de l'évolution. Selon lui les anthropologues devaient tenir compte des différences régionales dans la mesure où la région était composée de plus d'un groupe ou d'une tribu. Il proposa la dénomination d'Aire Culturelle pour parler d'espaces ou de régions qui partageaient des éléments culturels communs. À la base de la proposition de Wissler se trouvait l'idée que les différences régionales étaient établies à partir des critères de l'anthropologue qui était en mesure d'établir les traits culturels communs d'un ensemble de tribus. Dans ce cas, Wissler proposait d'utiliser le terme d'Aire culturelle (Wissler Op.cit. : 883).

En d'autres termes à partir de l'anthropologie américaine, la région ou aire culturelle était vue par les anthropologues qui s'occupaient d'Ayacucho comme une variante de la vision nationale, autrement dit liménienne. Les deux notions furent utilisées comme synonymes d'espace sous-national. Mais à la différence de la première, les anthropologues régionalistes vont aller plus loin en utilisant le terme d'aire culturelle, essentiellement pour comprendre les divisions préhispaniques de région pour les études actuelles. Le terme de région ne se limitait pas à délimiter l'occupation des territoires des Indiens sinon que son usage s'appliquait aux sociétés régionales ou des provinces. Comme nous le verrons plus loin, c'est justement José María qui utilise le terme de région dans son étude sur la culture métisse à Ayacucho. À partir d'une approche ethnohistorique et anthropologique il fait référence à la continuité culturelle préhispanique des tribus Pokra, Chanka et Wanka.

L'aire culturelle devint le mot du passe aussi bien de l'archéologie que de l'anthropologie culturelle péruvienne. Pour les spécialistes du passé, l'idée de l'évolution des tribus vers les sociétés étatiques ou des petits *curacazgos* ou

royaumes vers les grands empires comme les Incas ou les Wari²⁶⁷, contribua à enorgueillir des sociétés régionales comme celle de Cusco et même celle d'Ayacucho : la civilisation préhispanique avait prospéré sur les hautes terres et non à Lima. Les aires ou les régions culturelles du passé enrichissaient l'histoire, ce qui aboutirait à la formation d'une seule nation péruvienne. Pour les anthropologues ce concept pouvait contribuer à renforcer les approches sur les cultures régionales. Il nous semble que plus qu'une vision indigéniste, il s'agissait de rendre compte des rapports culturels à l'intérieur de ces sociétés, comme on va le voir. Pour les anthropologues culturels de province comme Arguedas, leur connaissance du terrain renforçait leur position en tant qu'intermédiaires pour faire appliquer des politiques sur la population considérée différente, dans ce cas sur le plan régional. La construction de la Nation se devait d'incorporer ces groupes culturellement différenciés. Ces anthropologues formés sous l'influence du culturalisme américain se rapprochèrent des professeurs des universités des États-Unis qui conduisaient leurs recherches dans les Andes, et devinrent parfois leurs disciples²⁶⁸. Escobar, Arguedas et quelques autres établirent des liens avec les universités de ce pays sans passer par la formation académique à Lima. La formation anthropologique demandait aussi une préparation qui allait de l'archéologie à l'ethnologie en passant par l'histoire. Mais son apprentissage ethnologique auprès des professeurs américains comme Tschopik, Mishkin²⁶⁹ et d'autres allait leur poser des problèmes au cours des décennies suivantes. L'influence du culturalisme américain se mêlait aussi à celle du fonctionnalisme structurel dans sa version sociologique. Le discours sur la modernisation à la fin de la première moitié du siècle passé influença les activités de ces anthropologues travaillant dans des projets de modernisation des espaces

²⁶⁷ La notion d'Empire Wari comme prédécesseur de celui des Incas se développa à Ayacucho à partir des années 1940.

²⁶⁸ Information personnelle de Gabriel Escobar qui étudia à Puerto Rico et à New York à la fin des années quarante. Anthropologues et archéologues américains participèrent à la formation des élèves péruviens. Pendant les années soixante il fut professeur à l'Université de Huamanga, Ayacucho.

²⁶⁹ Harry Tschopik était anthropologue américain intéressé par l'ethnographie et l'archéologie. Le Pérou était l'espace où il pouvait faire le croisement entre ces deux disciplines. Bernard Mishkin était anthropologiste intéressé aux sociétés Indiens au Pérou où il fit travail du terrain peu avant la deuxième guerre mondiale.

considérés comme arriérés par l'élite péruvienne à Lima. Le gouvernement voulait résoudre le problème du développement des modèles d'incorporation de l'indien à la vie urbaine et, par conséquent, au monde moderne. La sociologie de Talcott Parsons (1951) et sa vision du changement social allait devenir un guide et, à la fois, un défi pour comprendre le processus de modernisation dans les Andes. Selon cet auteur le changement était possible à l'intérieur d'un système social mais le système considéré comme un tout ne pouvait pas changer (Parsons : Op.cit. 311). De ce point de vue, l'anthropologie culturelle et, dans ce cas sociale, visait à établir les limites culturelles et sociales des régions et des localités à l'intérieur d'un système comme la société péruvienne. Un anthropologue comme Gabriel Escobar qui, comme Arguedas venait de province, et travaillait avec lui, exprime l'importance de l'approche régionale pour la modernisation : « La région est un élément précieux pour les groupes des classes populaires, moyennes et supérieures, de façon presque aussi intense que la localité l'est pour le paysan indigène » (Escobar : 1967,88). Il proposait l'existence de quatre régions dans le sud définies par la valeur que leurs populations donnent à leurs caractéristiques naturelles et sociales.

Dans la mesure où la région était un système (inclus dans un autre, plus important, le national), sa modernisation était possible si les changements commençaient de l'intérieur. La décentralisation était donc vue comme la conséquence politique pour une société qui cherchait à se moderniser. À cet égard l'auteur soulignait que le régionalisme caractérisait les départements du sud au Pérou : « L'orientation régionaliste *serrana* [montagnarde] acquiert un caractère idéologique dans ses attitudes envers la Nation, laquelle est identifiée à l'État politique central » (idem : 90). Escobar suggère que les valeurs données aux caractéristiques naturelles et sociales (culture) intervenaient dans la formation d'une représentation stigmatisée de la société créole [blanche] à Lima. Il mentionne également la présence des tendances marxistes dans « certains départements du sud [péruvien] » (idem : 91)²⁷⁰

²⁷⁰ Plusieurs chercheurs du phénomène sendériste ont cru voir la continuité d'une tradition radicale marxiste de la première moitié du siècle et le mouvement du Sentier Lumineux. En tout cas la mention que fait Escobar est par rapport aux départements de Puno et Cusco.

La modernisation proposée par l'anthropologie en province cherchait à mettre en contact les sociétés régionales et la Nation.

Ces anthropologues fonctionnalistes soulignaient le système de valeurs ; leur concept de régionalisme mettait en avant la façon dont les populations régionales « attribuent une valeur spéciale aux caractéristiques naturelles et sociales dans un cadre régional particulier auquel les individus s'identifient avec ces valeurs et ces caractéristiques » (idem : 89). La modernisation qu'ils proposaient devait donc partir de l'identification de ces valeurs et de ces caractéristiques. Une fois de plus, les concepts d'aire culturelle et de *culture patterns* devenaient importants pour identifier ce système ainsi que le modèle développé par l'anthropologie sociale et culturelle américaine.

L'anthropologie appliquée aux provinces cherchait à établir les particularités de ce monde régional pour le moderniser. Escobar proposait que ce monde ne fût pas entièrement différent de la société de Lima. La structure sociale qu'il décrivait était composée des classes sociales supérieure, moyenne et populaire. Cette dernière correspondait à ce qu'on appelle les *Cholos*, décrits comme des gens qui présentent une tendance à l'individualisme, qui sont entrepreneurs et qui sont prêts à bouger en permanence (idem.93). Ils sont aussi bilingues et, si l'on se réfère aux normes grammaticales, parlent en utilisant des « interférences », ce que l'on pourrait aussi appeler diglossie. Ce dernier trait constitue encore aujourd'hui un marqueur social dans la société péruvienne.

Cette anthropologie n'était plus, si jamais elle l'avait été, indigéniste. Comme nous l'avons proposé plus haut, il s'agissait de décrire et d'expliquer les sociétés régionales à partir des approches proposées par les études sur la modernisation des sociétés à l'intérieur des unités nationales. Ils reconnaissaient la persistance de la tradition. Mais elle était considérée comme un trait culturel partagé dans une plus ou moins grande mesure par les classes ou les groupes régionaux. De ce point de vue elle n'était pas un obstacle insurmontable pour l'introduction de nouvelles technologies et des connaissances scientifiques. La tâche de l'anthropologue était donc de servir de pont entre la tradition et la vie moderne ; entre le poids du passé et les transformations du présent. Cela conduisit à des tensions entre le rôle de l'anthropologue s'attribuant la fonction de fonctionnaire

public et la vision qu'il avait en tant qu'intellectuel venant des milieux provinciaux²⁷¹.

Si Escobar étudia le sud du Pérou à travers son travail de terrain à Puno et l'expérience de vie qu'il avait à Cusco, Arguedas allait aborder l'étude d'Ayacucho à travers sa propre expérience de vie et celle du terrain auquel s'ajoutent des travaux ethnographiques à Cusco et à Huancayo. Comment cet auteur entendait-il cet espace régional et la modernisation qu'il proposa ?

5.3 ARGUEDAS ET SA MANIERE D'ABORDER LE MONDE REGIONAL D'AYACUCHO

Il est assez difficile de choisir parmi l'abondante production d'Arguedas sur Ayacucho un travail qui nous permette de montrer la vision qu'il avait de cette région. Ses travaux sur le sud ou le nord de cet espace ainsi que les régions voisines demeurent des modèles d'une anthropologie qui exprime l'expérience et la connaissance des intellectuels subalternisés à l'intérieur de la périphérie. Il condensa, en outre, la manière d'agir des intellectuels et des lettrés de province : l'usage de la Science apprise de l'extérieur et la littérature régionale comme recours permettant de compléter ce que l'on ne peut pas proposer si l'on suit les modèles académiques.

À la fin des années 1950 Arguedas publia un article dans *La Revista del Museo Nacional* (Arguedas, Op.cit. 2012 [1958] Tome 3) dans lequel il considérait que le département d'Ayacucho était une région. Ses « Notes élémentaires sur l'art populaire religieux et la culture métisse de Huamanga »³¹⁹ nous permettent de saisir la notion de région en anthropologie à Ayacucho. L'auteur établit d'abord l'axe historique de la continuité des établissements préhispaniques à travers la fondation des villes comme Huamanga au début de la Colonie, grâce à l'appropriation par les Espagnols des anciens centres impériaux incas. Selon Arguedas, c'était le cas de Huamanga.

La continuité préhispanique dans le cas de la ville de Huamanga ainsi que d'autres centres coloniaux s'explique aussi par la persistance pendant la Colonie des moyens de communications d'origine préhispanique : « les communications

²⁷¹ Voir par exemple le dossier sur la Table Ronde et le Séminaire sur les Sciences Sociales qui eut lieu en décembre 1959 à l'université San Marcos à Lima. À ce séminaire participèrent

de la côte avec la montagne, les routes d'échange économique et culturel ainsi que celles à caractère militaire, furent pendant la Colonie les mêmes qu'au temps

deux ethnologues français : François Bourricaud et Alfred Métraux. Voir à ce sujet : Arguedas (Op.cit. :2012 : Tome 5).

³¹⁹ Notas Elementales sobre el Arte Popular Religioso y la Cultura Mestiza de Huamanga (2012)

des Incas » (Arguedas, idem : 30). Dans la pensée arguédienne, comme pour le reste des intellectuels qui pensaient la région, l'emplacement d'un centre qui avait un passé préhispanique était important pour l'élaboration d'un discours sur la région.

L'auteur cherche ensuite à délimiter le territoire que couvrait cette région et décrit à nouveau l'espace actuel à partir de l'occupation du passé : « les descendants contemporains des Wankawillkas (considérés comme faisant partie de la nation Wanka), actuels habitants du département de Huancavelica (....) l'influence des Chankas s'étendait jusqu'à l'ancienne région Rukana (provinces de Lucanas et de Parinacochas). Actuellement cette vaste région constitue une espèce de nationalité dont les liens culturels ou l'unité culturelle se reflètent dans l'unité de langue et du folklore » (Idem. :31). Arguedas a recours au concept classique de nation et l'applique à la région d'Ayacucho. Il voulait montrer comment la nation (dans ce cas la région) peut maintenir son unité à travers le temps et à la condition préalable d'avoir toujours occupé son territoire.

Arguedas, et presque tous les intellectuels de province, était bilingue (espagnol et quechua) ce qui lui conférait une autorité vis-à-vis d'une nation dont les racines préhispaniques reposaient sur la langue vernaculaire, le quechua. Quand il se réfère à cette composante de la nation il parle de la différence régionale : « L'unité linguistique des Chankas, Pokras, Wankawillkas et Rukanas existe encore aujourd'hui. Le quechua que parlent ces peuples est le même et il est clairement différent aussi bien du wanka qui se parle dans la région du Haut Mantaro que du quechua de Cusco dont l'influence va même jusqu'à la province d'Abancay » (Arguedas, idem: 31).

Mais une fois de plus, une anthropologie provinciale comme celle d'Arguedas se doit d'expliquer la tradition culturelle héritée de l'époque préhispanique et celle à laquelle les intellectuels se référaient volontiers : la culture européenne ainsi que sa pratique de la discipline scientifique. Un des thèmes de discussion de cette

anthropologie était la question de la superposition d'une culture sur l'autre. Il s'agissait de montrer que la superposition se faisait à partir de la tradition préhispanique qui était un des traits de la culture régionale.

Il soutenait que : « La culture espagnole diffusée parmi les quatre peuplades anciennes a forcément été influencée par ces quatre peuples » (Arguedas, Idem : 31). Arguedas, subtilement, nous fait comprendre qu'après tout, l'élément indien définit la culture régionale et non le simple métissage comme ont cru le voir plusieurs chercheurs. Ce poids de l'indien, selon Arguedas, n'était pas le même dans tous les espaces régionaux : « même si on n'a pas encore bien expliqué les causes des différences qui existent entre la culture espagnole diffusée depuis Huamanga vis-à-vis de celle qui s'est développée à Cusco, Huaraz et Cajamarca. Cette différence de caractère, de style ou de régionalisme exista, et elle existe encore » (Arguedas, Idem : 31). Selon Arguedas, à Ayacucho, plus que de métissage, il s'agit d'une superposition d'une culture sur l'autre. Il écrit sur « la superposition de l'aire d'influence hispanisante sur celle de l'antique confédération chanka » (Arguedas, Idem : 32). Bien que l'on utilise le terme métis pour se référer à la culture urbaine à Huamanga, l'auteur laissa voir que la tradition repose sur l'indien jusqu'à la première moitié du vingtième siècle.

Cependant, pour Arguedas, la modernisation amenée par la construction de chemins pour les véhicules motorisés allait changer la société régionale : « Cette aire formée (...) sur la base des liens culturels qui unissaient les Wankawillkas, les Pokras, les Chankas et les Rukanas, se désagrège rapidement aujourd'hui sous l'influence des nouvelles routes, moyens révolutionnaires de transport » (Arguedas, Idem : 33). Selon lui, le changement dans la continuité préhispanique et la superposition culturelle hispanique se devaient aux changements technologiques introduits par la modernisation des sociétés régionales. Arguedas concevait la modernisation comme l'introduction de la technologie et de la science, mais c'étaient les chemins pour véhicules motorisés qui devaient d'abord apparaître et, ensuite, l'industrie moderne.

Le problème que cet anthropologue voyait dans le passage du passé vers l'industrialisation moderne était que : « actuellement, le contact direct avec la civilisation industrielle et les changements qui se réalisent maintenant de façon violente dans l'économie de certaines communautés, ont provoqué un état de

scepticisme aigu parmi les métis récemment issus du monde indigène » (Idem : 42). En tant que chercheur et expert en anthropologie appliquée, il envisageait les risques de ces changements rapides. Comme tous les anthropologues de sa génération, influencés par le *continuum folk urbain* de Robert Redfield et la notion d'anomie du fonctionnalisme durkheimien, il essayait le développement d'un modèle local/régional de modernisation. Comme nous le montrerons plus en avant, l'étude qu'il effectue avec Luis E. Valcarcel pour la réouverture de l'université de Huamanga à Ayacucho en 1958 constituait une opinion favorable à une modernisation à partir d'un centre d'études à Ayacucho qui puisse contribuer à la modernisation régionale.

Suite à son travail ethnographique et au diagnostic qu'il effectua, il conclut que, dans ces sociétés, le groupe social qui avait les meilleures possibilités de se moderniser était le métis urbain. Pour Arguedas comme pour Uriel García, dont nous avons déjà parlé, le métis n'était pas le résultat biologique d'un croisement de races ; ce n'était pas non plus un nouveau produit du syncrétisme culturel : « Son apparition [du métis] était surtout conditionnée par des causes d'ordre économique. L'indien qui apprendrait la langue espagnole, poussé par l'urgence que le colonisateur avait de constituer un groupe d'hommes natifs qui puissent le comprendre et administrer l'immense multitude conquise, cesserait d'être un indien » (Idem : 35).

L'idée arguédiennne d'un métissage qui priorisait le côté indien était à la base du discours des intellectuels régionaux qui revendiquaient leur descendance des anciennes tribus préhispaniques. Ils se démarquaient en même temps des actuelles populations indigènes car ils savaient lire et écrire. Et par leur connaissance scientifique : Arguedas, dans le cas de la société et en se référant aux origines du métis durant la période coloniale, soutenait : « le rôle du métis dans la diffusion de quelques autres ordres de la culture hispanique fut aussi important que celui joué par l'économie » (Idem : 35). Le métissage, que les anthropologues culturels souhaitaient de la même façon que la modernisation des sociétés régionales, butait sur le bilinguisme et l'éducation et non sur le changement des traditions culturelles. Sa propre image d'intellectuel éduqué, bilingue et fermement convaincu de la science ainsi que du maintien de la tradition culturelle était projeté vers les Indiens. Ce comportement peut être défini

comme celui d'une indianité métisse dans la mesure où elle est née de la propre expérience de vie et même de la socialisation avec ce qu'on apprend à considérer comme *l'autre* à partir des modèles imposés par l'éducation nationale. Est-ce qu'il s'agissait là de ce que Marisol de la Cadena (2000) appella le « racisme culturel » ou la discrimination envers l'indien de la part des intellectuels de province ? Il n'est pas facile de répondre à cette question. Arguedas fait la différence en ce qui concerne le degré d'adaptation aux changements culturels, aussi bien des métis que des Indiens. Son affirmation au sujet de la religiosité des premiers par rapport aux Indiens n'est pas, à notre avis, de type discriminatoire²⁷² :

« Seuls les métis possédaient l'aptitude à effectuer ce syncrétisme et cette représentation harmonieuse de symboles des religions aussi différentes et antagoniques (...) l'indien ne réussit pas à comprendre suffisamment le catholicisme et ne participa réellement pas de la foi catholique (...) l'indien continua de croire à ses dieux ... » (Arguedas, Idem.: 46).

Notons cependant qu'au-delà des traits partagés par les intellectuels de province au Pérou, le régionalisme, comme le souligne Arguedas, faisait la différence. Il distinguait le degré d'approche de ces intellectuels envers les Indiens : « Entre Luis Gil Pérez y Vivanco, tous les deux originaires d'Ayacucho, et entre Kilko Waraka³²¹ et Gabriel Aragón, tous les deux de Cuzco, le degré d'approche de la culture occidentale, c'est-à-dire le degré de métissage, est prodigieusement différent ; (...) Gil Pérez est presque un indien, et quand il chante et danse et parle quechua il le fait exactement à la manière des Indiens ; Vivanco, par contre, est un de ces messieurs de la classe moyenne de Huamanga ; en tant que musicien (...) il ne connaît que le répertoire des métis, et pourtant il est aussi un

²⁷² Personnellement je garde le souvenir, pendant mon enfance, des conversations entre Gabriel Escobar (mon oncle) et d'autres anthropologues de la génération 50-60 à Cusco et leur comportement envers les Indiens. Il avait une attitude plutôt aimable, celle de l'intérêt d'un chercheur pour son objet d'étude. Il s'agissait de l'opposition entre le point de vue *emic* et *ethic* de la culture, plutôt que d'un rapport de domination et de mépris. On ne peut pas non plus écarter les questions dérivées d'une auto-ethnographie. Voir à ce sujet : Mercedes Blanco : *Autoetnografía : Una forma narrativa de generación de conocimientos* (2012). ³²¹ C'était le surnom d'Andrés Alencastre, intellectuel de Cusco et tué en 1984 par les paysans de son ancienne propriété, en province.

admirable joueur des musiques des danses exclusivement indiennes » (Idem. :47).

Arguedas voulait souligner par-là la grande proximité des intellectuels métis d'Ayacucho avec la population indigène par rapport à leurs pairs de Cusco. Nous pensons qu'il croyait qu'il existait un degré d'indianité métisse qui correspondait à la région d'Ayacucho. Nous pouvons le savoir car il raconta qu'il vivait avec des indiens quand il était enfant²⁷³

Mais les méthodes de sa recherche dans le cadre du fonctionnalisme ainsi que la théorie de la modernisation qu'il utilisait comme anthropologue au service des politiques d'État visant à l'incorporation de l'indien au développement, conduiront Arguedas à considérer les intellectuels comme des passeurs culturels. L'autoethnographie comme méthode de réflexion sur sa propre expérience dans le cadre social de sa recherche, ainsi que l'ethnographie pour soi et les questions de l'identité régionale et ethnique s'exprimaient autour de la situation du métis ayacuchanien :

« ... c'est plus le degré d'influence ou d'approche d'un métis à la culture urbaine moderne ou presque moderne, et plus récemment l'agression que provoque cette influence ; les symptômes d'inadaptation semblent être importants ; le cadre du comportement des Indiens violemment dépouillés de l'essence de leur culture, par quelque circonstance fortuite ou spécifique se rapproche, d'une certaine manière de celle des métisses qui souffrent les perturbations dont on a déjà parlé » (Idem. :47).

Cette idée arguedienne butait sur le problème posé par la modernisation fonctionnaliste proposé par Parsons sur le changement social. Ne plus être indigène et se moderniser équivalait à perdre sa culture et à acquérir celle de l'autre. Dans ce travail, Arguedas proposait que si ce changement était rapide, cela conduisait à un état de malaise et à la souffrance de l'individu. Cependant, quelques années après sa publication, dans un discours de 1968 au cours de la cérémonie d'attribution du Prix « Inca Garcilaso de la Vega » il exprima des idées plus nuancées sur les effets du changement culturel sur l'indien ou sur le métis à partir de sa propre expérience : « Je ne suis pas un acculturé ; je suis un péruvien

²⁷³ Voir a ce sujet TESTIMONIO DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS.

qui, avec fierté, comme un heureux démon, parle en chrétien et en indien, en espagnol aussi bien qu'en quechua » (Ortiz : 2009). On peut comprendre cette réflexion arguédienne en se disant que, finalement, la réussite des intellectuels comme lui résidait dans sa fonction de passeur et d'interprète entre cultures à partir de la connaissance de chacune d'entre elles. Malgré les opinions postérieures d'Arguedas, sa proposition sur les effets négatifs du changement culturel ainsi que l'influence de cette anthropologie sur la modernisation du Pérou, allait avoir un écho parmi les milieux intellectuels et même marxistes pour expliquer le phénomène de la violence au Pérou au cours des années 1980. L'idée que la migration ou le passage vers les milieux urbains de populations rurales provoquaient des comportements pathologiques d'adaptation à la vie urbaine devint le cliché des vieux préjugés autour la vie provinciale et de ses individus. Nous pensons que ces gens et les anthropologues de province furent les premières victimes de leurs propres approches et de leurs explications, comme nous allons le montrer.

CHAPITRE 6 :

LA FIN D'UNE TRADITION INTELLECTUELLE : DU *TINKUY*²⁷⁴ ANDIN À LA TABLE RONDE DE TOUS LES SANGS.

6.1 INFERIORITE ET HEGEMONIE DANS L'ANTHROPOLOGIE PERUVIENNE

Probablement aucun des participants à la Table Ronde organisée par le prestigieux centre de recherche en sciences sociales, l'Instituto de Estudios Peruanos, avait imaginé, ce soir du 23 juin 1965, la répercussion qu'une telle réunion allait avoir sur l'histoire intellectuelle et culturelle péruvienne, y compris sur l'anthropologie et la sociologie. Si l'impact de cette table ronde se fit sentir à la fin du vingtième siècle, ses échos sont encore palpables aujourd'hui. De quoi s'agissait-il ? Pourquoi est-elle devenue importante pour la connaissance des rapports entre les intellectuels de Lima et ceux de province ?

Comme en a témoigné Alberto Escobar, l'un des participants à la table ronde, l'événement organisé ce soir-là correspondait à la deuxième séance de discussion entre des spécialistes de différentes disciplines sur la possibilité

²⁷⁴ Tinkuy est le mot quechua qui désigne un rassemblement qui exprime en même temps assemblage ou dispute, convergence et divergence.

d'aborder des sujets communs (Rochabrun : 2011 :17 [1985]). Le thème de la soirée était axé sur la comparaison entre deux perspectives différentes (celle de la littérature et celle des sciences sociales), au sujet du roman *Todas las Sangres*²⁷⁵ écrit par José María Arguedas et publié un an auparavant. Il s'agissait d'une œuvre dont la trame se situait dans la province de Lucanas, au sud d'Ayacucho, où l'auteur avait passé son enfance et une partie de son adolescence. Le récit raconte l'histoire d'une famille de propriétaires fonciers de province dont les personnages principaux sont le reflet de l'image du propriétaire, à la fois traditionnel et modernisant et leurs rapports avec une compagnie minière transnationale, d'une part et les Indiens, d'autre part. L'auteur, invité à la table ronde, voulut montrer à ce groupe d'intellectuels comment on pouvait faire un roman à partir d'une expérience anthropologique. En tant qu'écrivain et anthropologue, il incarnait aussi bien la littérature que les sciences de l'homme et se projetait sur les Indiens et les sociétés provinciales.

Il y avait dans la salle des personnalités renommées de la vie intellectuelle de Lima, à l'exception de M. Henry Favre, chercheur français et spécialiste de l'étude des sociétés rurales andines. Les péruviens Alberto Escobar, écrivain et professeur à l'université, Sebastián Salazar Bondy lui aussi écrivain et critique littéraire, José Matos Mar anthropologue, Jorge Bravo Bressani économiste et entrepreneur, José Miguel Oviedo critique littéraire, participaient à la table ronde à laquelle s'était ensuite joint Anibal Quijano, professeur à l'université de San Marcos et connu pour ses nouvelles approches marxistes.

La séance devait se dérouler sous forme de dialogue académique mais se transforma en attaque contre José María Arguedas³²⁴. Dès le départ, il devint évident que les membres de la table ronde étaient critiques vis-à-vis de son roman, même si chacun des participants, et notamment les plus critiques envers le livre d'Arguedas, laissèrent clairement entendre que ce jugement n'avait rien de personnel. D'ailleurs, les participants étaient tous des amis de l'auteur, à l'exception de M. Favre, récemment arrivé au Pérou. À ce moment-là, les réponses données par Arguedas à ses interlocuteurs étaient hésitantes, parfois répétitives, laissant voir l'état d'esprit du romancier anthropologue³²⁵. Ce qui se

²⁷⁵ TOUS LES SANGS MÊLÉS. Editions Gallimard, 1970.

passa après la réunion non seulement provoqua des réactions de la part de l'auteur, mais aboutit à la publication de notes et de lettres explicatives de la part de certains participants. Le suicide d'Arguedas en 1968 eut un impact sur le monde intellectuel péruvien et conduisit à toutes sortes de commentaires, quelques-uns extra-académiques, qui suggéraient l'existence de liens entre cette

³²⁴ Voir à ce sujet, Dorian Espezúa : ESTRUCTURA DEL DEBATE DE TODAS LAS SANGRES. (2008)
http://www.researchgate.net/publication/43164203_Estructura_del_debate_sobre_Todas_las_sangres.

³²⁵ La deuxième édition du livre ¿HE VIVIDO EN VANO ? LA MESA REDONDA DE TODAS LAS SANGRES, en 2011 et préparé par Guillermo Rochabrun est plus complète. Elle donne plus de détails sur l'événement tels que les réactions d'Arguedas, les rires et les murmures de certains des participants. Même si cette version ne donne pas vraiment plus d'informations, on peut imaginer comment il se sentait sur le plan émotionnel. mort et les événements survenus à la table ronde quelques années auparavant²⁷⁶.

Mais au-delà d'un fait tragique comme la mort d'Arguedas, au-delà aussi des interprétations psychologiques sur ses souffrances dues à une expérience de vie que lui-même exprimait à travers ses écrits anthropologiques et littéraires, nous cherchons surtout à établir, à partir d'une perspective locale et régionale, le sens et le symbolisme de cette réunion où s'exprimaient les regards des intellectuels de Lima ainsi que ceux d'une province comme Ayacucho. Quels étaient les rapports académiques et les liaisons entre ces deux groupes intellectuels presque à la fin de l'influence du fonctionnalisme et de l'anthropologie culturelle au Pérou des années soixante ? Comment une telle séance laisse-t-elle voir les rapports et les regards de l'autre dans le champ intellectuel ?

²⁷⁶ À l'occasion d'une visite de M. Fabre à Ayacucho en 1989, j'eus l'occasion de l'écouter commenter sa participation à la Table Ronde de 1965. Évidemment consterné par les événements qui suivirent, il précisa que sa participation ce soir-là fut strictement académique.

6.1.1 Participants, interprétations et récits de la Table Ronde de « Todas las Sangres »

Pour répondre à ces questions, nous devons établir d'emblée une distinction entre les récits des participants à la table ronde et les interprétations de ceux qui n'y étaient pas. En outre, les acteurs étant des intellectuels, leurs interprétations acquièrent un sens particulier. Celles-ci se partagent entre les points de vue *emic* et *ethic* de la culture ; mais dans le cas des universitaires présents, la ligne qui sépare ces deux perspectives est parfois ténue, ce qui les rend un peu plus compliquées.

Dans le premier groupe nous avons la version d'Alberto Escobar, linguiste qui, dans l'introduction à la première version du livre sur la Table Ronde (1985), fait un bilan de ce qu'elle avait été vingt ans auparavant et mentionne les difficultés pour instaurer un dialogue plus fluide entre la littérature et les sciences sociales : « Il est possible que, dans l'ardeur de la discussion, plus personne n'ait vu les choses clairement, tant il est vrai que, même les sociologues ne maniaient pas les outils analytiques qui auraient pu leur donner quelques

uns des concepts théoriques auxquels ils se raccrochaient. Il était également notoire que le romancier cherchait à invoquer à la fois son expérience personnelle, ce qu'il avait vu, ce qu'il avait vécu... »²⁷⁷ (IEP, 1985 :10)

Dans ce bilan de la table ronde, Escobar souligne aussi, signe des temps, la prééminence des sciences sociales sur la littérature en tant que moyen d'appréhender la réalité sociale. Il fait mention du quasi incommunication entre ces deux lignes de production culturelle. Escobar laisse entendre qu'il avait fait montre d'impartialité envers Arguedas et les autres participants. Pour lui, l'écrivain s'était montré hésitant, mais au fur et à mesure que le débat se déroulait il s'affirmait en répondant aux critiques. Selon Escobar « les points de vues

²⁷⁷ « ...es posible que en el ardor de la discusión resulte que haya habido una ceguera de todos, puesto que también es cierto que ni los sociólogos poseían las herramientas analíticas que les proporcionarían algunos conceptos teóricos a los que se acogían incluso; como también fuera visible la insistencia del novelista para invocar al mismo tiempo su experiencia personal, el haberlo visto él, el haberlo vivido él... »

soutenus durant la Table Ronde ne seraient peut-être pas les mêmes aujourd'hui, et il est probable que la conversation de ce soir-là ait été un signe clair des changements survenus par la suite» (Idem. :6) Il reconnaissait que les répercussions de la soirée étaient importantes pour les sciences sociales et il ajouta : dans quel mesure la pensée critique s'est-elle développée et est-elle capable de se créer ?

Mais il s'agit plutôt d'un récit qui cherchait à donner une explication vingt ans après. Ce soir-là, Alberto Escobar ouvrit la table ronde en invitant les participants à faire la critique de l'œuvre d'Arguedas ; c'est lui qui fut le premier intervenant. Il considérait que le roman était une image totale du Pérou. Il remarqua que cette image partait d'une série de conflits depuis la famille en passant par la petite ville, les communautés et terminait par la nation. Une image qui montrait le développement d'une rationalité matérialiste et rentable, en même temps « qu'un point de vue qui n'est pas exprimé explicitement dans l'œuvre, mais qui, par contraste, figure comme un développement dont l'homme est le centre » (Idem, 19). Plus tard, Escobar ajouta : « *Tous les sangs mêlés* est donc le Pérou partagé... c'est un visage multiple du Pérou, un rejet des possibilités qui peuvent être éliminées, se référant à une vision holistique où l'homme et sa culture s'associent et se livrent dans une mosaïque harmonieuse. » (Idem, 19). Pour Escobar, le roman était une œuvre presque incompréhensible et contradictoire. L'idée arguédiennne d'une société centrée sur la diversité n'était acceptable qu'avec la coexistence de la modernité et du traditionalisme. Cependant, le message d'une diversité harmonieuse centrée sur l'homme et la culture lui semblait hors de propos.

Mais, souvenons-nous qu'Arguedas est à la fois anthropologue et écrivain. C'était plutôt un intellectuel qui avait vécu dans une région comme Ayacucho où les rapports familiaux et communautaires se maintenaient malgré la modernisation qui avançait en milieux urbain et rural. Pour lui, et par extension, pour les anthropologues de province, le moderne et le traditionnel coexistaient dans des villes comme Huamanga, Puno ou quelques autres espaces urbains de province. En outre, l'expérience propre aux intellectuels comme Arguedas correspondait à celle de la culture des sociétés régionales. En tout cas, le dualisme identifié comme une séparation par ses pairs à Lima, ne l'était pas nécessairement pour

les intellectuels en province. La représentation multiple d'un pays comme le Pérou était possible aux yeux d'Arguedas.

Ce soir-là, Escobar n'était que le premier intervenant ; il sera suivi par le critique littéraire José Miguel Oviedo. Pour lui, il s'agissait d'un roman social dont le trait le plus remarquable était la liaison entre un rapport familial à la province et son impact national. Le roman « abondamment, en bousculant fortement le matériel narratif, allait transfigurer, transformer cette petite anecdote en un commencement, en une conjoncture qui permettra d'apprécier ces deux attitudes [des deux frères] sur le plan social. À la fin, le roman sortira même du monde andin et nous amènera en milieu urbain, jusqu'à Lima...» (Idem. :22). Oviedo coïncidait avec Escobar sur le fait que le déroulement de la trame débutait en province et non pas là où était le centre de pouvoir, le milieu urbain, Lima la capitale du pays ; il laissait entrevoir, sinon sa déception, au moins son manque d'enthousiasme. Est-ce que tous les deux partageaient une vision *limeñocentriste* opposée à celle des intellectuels comme Arguedas qui considérait que le futur changement social de la nation viendrait de province ?

Quelques jours après, Oviedo publia une lettre dans laquelle il qualifiait d'opportune son intervention, à la différence des sociologues. Et, commentant la réponse d'Arguedas à ces derniers il souligna : « Ce bon José María essayait de se défendre, faisait des gestes avec les mains et objectait les allégations qui pleuvaient de toutes parts ... »²⁷⁸ (Idem, 69). Soulignons comment l'auteur se réfère à Arguedas : quelqu'un incapable de se défendre ou en état d'infériorité. Est-ce que l'opinion d'Oviedo correspondait à celle d'une représentation sociale de l'écrivain, de l'anthropologue ou, en dernière instance, de l'intellectuel provincial ? Est-ce que cette représentation différenciait un NOUS intellectuel des AUTRES intellectuels ? La participation d'Anibal Quijano à la table ronde, intellectuel lui aussi né en province, mais vivant à Lima, nous fournit la réponse. Vint ensuite le tour de l'écrivain Sebastián Salazar Bondy.

²⁷⁸ « *El buen José María trató de defenderse, manoteó y contraobjetó las afirmaciones que se le disparaban de todos lados...* ». Selon l'usage péruvien, une telle phrase dénote un rapport asymétrique envers la personne nommée. Il s'agissait en outre de rapports entre intellectuels.

Il commença par mentionner, avant la création littéraire d'Arguedas, le manque « d'une vision du Pérou, d'une conception, d'une idéologie sur le Pérou, une doctrine du Pérou, ou un ensemble d'idées, de principes idéologiques illustrés par le roman, à travers un récit ... » (Idem, 22). Salazar Bondy souligna ensuite que l'auteur avait une double vision du Pérou, une double conception, contradictoire. Selon lui, l'une d'elles correspondait à « une conception indigène empruntée de la conception indigène du monde, un certain panthéisme, où les fleurs s'animent comme des êtres humains, où les oiseaux deviennent des symboles... » (Idem, 23). Salazar Bondy remarqua également qu'Arguedas « avait une formation universitaire, occidentale, une formation scientifique dont il ne pouvait se passer... » (Idem, 23). Il ajouta qu'un de ses personnages, *Don Bruno*, qui était un féodal, avait aussi une conception magique du monde, tout comme l'indigène. Pour lui, Arguedas exprimait donc deux idées, deux doctrines, deux idéologies qu'il n'avait pas réussi à réunir. Il pensait en outre que l'écrivain avait un penchant pour le féodalisme car il fait de son autre personnage, *Don Fermín*, l'entrepreneur progressiste, un 'portrait chargé' même si les sympathies de son auteur vont vers lui.

On ne peut pas dire que l'attitude de Salazar Bondy ait été désobligeante envers Arguedas ; cependant son rationalisme philosophique et, probablement sa propre expérience intellectuelle, ne lui permettait pas de percevoir que la position arguédiennne était celle qu'aujourd'hui on appelle post-moderne, interculturelle, etc. Salazar Bondy reprochait à Arguedas son manque de pensée évolutionniste puisqu'il ne pouvait pas, une fois embrassée la pensée scientifique, maintenir en même temps la pensée magique de l'indien. À cette époque, le passage d'un monde magique vers la science était plus qu'un rite ; c'était l'affirmation d'une nouvelle rationalité comprenant doctrine et idéologie. D'autre part, le relativisme était considéré comme une conception propre d'une pensée conservatrice et de droite. À cet égard, un personnage comme Don Bruno, moitié indien, moitié féodal, ne correspondait pas aux canons en vogue à l'époque parmi les intellectuels à Lima ou l'opposition entre indien et hacendado ou propriétaire foncier faisait partie de l'idéologie progressiste.

6.1.2 La première réponse d'Arguedas : Une anthropologie de l'AUTRE était-elle possible ?

Dans sa première intervention, un Arguedas calme, comme on peut l'entendre dans l'enregistrement, répond à Escobar et Oviedo :

« ... le roman donne une image de la lutte existante parmi ceux qui veulent construire au Pérou un monde de fraternité, possible grâce aux conceptions scientifiques et modernes et grâce au capital de la tradition indigène orientée vers la fraternité, considérée comme la force qui conduira l'humanité vers la pleine réalisation des vertus humaines » (Arguedas, idem ; 25).

Arguedas, en tant qu'écrivain, imaginait un monde où deux systèmes opposés pouvaient être complémentaires : le moderne et le traditionnel. Les deux ayant leurs propres systèmes de valeurs où la fraternité (solidarité mécanique ?) qui caractérisait le système traditionnel allait influencer et, finalement, pénétrer le monde moderne. Si sa connaissance anthropologique de l'influence de la modernisation lui disait le contraire, son imagination littéraire lui disait que cela était possible. Mais les critiques d'Escobar, d'Oviedo et de Salazar Bondy allaient dans la logique de la modernisation. C'est ce que l'on comprend quand, dans cette première intervention, il rajoute :

« Je voudrais dire à tous ceux qui ne me connaissent pas bien, que je ne suis pas un érudit. J'ai peu de formation universitaire, dans ce sens, la force de la solution... les valeurs qui étaient les miennes quand j'étais enfant m'influencent toujours autant, sur ce que je pense et ce que je ressens en tant que membre de la société » (Ídem ; 25).

Arguedas semblait s'appuyer sur un double argument : celui de sa formation universitaire insuffisante et celle d'une souffrance qui l'accompagnait depuis l'enfance²⁷⁹. Est-ce que son attitude faisait partie d'une stratégie personnelle ou sociale ? Ce qu'il sous-entendait était un argument utilisé fréquemment au Pérou divisé par des clivages ethniques et régionaux dont les représentations

²⁷⁹ C'est justement ce dernier argument qui est invoqué par Vargas Llosa (Op.cit. ; 9) pour expliquer sa condition d'intellectuel victime : « Sa vie était triste, et les traumatismes de l'enfance, qu'il n'a jamais réussi à surmonter constituent un grand nombre de motifs dans toute son œuvre qui, ajoutés à sa crise de l'âge adulte, le conduiront au suicide »

géographiques des différences sont établies selon le degré d'ignorance, la méconnaissance ou le manque d'éducation²⁸⁰. Dans un pays où la tradition lettrée correspondait aux groupes de pouvoir et donc aux groupes intellectuels de la capitale et de province, se montrer moins éduqué ou plus ignorant était une façon de faire face à une critique perçue comme dévastatrice. Se présenter comme une victime est un recours qui va dans le même sens. Ce soir-là, Arguedas agissait conformément aux règles non écrites établies par les rapports entre ces groupes intellectuels.

Arguedas allait également avoir recours à des mécanismes de défense face au plus sophistiqué des groupes intellectuels vivant à Lima. Quand il se compare à Rendón Willka, un de ses personnages, qui dans le roman, était un indien sachant lire et ayant vécu en milieu urbain :

« ... Il est probable que cette conception du monde fasse partie de moi ; de telle façon que je suis vraiment capable de le montrer ; parce que ces personnages sont des personnes tout à fait crédibles, parce que je suis en eux, je peux ressentir aussi leur monde. Mais il me semble qu'à l'université j'ai eu vraiment une longue expérience de la vie urbaine, de mes tendances politiques, doctrinaires. Je vois le monde d'un point de vue totalement rationnel... il n'y a pas de contradictions sinon celles qui existent naturellement parmi les différentes populations de notre pays, les différentes façons de voir le monde... » (Idem, 27).

S'il se référait à son manque de connaissance et même à sa condition animique, il montrait aussi que le groupe intellectuel de province possédait un *avantage comparatif* par rapport à la population indigène : sa capacité de médiation avec les Indiens et plus encore, la chance de s'attribuer sa représentation. L'indianisme, ou en tout cas, le régionalisme, lui permettait de se montrer comme un anthropologue et un écrivain proche des Indiens. Il se concevait lui-même comme quelqu'un de semblable à son personnage Don Bruno : « ... c'est un seigneur féodal complètement indianisé, comme lui [Arguedas] il est rempli

²⁸⁰ Le symbolisme de l'« ignorance » était utilisé comme moyen de négociation entre les secteurs dominants et subalternes. Après la guerre contre Sentier Lumineux, quand les paysans devaient justifier leur appui aux forces subversives, ils invoquaient l'ignorance et le manque d'éducation.

d'idées indigènes... il y a apparemment des similitudes déconcertantes entre don Bruno et Randón. Les deux ont des origines sociales complètement opposées, leur expérience du monde et de la société sont totalement divergentes, mais ils ont quelque chose en commun... »²⁸¹ (Ídem. ; 27-28). Arguedas voulait souligner ce qui caractérisait une société comme celle d'Ayacucho : les divisions sociales n'empêchaient pas le partage d'une culture régionale : « et les deux s'identifièrent, car il y avait des éléments qu'ils partageaient ... »²⁸² (Ídem. ; 29). Après cette première intervention, Oviedo et Salazar Bondy allaient se pencher sur la valeur sociologique de l'œuvre d'Arguedas. Les deux pensaient qu'un tel roman n'en avait pas. Salazar Bondy se demandait : « Comment réclamer la solidarité sociale, la fondation d'une société socialiste (qui est aussi la mienne, je suis socialiste) sans qu'apparaissent deux éléments fondamentaux, deux ennemis de poids, sans parler de l'impérialisme, c'est-à-dire l'armée qui est absente et l'Église qui l'est tout autant ? »²⁸³ (Ídem. : 30). Encore une fois ils insistaient sur l'opposition fondamentale qui caractérise les sociétés de province : les *mistis*, ou propriétaires fonciers, en conflit perpétuel avec les Indiens ; c'était justement le contraire de ce que proposaient des intellectuels comme Arguedas. Alberto Escobar reprit la parole pour signaler que l'œuvre d'Arguedas était « le témoignage de la confusion mentale, réelle et sociale, que représente le Pérou d'Arguedas » (Ídem. :33) et il rajouta une observation, à notre avis importante : « *Tous les sangs mêlés* traduit le problème local, le problème humain, le problème régional... face à la Capitale ; il insère le Pérou dans le mécanisme international des monopoles et des intérêts internationaux... » (Ídem. : 34). Arrêtons-nous un instant sur les commentaires d'Escobar : il reconnaît donc qu'Arguedas s'était éloigné de la vision dualiste qui accompagnait les représentations des intellectuels liméniens par rapport à ceux de l'intérieur du

²⁸¹ « ...es un señor feudal completamente indianizado, como él que está lleno de ideas indígenas (...) hay aparentemente desconcertantes puntos de contacto entre don Bruno y Rendón... »

²⁸² « ...y se produce una identificación entre ambos, porque hay elementos entre ellos idénticos... »

²⁸³ « ¿cómo postular la solidaridad social, la fundación de una sociedad socialista (que es, también mi punto de vista, yo soy socialista) sin que en esta trama social aparezcan dos elementos fundamentales, dos enemigos fundamentales junto con el imperialismo, que es el ejército ausente y la iglesia que también está ausente?... »

pays. En même temps il reconnaissait ce que les théoriciens de la Colonialité du Pouvoir (Anibal Quijano à la tête) allaient proposer à la fin du vingtième siècle : une longue chaîne de domination et de relations subalternes que l'on retrouvait jusqu'en province ou dans les régions de l'intérieur. L'apparente confusion mentale d'Arguedas n'était qu'une expérience visionnaire.

6.1.3 La deuxième intervention : vivre en vain

Les commentaires d'Alberto Escobar au sujet de la confusion mentale d'Arguedas suscitèrent une deuxième intervention de celui-ci. Sa réaction se fit plus évidente quand il essaya de montrer qu'un personnage comme Don Bruno n'était pas une invention littéraire : « J'ai eu la chance d'approcher quelques-uns de ces types [seigneurs féodaux] des hautes terres et je les ai décrit : il y a le seigneur, le seigneur illustré qui est une espèce de directeur idéologique des patrons du village qui mènent les débats lors des assemblées de notables sur la place en présence du préfet... »²⁸⁴ (Idem. :36). Nettement plus perturbé par les commentaires précédents, Arguedas voulait à tout prix démontrer que son témoignage était « essentiellement ethnographique » ; il lança alors la phrase qui résonne encore aujourd'hui comme un coup de tonnerre dans l'histoire intellectuelle du Pérou : « si ce n'est pas un témoignage, alors j'ai vécu pour rien [rires dissimulés], j'ai vécu en vain, ou je n'ai pas vécu ... »²⁸⁵ (Idem. : 36).

Ce milieu intellectuel était encore sous l'influence du positivisme et de la prétendue séparation entre sujet et objet de la connaissance, et pire encore, se mouvait dans un espace académique qui croyait que la partie du pays qui restait à découvrir se situait dans ces provinces arriérées où habitaient les *hacendados* et les Indiens. On comprend alors le quasi désespoir d'Arguedas pour leur faire comprendre qu'une anthropologie provenant de ces milieux avait l'avantage de l'expérience directe de la vie et que cela n'enlevait aucune autorité à la valeur

²⁸⁴ « ...*Yo he tenido la fortuna de ver varios de esos tipos en la sierra, y los he mostrado, hay el señor, el señor ilustrado que es una especie de director ideológico de los patrones del pueblo que es el que dirige el debate cuando hay una reunión de señores en la plazuela con el prefecto...* ».

²⁸⁵ «*Si no es un testimonio, entonces he vivido por gusto, he vivido en vano, o no he vivido...* »

scientifique de ses travaux. À cette époque l'anthropologie réflexive était impensable.

Malheureusement pour Arguedas, la soirée n'était pas encore finie. C'était le tour d'Henry Favre qui souligna dans son intervention le caractère du roman social de l'œuvre. Il avait cependant deux objections à faire. La première allait dans le sens de l'historicité du roman : « Ce roman décrit une structure de castes : d'un côté, l'indien, de l'autre les métis avec les blancs, la caste dominante ; il me semble que cette dernière a disparu depuis longtemps dans l'ensemble des hautes terres au Pérou »²⁸⁶ (Idem, 37). La deuxième objection de Favre visait l'utilité du roman : si celui-ci est à caractère social, il doit donc apporter un message en échange. Il n'était pas possible qu'un personnage comme Rendón Willka « ... qui, au début du roman, était un indien vivant un processus de cholification, trouve finalement le salut et la pureté et préserve sa pureté en redevenant indien »²⁸⁷ (Idem. : 38). Avant son intervention, Favre prononça une phrase qui n'était pas seulement destinée à Arguedas : « J'ai vécu 2 ans et 18 mois à Huancavelica dans une région proche de la zone de Mr. Arguedas et ce ne sont pas des Indiens que j'ai trouvés, mais des paysans exploités »²⁸⁸ (Idem. : 38).

Après Favre, l'intervention de Bravo Bresani allait confirmer les commentaires précédents. Arguedas reprit la parole pour expliquer que les sources ethnographiques qu'il utilisait provenaient de Cusco et d'Apurimac²⁸⁹. Sa réponse à Favre était centrée sur son personnage, Rendón Willka. Arguedas admettait que [Willka] n'était pas indien, car sa rationalité ne correspondait plus à cette condition. Il est probable qu'à ce niveau du débat, Arguedas fit marche arrière sur quelques points de la discussion. Si Favre lui demandait une réponse centrée

²⁸⁶ « *Esta novela describe una estructura de castas : de un lado el indio, de otro lado los mestizos con blancos, la casta dominante; que a mi parecer, ha desaparecido y ha desaparecido desde hace años en el conjunto de la sierra peruana* »

²⁸⁷ « *...que es un indio al principio de la novela en un proceso de cholificación, encuentra al final la salvación y la pureza, conserva su pureza volviéndose indio* »

²⁸⁸ « *Yo he vivido 2 años, 18 meses en Huancavelica en una región del área del doctor Arguedas y no encontré indios, sino campesinos explotados* »

²⁸⁹ Arguedas oublie de mentionner Ayacucho quand il raconte, un peu avant, que son père avait vécu au sud de cette région ; il ne parla pas non plus de la province d'Andahuaylas du département d'Apurimac.

sur la structure de classes et la situation de l'indien à l'intérieur, Arguedas ne pouvait pas bien réagir car son anthropologie culturelle fonctionnaliste le conduisait à voir l'indien comme le porteur d'un système de valeurs et dans une perspective d'analyse des classes selon le point de vue de cette théorie.

Presque à la fin de la session, après qu'Arguedas dut pratiquement passer un examen de connaissance sur la structure sociale, le rationalisme et le développement, l'œuvre fut commentée par José Matos Mar, intellectuel né au sud d'Ayacucho et professeur à l'université publique de San Marcos à Lima : « elle offre justement une des caractéristiques de la société actuelle du Pérou qui reflète dans bon nombre de ses aspects une situation de pluralité des concepts sociaux et culturels, une situation de constantes, de développements inégaux, de désarticulation, une situation confuse à différents niveaux et dans différents secteurs... »²⁹⁰ (Idem. 54). Est-ce que Matos Mar était d'accord avec Arguedas sur les situations particulières de chaque région ou refusait-il, par solidarité, de rejoindre ceux qui le critiquaient ? Il invita cependant Anibal Quijano à participer. Quijano, avec la politesse encore de mise dans les milieux intellectuels de l'époque, allait faire un commentaire sur l'œuvre. En soulignant les remarques de Favre, il soutient que le roman d'Arguedas se trouve hors du temps « J'aurais tendance à croire qu'il n'est pas possible en ce moment de s'exprimer en des termes aussi explicites au sujet des castes dans le pays (...) nous pourrions parler un peu de la situation de caste-classe (...) qui se retrouve à tous les niveaux de la société globale ; mais en même temps, ce sont deux notions qui se confondent, qui s'entremêlent et créent une structure de transition. »²⁹¹ (Idem. : 57). Quijano critiquait justement l'absence de cette idée de transition dans le roman. Pour lui, le passé historique était révolu même dans sa dimension culturelle. Arguedas, au contraire, voulait montrer à travers le roman d'un auteur

²⁹⁰ « [la novela] ofrece justamente una de las características de la sociedad actual del Perú y es que refleja en muchos de sus aspectos una situación de pluralidad de conceptos sociales y culturales, una situación de desarticulación, una situación confusa en diferentes niveles y en diferentes sectores... »

²⁹¹ « Yo me inclinaría a creer que en este momento no es ya posible hablar en esos términos así explícitos de una situación de casta en el país. (...) podríamos hablar un poco de la situación de casta-clase. (...) que se difunde a la escala de la sociedad global pero que al mismo tiempo se confunden, se entremezclan y crean una estructura de transición. ... »³⁴² « Lo indio no puede ser más tomado en este momento ni desde el punto de vista racial ni desde el punto de vista estrictamente de castas »

provenant de cette même société et ayant le même type d'expérience de vie, que certains traits culturels du passé, même préhispaniques, survivaient encore. La deuxième critique de Quijano portait sur la définition de l'indien. Il soutenait que ce concept était dépassé : « On ne peut plus parler d'indien en ce moment, ni du point de vue racial ni du point de vue strictement culturel... »³⁴² (Idem. :58). Il proposa donc de voir l'indien comme une des classes sociales de la paysannerie. Pour lui, le roman ne reflétait pas « ... le processus de conflit pour l'intégration culturelle auquel est attaché en même temps la population paysanne par le métissage... »²⁹² (Ídem. : 59). À cette époque cette perspective de classe s'imposait parmi les milieux intellectuels comme l'unique et seule façon valable de laisser de côté cette discussion qui, aujourd'hui encore, n'est pas terminée. Sa troisième critique, fut probablement la plus accablante pour l'anthropologie culturelle d'Arguedas et même pour toute l'anthropologie régionale. Quijano souligne:

« Il me semble qu'on fait face à une théorie du changement avec une substitution progressive des éléments de la culture traditionnelle par ceux de la culture qu'on pourrait qualifier de moderne, mais en même temps surgissent des éléments d'une théorie parallèle à celle du changement qui n'arrive pas à s'intégrer à l'autre. Selon cette théorie, la culture traditionnelle indigène pourrait continuer à exister sans perdre son contenu dans le nouveau cadre de la culture moderne. »²⁹³ (Idem.: 59).

À la fin de son intervention, Quijano envoya le coup de grâce : « Je ne crois pas vraiment que José María Arguedas préconise clairement une solution indigène au problème paysan qui, de toute évidence en ce moment, ne serait pas viable... »²⁹⁴ (Idem. : 60) et il conclut : « Je dirais plutôt que c'est une solution du problème

²⁹² « ...el proceso de conflicto de integración cultural al cual está al mismo tiempo sujeta la población campesina por un sistema de mestizamiento. »

²⁹³ « Me parece que por un lado aparece la teoría del cambio como una progresiva sustitución de los elementos de la cultura tradicional en favor de los elementos de la cultura que podemos llamar moderna, pero al mismo tiempo aparecen elementos de una teoría paralela a la del cambio que no logra integrarse con la otra, según la cual, la cultura tradicional campesina indígena podría ella misma desenvolverse e integrarse sin perder su contenido en el nuevo marco de la cultura moderna »

²⁹⁴ « Yo no creo francamente que José María Arguedas postule claramente una solución indígena del problema campesino, que en este momento a todas luces no parecería viable. »

qui passe par l'Indigène qui se détache du texte ... »²⁹⁵ (Idem. : 61). Quelques jours après, Quijano envoya une lettre à José Miguel Oviedo dans laquelle il regrettait les répercussions qu'avait eues sa participation à la table ronde. Après une longue justification de son intervention et de ses critiques, il écrivit : « Nous croyons comme Arguedas non seulement dans la légitimité, mais dans la nécessité d'une confrontation entre son image et la réalité, entre sa perception des problèmes et des alternatives de notre société et les informations sur ceux-ci que l'on puisse manier en tenant compte du niveau actuel de nos recherches... » (Idem. : 73). Sa façon d'exprimer sa relation avec Arguedas attire notre attention. D'un côté on pourrait comprendre qu'il établit un NOUS face à l'écrivain, comme s'il voulait marquer la différence²⁹⁶ et d'un autre côté, il le considère comme membre du même groupe, celui de la communauté académique qui « doit » partager les mêmes façons de regarder la réalité. Dans sa lettre Quijano souligne une fois de plus que les faiblesses littéraires de l'auteur de *Tous Les Sangs Mêlés* proviennent aussi « ... de la façon de percevoir la réalité, de lui faire face, des modèles, des idées et des images utilisées pour reconstruire la réalité grâce à la fiction (...) Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience » (Idem. :75). Il est possible qu'au-delà des inclusions/exclusions d'Arguedas en tant qu'écrivain et anthropologue, les événements de la Table Ronde nous permettent de connaître les différences qui existaient, et qui existent encore selon nous, entre les groupes intellectuels de Lima et ceux d'autres régions du Pérou, en particulier la sierra d'Ayacucho.

6.1.4 Les mémoires des intellectuels et les interprétations sur la table ronde

Comme nous l'avons déjà souligné, un deuxième groupe provenant des sciences sociales a étudié l'événement, devenu emblématique, de la Table Ronde de Tous les Sangs. Au risque de ne pas être exhaustif, nous voulons mentionner trois

²⁹⁵ « *Yo diría más bien que del texto se desprende, más que otra cosa, una solución indigenizante del problema* »

²⁹⁶ Le 'nous' avait un sens particulier parmi les groupes intellectuels de ces années-là : il s'employait comme marqueur et élément distinctif de classe et s'utilisait progressivement parmi les intellectuels de gauche à Lima. Ils soulignaient la signification collective du mot.

travaux importants sur ce sujet, effectués un peu plus de quarante ans après. Le premier nous vient d'Alfredo Quintanilla (2000) avec une perspective de gauche –qu'on peut caractériser de marxisme mariáteguiste²⁹⁷-. Il soutenait que la Table Ronde avait permis de montrer comment la conception socialiste d'Arguedas était en avance sur son époque et dépassait la conception sociale progressiste des intellectuels comme Salazar Bondy et Bravo Bresani, présents ce soir-là. Selon Quintanilla, ces deux intellectuels se sont trompés quand ils soutenaient que la pensée et l'œuvre d'Arguedas sur la culture indigène et la communauté paysanne étaient contradictoires. Pour lui il ne s'agissait pas d'une contradiction mais de la façon dont Arguedas naviguait entre deux postures théoriques, celle du changement culturel de l'indien et celle qui proposait l'inexorabilité de la transformation de la communauté paysanne. Selon Quintanilla, la proposition arguédiennne sur cette dernière le rapproche du socialisme de Mariátegui.

Malgré le désir de Quintanilla et peut-être des courants marxistes au Pérou à l'exception du Sentier Lumineux, la pensée arguédiennne ne répondait pas à une posture marxiste ni même de gauche. De fait, les tentatives d'appropriation de sa pensée sont récentes et font partie d'une stratégie politique qui vise à se rapprocher des secteurs sociaux ruraux et migrants. Comme on l'avait vu lors de la table ronde, Arguedas était critiqué justement pour ne pas s'aligner sur la pensée qui commençait alors à s'immiscer dans une réflexion académique en quête des nouvelles aventures théoriques.

Le deuxième travail que nous avons retenu est celui de l'anthropologue Carlos Iván Degregori²⁹⁸ (Op.Cit. : 2000 : 46). Degregori interprète l'événement de ce soir-là comme la souffrance d'Arguedas face aux « attaques de ceux qui, dans les sciences sociales, s'acheminaient vers l'analyse de la théorie de la dépendance centrée sur les structures de la domination ». Il ne voulait peut-être pas faire une analyse exhaustive de l'impact de la table ronde. Degregori, de

²⁹⁷ José Carlos Mariátegui fut le penseur marxiste le plus important du vingtième siècle de la gauche au Pérou. Il faisait partie des intellectuels de Lima mais avait des liens avec ceux de province comme Luis Valcárcel et d'autres. Le marxisme mariáteguiste d'après ce penseur, se veut l'héritier de sa pensée et considère que les intellectuels de province sont de gauche ou presque.

²⁹⁸ Personnalité de l'anthropologie péruvienne qui a étudié les problèmes relatifs à la modernisation de l'éducation et à la violence..

même que beaucoup de jeunes intellectuels des années soixante et soixantedix, avait embrassé les idées nouvelles sur la transformation radicale de la société péruvienne ; la théorie utilisée par Arguedas lui sembla donc dépassée et dans un article publié en 1971, quand il enseignait à l'université de Huamanga à Ayacucho, il se réfère à cette anthropologie comme le produit de l'impérialisme et soutient, citant Klejn (Degregori ; 2014 : 26) que le relativisme culturel de ces jours « accompagne le refus des idéologues bourgeois d'aujourd'hui de reconnaître l'existence de lois dans l'histoire qui puissent être découvertes et étudiées »²⁹⁹. Il faut comprendre sa revalorisation d'Arguedas comme une attitude liée à la mémoire de la génération des intellectuels de gauche, principalement de ceux à Lima. En 2010 dans un discours, Degregori reconnaissait la contribution d'Arguedas aux sciences sociales en Amérique latine mais sans se référer directement à la table ronde de 1965 (Degregori : 2010).

C'est Guillermo Rochabrún qui est l'auteur du troisième travail sur la Table Ronde de Tous les Sangs (Op.Cit. : 2011). Sous le titre de LAS TRAMPAS DEL PENSAMIENTO [Les pièges de la Pensée], il est peut-être plus complet que les deux premiers. L'auteur explore les changements des paradigmes théoriques qui s'exprimèrent à la suite de la discussion sur les caractéristiques du roman social. Rochabrún explore la question de la littérature comme reflet de la réalité à partir d'une nouvelle tendance qui s'imposait dans les sciences sociales, le marxisme. La littérature vue avec les yeux de ce nouveau courant de la pensée péruvienne. Pour lui, les événements de cette fameuse soirée sont le résultat de l'intérêt des intellectuels de gauche à Lima qui considéraient que cette théorie était à l'époque la plus avancée. Selon lui, l'irruption de ce nouveau modèle de pensée aurait conduit les chercheurs en sciences sociales à analyser une œuvre comme celle d'Arguedas en termes dichotomiques dans la pensée péruvienne. À la lumière de ce nouveau modèle, le roman était en outre analysé à partir de la dimension universelle de la pensée marxiste. En d'autres termes, les sciences sociales permettaient un réalisme, nouveau et plus avancé, face à l'idéalisme subjectif de la littérature. Les sciences sociales se développaient dans les milieux intellectuels de la capitale (Op.Cit. : 2011). La table ronde constitua donc pour

²⁹⁹ Notons comment la citation directe des auteurs marxistes devint une pratique courante parmi les intellectuels de l'époque avec les conséquences dont on va parler.

Rochabrun l'espace où se discutèrent les différences entre l'objectivité du nouveau paradigme scientifique et la subjectivité de la littérature³⁰⁰.

Rochabrun mentionne cependant un problème important : la réunion de ce soir-là était organisée par ceux que se trouvaient de l'autre bord de la pensée intellectuelle au Pérou : celle des sciences sociales et non celle de ceux qui se situaient du côté de la littérature. À ce sujet, la table ronde servira à établir des points de discussion³⁰¹. Rochabrun confirme qu'il s'agissait de critiquer, c'est-à-dire, d'évaluer le roman social arguédien à partir des sciences sociales. Il mentionne aussi que les sciences sociales se développaient à l'intérieur de l'intelligentzia de la capitale ³⁵³ (Op.Cit. : 2011).

Rochabrun n'approfondit pas cette dernière question. En effet, la table ronde était un événement auquel participèrent ceux qui se considéraient comme le nouveau groupe intellectuel, armé d'un nouvel élément de la pensée péruvienne : le paradigme marxiste et les perspectives critiques telles que la nouvelle approche de la domination et de la dépendance comme nous le montrerons plus loin quand nous ferons référence à l'anthropologie à l'université d'Ayacucho. Arguedas, comme écrivain et anthropologue culturel, venait en outre de province et jouait ce soir-là le rôle de l'Autre. La littérature ne reflète pas la réalité de la même façon que les sciences sociales et Arguedas était plutôt considéré comme un écrivain ; l'anthropologie culturelle était considérée presque comme un objet de musée ethnologique face à la nouveauté de la sociologie et l'indigénisme pratiqué par les anthropologues de province était considéré comme politiquement conservateur et presque une relique qui survivait de la même façon que la culture andine qu'il prétendait étudier. Ce soir-là, la table ronde de Tous les Sangs devint un événement emblématique de l'histoire culturelle et intellectuelle de ce pays. Essayons à présent une autre interprétation de cet épisode et de ce qui s'est passé à la table ronde en le voyant comme un événement qui nous montre les

³⁰⁰ En ce qui concerne la critique littéraire, citons l'étude importante de Dorian Espezúa : TODAS LAS SANGRES EN DEBATE. CIENTÍFICOS SOCIALES VERSUS CRÍTICOS LITERARIOS (2008).

³⁰¹ Espezúa (Op.Cit: 89) suggère qu'à la table ronde les écrivains et les chercheurs en sciences sociales auraient fini par attaquer Arguedas ensemble. ³⁵³ Souligné par nous.

rapports entre la pensée régionale et celle de *l'intelligentzia* à Lima³⁰². Dans ce sens, la réunion de ce soir-là permet de comprendre les rapports historiques entre les deux groupes au-delà de ce qui s'est passé lors de la table ronde. Notre interprétation tient compte de trois aspects : a) Les faits qui se déroulèrent avant les événements de la table ronde et révèlent des rapports antérieurs entre intellectuels grâce à leurs propres autoreprésentations ; b) les pratiques et les règles sociales produites à partir des représentations et des imaginaires péruviens et finalement c) les horizons de connaissance de l'anthropologie/ethnologie et des sciences sociales en général.

Cette interprétation des événements de la Table Ronde de Tous les Sangs, au-delà de son caractère emblématique, permet de comprendre comment se produit l'intersection entre la macro et la micro-histoire en ayant recours à l'étude d'une trajectoire individuelle, celle d'Arguedas.

6.1.5 Les va-et-vient de la micro-histoire : pratiques et autoreprésentations

Beaucoup de spécialistes d'Arguedas se réfèrent à l'un des documents les plus étudiés, celui de son autobiographie (Alegria : 1986 [1965]) mais peu mentionnent la relation entre le moment où Arguedas lut ce document et la table ronde une semaine après. Le premier de ces événements, intitulé « Première rencontre des écrivains péruviens », se déroula à Arequipa, capitale de la région sud du Pérou. Les écrivains y établirent leur hégémonie, principalement ceux provenant des départements du sud comme Arequipa. Apparemment Arguedas avait participé activement à cette rencontre où une grande partie des assistants et des exposants venaient de province. Quel sens avait pour lui cette participation ? Est-ce que son attitude et les mots qu'il prononça allaient avoir des conséquences ? Sa première intervention dans la réunion fut d'ordre autobiographique ou plutôt, auto-ethnographique, selon le type d'anthropologie régionale qu'il pratiquait et qui était devenue récemment un objet de réflexion³⁰³. Arguedas

³⁰² Nous reprenons le terme utilisé par Rochabrun (Op.cit. : 94) pour se référer aux intellectuels à Lima mais sans expliquer les raisons sociologiques de son emploi tels que les aspects concernant l'éducation, les origines sociales et les liens avec le pouvoir.

³⁰³ Voir à ce sujet l'article de Sarah Wall : AN AUTOETHNOGRAPHY ON LEARNING ABOUT ETHNOGRAPHY (2006).

établit sa trajectoire de vie sur trois espaces : la montagne, la côte péruvienne et l'étranger. Il mentionna que l'essence de sa vie littéraire et anthropologique venait de son expérience directe avec cette société dont on parlait dans les espaces académiques pendant les années soixante, mais que tous ceux qui en parlaient n'avaient pas le niveau de proximité qu'il avait atteint : « les indiens et, en particulier, les indiennes m'ont vu exactement comme si j'étais un des leurs, avec la seule différence que parce que j'étais blanc, j'avais besoin de plus de réconfort qu'eux ... »³⁰⁴ (Alegría : Op.cit. : 36). Arguedas voulait probablement se vanter devant ses pairs en littérature que son œuvre se nourrissait de l'expérience directe avec le monde qui inspirait sa fiction. Après tout, elle était plus crédible puisque l'auteur se plongeait dans la réalité qu'il allait transformer en fiction. En outre, l'outil anthropologique lui permettait de le faire et contribuait en même temps à enrichir son expérience de vie.

Arguedas en tant que *blanc parmi les Indiens* devenait un passeur culturel entre deux mondes, deux cultures ; il servait d'interprète des blancs vers les Indiens et vice versa. Sa littérature était le reflet de cette condition. Mais il est probable que la réunion d'Arequipa devait lui permettre de se rapprocher d'un public qui s'identifiait avec le récit de sa propre vie : le blanc lettré au milieu d'une société indienne pratiquant et partageant la culture indienne et la traduisant à travers la littérature vers les milieux urbains éduqués. « Tout ce monde est mon monde... » (Alegría : Op.cit.: 39) allait dire Arguedas, laissant entendre sa double condition d'inclusion et d'exclusion vis-à-vis de la culture indienne et caractéristique de ce qu'on peut nommer la culture régionale.

Dans son auto-ethnographie, il mentionne un deuxième espace, celui de son parcours en milieu urbain. C'est un espace qui sera le sien à plusieurs reprises lors de son passage par différentes villes du sud et du centre du pays, y compris Huamanga à Ayacucho. C'est Arguedas qui souligne son expérience de passage de la campagne à la ville et finalement à Lima, qui incarne la fin du parcours, l'aboutissement pour un intellectuel de province. : « [à Lima] je suis allé à

³⁰⁴ « *Los indios y especialmente las indias vieron en mí exactamente como si fuera uno de ellos con la diferencia de que por ser blanco acaso necesitaba más consuelo que ellos...* »

l'université de San Marcos, où je n'ai jamais été traité comme un *serrano*³⁰⁵ [habitant de la province].

Quand il disait cela, il voulait justement signaler certaines pratiques sociales et des comportements habituels à Lima envers les migrants qui venaient s'y installer. Le fait qu'il ne soit pas lui-même objet de cette discrimination attire donc notre attention. Il voulait certainement laisser entendre que c'était parce qu'il était blanc, même s'il venait de la sierra et malgré son fort accent régional. Cependant, au cours des années quarante, le temps qu'Arguedas étudia à San Marcos, la distinction entre les étudiants provinciaux et ceux de Lima était encore notoire. Ce sont des commentaires de quelques anciens élèves qui vivaient encore à Ayacucho à la fin des années quatre-vingt qui nous permettent de le penser. Un témoignage comme celui de Luis Lumbreras, important archéologue ayacuchanien, sur l'accent des étudiants de province à Lima et les méthodes utilisées pour le dissimuler, nous permet de constater la persistance de ses pratiques³⁰⁶.

Pour ne pas être reconnu comme provincial, il fallait imiter le comportement de ceux qui vivaient à Lima et sur la côte, y compris leur façon de parler. Arguedas ne s'exprimait pas comme un liménien car il n'y vivait pas en permanence. Est-ce qu'il a eu recours aux réseaux sociaux en profitant de sa notoriété d'écrivain ? Apparemment, se présenter comme bilingue et connaisseur des Indiens lui ouvrit les portes d'une partie des intellectuels de Lima. Mais au cours de la réunion d'écrivains à Arequipa il raconta ou, plus précisément, laissa entendre ses impressions sur ces amitiés :

« À Lima je n'étais pas un défenseur des *serranos* [les provinciaux], j'étais un défenseur des *costeños* [gens de la côte y compris Lima, par opposition aux *serranos*] (...) en particulier les écrivains de ma génération m'ont traité

³⁰⁵ « ...*Ingresé a la universidad y nunca fui tratado como serrano en San Marcos...* » Souligné par nous Nous faisons référence à la charge subalterne que ce mot implique.

³⁰⁶ Nous mentionnons l'intervention de Luis Lumbreras dans le cadre de la commémoration du neuvième anniversaire de la Comisión de la Verdad y La Reconciliación del Perú où il fait référence à son accent *serrano*. <http://www.amnistia.org.pe/2012/08/06/ciclo-deconferencias-recuperemos-la-memoria-historica-9-anos-de-la-cvr/>.

[pause] avec une véritable cordialité et même avec un certain respect...

»³⁰⁷ (Idem. : 39).

L'ironie est évidemment un recours intellectuel et les paroles d'Arguedas visaient le groupe de l'intelligentzia de Lima. Mais la phrase que nous venons de citer laisse entendre qu'il percevait le manque d'authenticité et de respect envers lui. On peut comprendre le message d'Arguedas : il veut signaler l'existence de rapports asymétriques entre groupes intellectuels de la capitale et ceux de province.

La rencontre des écrivains à Arequipa nous permet de connaître les réactions d'Arguedas et, par-là, les réponses des intellectuels de province. Cette réunion, comme on l'avait dit, était un espace où dominaient les écrivains de l'intérieur du pays ; il est probable que le type de public qu'il avait en face de lui lui permettait de s'exprimer de la sorte :

« Mon premier ami fut Luis Felipe Alarco, membre de l'aristocratie liménienne. À mon arrivée chez lui, je fus impressionné par les meubles, les salons, les miroirs et les couverts si nombreux que j'avais devant moi sur la table et dont je ne savais pas vraiment me servir... et Luis Felipe était là, me regardant avec une affection semblable à celle des serviteurs, et des valets de ma belle-mère [Rires] »³⁰⁸ (Idem.: 39-40)

Il est probable que le discours sur sa biographie qui transgressait les règles des groupes intellectuels allait trop loin; trop loin pour les quelques représentants de l'intelligentzia venus de Lima. Il comparait Luis Felipe Alarco à ses domestiques et à sa belle-mère, celle qui représentait, pour Arguedas, le pire de ses souvenirs d'enfance³⁰⁹. Vraisemblablement ce sont ces mêmes intellectuels qu'il allait revoir à la table ronde une semaine plus tard, tels que Salazar Bondy ou José Miguel Oviedo, qui se sont sentis pour le moins offensés par les allusions

³⁰⁷ *“En Lima no he sido un defensor de los serranos, he sido un defensor de los costeños...especialmente los escritores de mi generación me trataron (...) con una cordialidad tan auténtica y hasta con cierto respeto...”* Souligné par nous.

³⁰⁸ « *“...El primer amigo que tuve fue Luis Felipe Alarco que pertenece a la aristocracia de Lima. Me asusté cuando entré a su casa con los muebles, los salones, los espejos y los muchos cubiertos que me pusieron en la mesa, que yo no sabía manejar bien...ahí estaba Luis Felipe mirándome con un afecto que casi era proporcionalmente tan bueno como el de los sirvientes, concertados y lacayos de mi madrastra....(risas)..”* »

³⁰⁹ Voir à ce sujet l'étude faite par Mario Vargas Llosa sur Arguedas : LA UTOPIA ARCAICA (Op.cit. 1996)

déplacées à l'un de leurs professeurs et philosophe de l'université de San Marcos comme Luis Felipe Alarco, pour lequel ils conservaient un certain respect, indépendamment de sa position idéologique, des solidarités et des loyautés sociales et académiques.

Mais la mention faite par Arguedas à la réunion d'Arequipa sur la culture urbaine à Lima et sur l'université emblématique de San Marcos ne s'arrêtait pas là ; il chercha à relier la formation des intellectuels à Lima avec la bonne pratique de l'espagnol face aux intellectuels de province qui ne le parlaient pas bien. Une fois de plus, les paroles d'Arguedas furent offensantes. Ses commentaires sur les intellectuels les plus connus dans tout le pays, comme le poète Martín Adán et l'historien Raul Porras Barrenechea, furent la goutte d'eau qui fit déborder le vase : « Les meilleurs livres de poésie ou de philosophie ne m'ont jamais transmis une aussi forte sensation du pouvoir de la langue espagnole que ces langues de vipères ... »³¹⁰ (Idem.: 40). L'agressivité d'Arguedas était évidente ; mais elle ne pouvait s'exprimer qu'à travers le langage chargé de symbolisme et elle était répandu à la table ronde. La référence au pouvoir social de la langue et les représentations sociales et intellectuelles qui s'y expriment, firent du discours d'Arguedas à Arequipa un catalyseur pour le vieux conflit entre les intellectuels de Lima et ceux de province.

Arguedas n'avait jamais été complètement incorporé à l'espace intellectuel de Lima. Il mentionnera ce parcours non achevé plus tard dans son discours « ... la publication de mon avant-dernier livre, *Los Fleuves Profonds* m'a donné une certaine notoriété à Lima ; dès lors, des messieurs très importants, quelques-uns vraiment amis des écrivains et d'autres qui aimaient les exhiber comme une décoration de salon, m'invitèrent chez eux. C'est comme ça que j'ai pu côtoyer un peu la haute société de Lima... »³¹¹ (Idem. : 42). Cette fois, il ne s'attaquait pas seulement aux écrivains mais s'en prenait aussi à ceux qui se considéraient ses amis. Quand il traita de la même façon le groupe dominant et les réseaux de

³¹⁰ « ...*Nunca tuve, ni en los mejores libros de poemas o de filosofía, la sensación de poder del castellano que en la boca de estas maravillosas víboras...* »

³¹¹ « ...*cuando publiqué, mi penúltimo libro, 'Los Ríos Profundos', alcancé a tener algún prestigio en Lima, y entonces señores muy importantes, unos verdaderos amigos de los escritores, y otros que gustan mostrar a los escritores como una decoración de sus salones, me invitaron a sus casas y alterné un poco con la alta sociedad de Lima...* »

ses amis les plus proches, y compris les intellectuels de Lima récemment convertis au nouveau paradigme théorique et révolutionnaire, Arguedas dut faire face à un front hostile. Sa réaction était non seulement sociale et culturelle mais aussi politique contre ceux qu'il percevait comme discriminateurs. Quand on étudie sa biographie, on comprend en partie que ses réactions étaient influencées par ses troubles psychologiques; mais il y avait d'autres raisons³¹². C'est ainsi qu'il mentionne dans son discours son roman *Tous les Sangs Mêlés* pour s'y comparer à son personnage, l'indien Rendón Willka, au sujet duquel il dira : « Il subit tout ce qu'un indien peut souffrir à Lima... »³¹³ (Idem. : 42). Le premier espace évoqué par Arguedas était celui des Indiens et la région qu'il considérait comme le lieu qui convenait le mieux à un intellectuel de province comme lui ; le second, Lima, est perçu comme hostile et difficile à intégrer, car discriminatoire. Le troisième espace était différent des deux autres. Dans son discours il parle de l'espace extérieur au Pérou : « J'ai parcouru un peu l'Europe et je reviens d'un voyage aux États Unies... »³¹⁴ (Idem. : 42). C'est comme s'il essayait de se venter un peu en laissant entendre qu'il n'avait pas de regret en ce qui concernait l'étranger comme il en avait pour Lima. « Je reviens précisément des États-Unis ; c'est un pays incommensurable, mais s'ils ont une profondeur de mille mètres, la nôtre atteint dix milliards de mètres ³¹⁵ [applaudissements]... » (Idem. : 42). Il est possible que les assistants aient imaginé qu'il allait condamner les agissements anti-impérialistes dans son discours, mais ce ne fut pas le cas, comme nous le montrerons plus tard. Nous avons donc signalé la relation qu'il y avait entre la table ronde et la rencontre d'écrivains à Arequipa ; mais la question est de savoir pourquoi Arguedas a agi ainsi lors de cette réunion à Arequipa . On a expliqué son comportement curieux en faisant état de sa maladie mentale. Mais, comme nous l'avons dit plus en haut, elle n'expliquait pas tout. On ne juge pas les transgressions d'un intellectuel de

³¹² Espezúa (Op.cit. : 87-88) signale, sans analyser les motivations, les confrontations avec les participants de la table ronde qui se sont exacerbées à partir du congrès des écrivains à Arequipa.

³¹³ « ...sufrió todo cuanto un indio puede sufrir en Lima... »

³¹⁴ « ...he recorrido un poco Europa y acabo de venir de los Estados Unidos... »

³¹⁵ Apparemment Arguedas utilise une allégorie pour comparer l'antiquité du Pérou et celle des États-Unis.

province à son état mental, mais à des questions d'ordre social parce qu'elle va à l'encontre des pratiques et des règles établies sur le plan social ; il s'agit, dans ce cas, des rapports entre les groupes intellectuels de Lima et ceux de province.

En outre, la maladie mentale peut être

perçue différemment selon le milieu social. Comment comprendre le comportement d'Arguedas et expliquer qu'il passe d'une attitude défiante à Arequipa à un comportement docile à Lima ?

Mario Vargas Llosa (Op.cit.: 16) nous propose une piste. Il suggère que les problèmes personnels d'Arguedas se mêlent dans ses romans aux conflits de la société péruvienne. Ça n'a rien d'extraordinaire puisque Arguedas est écrivain. Mais Vargas Llosa ne dit rien sur l'Arguedas ethnographe et anthropologue. Est-ce que la maladie mentale ou une situation traumatisante peuvent déterminer une perception sur la société ou altérer le sens d'une ethnographie, dans ce cas, pour un soi régional et intellectuel ? Essayons de donner une réponse, approximative pour le moment.

Une question apparemment banale aujourd'hui dans les relations de couple devint cruciale dans la vie d'Arguedas. La rupture de son mariage avec Celia Bustamante qui l'accompagna une bonne partie de sa vie d'adulte peut nous éclairer sur ce point³¹⁶. Elle était née à Lima et avait donc accès aux réseaux sociaux et intellectuels que fréquentait Arguedas. Rappelons les attitudes sélectives et même stigmatisantes de l'époque envers les *serranos* qui peuplaient l'imaginaire des *limeños*. La rupture avec Bustamante avait eu au moins deux effets : tout d'abord celui de détériorer ses relations avec ses réseaux sociaux et ses contacts les plus proches, c'est-à-dire, pour reprendre une notion de Bourdieu, le capital social d'un intellectuel comme Arguedas. Le second effet est lié aux représentations et imaginaires des sociétés régionales sur les règles et les normes autour les relations entre couples et de genre.

Comme le raconta Gabriel Escobar ³⁶⁹ — anthropologue de Cuzco, ancien collègue et filleul de mariage d'Arguedas —, après son divorce, il eut des difficultés à renouer avec les réseaux sociaux et les amitiés qu'il partageait avec

³¹⁶ Voir à ce sujet le travail de Carmen María Pinilla : ARGUEDAS, PERÚ INFINITO (2012).

³⁶⁹ Communication personnelle de Gabriel Escobar au cours d'une visite effectuée à Cuzco en 2001.

Celia Bustamante. Escobar fait mention aussi de la dernière fois où il rencontra Arguedas dans le centre de Lima vers 1965 ; à cette occasion l'écrivain se montra extrêmement réservé, même s'il s'agissait de relations entre collègues et même de rapports de parenté spirituelle. Curieusement il parlait sans même demander des nouvelles de son épouse, Gloria Escobar. Le récit d'Escobar est important parce qu'Arguedas incarnait une façon de comprendre les relations de couple ainsi que les idées sur les femmes, caractéristiques des sociétés régionales pendant les années soixante. Une lettre inédite³¹⁷ écrite à Escobar en 1954 nous permet de comprendre la pensée arguédienne, y compris celle des intellectuels régionaux :

« ... je suppose que Gloria [épouse de Gabriel] et toi serez très heureux de vivre sous le même toit et de découvrir, peu à peu, que vous ne pouvez pas vivre l'un sans l'autre. On se rend compte, à un moment donné, que la respiration de l'un alimente aussi celle de l'épouse... mais il faut prendre soin à ce que ce mystère de l'amour qui peut fondre ainsi l'existence de deux personnes formées dans des milieux et des endroits aussi éloignés, ne soit jamais troublé. Tu comprendras certainement très bien que l'essentiel est de céder avec mesure et à temps à l'épouse ; de son côté elle doit faire de même, et plus, pour son époux. En effet, l'homme a besoin d'un refuge intime qui lui soit entièrement consacré pour qu'il puisse se reposer de ses fatigues, il a souvent besoin de protection tel un enfant et la femme a cette merveilleuse faculté... Il me semble qu'en ville la femme se sente égoïste et vaniteuse, exige toujours et donne peu. Gloria m'a vraiment donné l'impression d'être de ces femmes éduquées selon nos bonnes vieilles traditions : le rôle essentiel de la femme, je dirai même le seul, est celui de veiller sur son mari et ses enfants... »³¹⁸.

³¹⁷ Les lettres reproduites nous ont été remises par Gloria Escobar en 2011 (Voir les annexes).

³¹⁸ Lettre de José María Arguedas à Gabriel Escobar, 01 juillet 1954. « ...*supongo que Gloria [esposa de Gabriel] y tu estarán muy contentos de vivir bajo el mismo techo e ir descubriendo, cada vez más, que el uno ya no podrá vivir sin el otro. Llega un momento en que parece que la respiración del uno alimentara también al de la esposa...lo que hay que vigilar es que este misterio del amor que puede confundir así la existencia de dos personas formadas en tan lejanas y distintas provincias y ambientes no se perturbe jamás. Y como tú seguramente lo comprendes muy bien, lo esencial es ceder con medida y a tiempo lo que sea necesario en favor de la esposa; y ella debe ceder aún más en favor del esposo. Porque el hombre*

Comme nous l'avons signalé, le poids des représentations sociales sur les instabilités personnelles d'Arguedas ont influencé son comportement. Dans la lettre à Escobar, les références qu'il fait sur les relations femme/homme nous permettent de comprendre comment ces représentations exprimaient à la fois, les rapports entre les milieux en province et ceux de la capitale. Laissant de côté ses idées typiques de l'époque sur la prédominance masculine par rapport à la féminine, il exprime les tensions entre les différents groupes intellectuels : la socialisation était vécue différemment dans les sociétés régionales et dans une capitale cosmopolite comme Lima. Fruits de cette socialisation, les rapports entre personnes provenant d'espaces différents étaient entourés de tensions et même de conflits. En outre, pour Arguedas la femme éduquée et citadine est vaniteuse et difficile. Est-ce qu'il s'agit là d'une projection symbolique sur la société *limeña* ?³¹⁹

Mais revenons à la réunion d'Arequipa où Arguedas défia ses amis intellectuels de Lima qui étaient présents. Il est probable que le silence de ce jour-là allait se transformer en une hostilité ouverte peu après la table ronde. Alberto Escobar (IEP : 2011 : 25) reconnaît que tous devinrent aveugles au milieu de la discussion : « ... la table ronde révéla également la difficulté de trouver la lumière ou l'éclairage adéquat et souligna les contradictions propres à chacun, celles-là même qui nous empêchaient de franchir l'espace personnel et déformant de notre fierté ou de l'insécurité... »³²⁰.

Arguedas lui-même raconta dans un manuscrit, écrit la nuit suivante de la table ronde :

« Je crois aujourd'hui que ma vie a perdu complètement sa raison d'être ; l'influence lente et progressive des incompatibilités entre ma femme et moi

necesita un refugio íntimo y enteramente suyo para sus fatigas, el hombre necesita muchas veces tanta protección como un niño, y la mujer está maravillosamente dotada... En la ciudad, creo, que la mujer se siente egoísta y vanidosa, está exigiendo siempre y da muy poco... Gloria me ha dado toda la impresión de una mujer educada según nuestra vieja y bienhadadas costumbres: la función principal, me gustaría decir la única, de la mujer es cuidar del esposo y de los hijos... »

³¹⁹ Dans l'imaginaire des sociétés régionales, Lima est associée au féminin alors que l'intérieur du pays s'associe au masculin.

³²⁰ « ...la Mesa Redonda fue al mismo tiempo reveladora de la dificultad para encontrar la luz o la iluminación y señalar los mismos contrasentidos en los que cada uno se movía, los mismos que nos impedían traspasar el propio y deformante espacio de la soberbia o de la inseguridad... »

ont détruit mon foyer ; je suis convaincu aujourd'hui même de l'inutilité ou de l'impossibilité de former un autre foyer avec une jeune femme à qui je demande pardon ; deux sociologues et un économiste ont pratiquement démontré, aujourd'hui aussi, que mon livre *Tous les Sangs Mêlés* est nocif pour le pays ; je n'ai donc plus rien à faire dans ce monde. »³²¹ (IEP :1985 :

67).

Arrogance et insécurité ne sont que l'expression d'autres formes de rapports de domination et d'infériorité. La réunion d'Arequipa fut la première partie d'un conflit où les vieux ressentiments gardés en mémoire en province se manifestèrent ; quelques jours plus tard, la riposte de Lima se fit entendre lors de la table ronde. L'idée du nouveau contre l'ancien, de l'anthropologie mêlée à la littérature masqueraient apparemment des trajectoires personnelles et des milieux sociaux et culturels distincts.

6.1.6 Les effets de la macro-histoire culturelle sur l'anthropologie et les sciences sociales

À la table ronde de *Tous les Sangs* Arguedas non seulement avait troqué son autosuffisance d'avant par l'insécurité et la nervosité face aux assauts successifs des critiques, mais il se refugia dans l'approbation de tout ce que les représentants de la nouvelle *intelligentzia* péruvienne de Lima pouvaient commenter sur son œuvre. Il s'efforçait de montrer également qu'il se trouvait mêlé au nouveau paradigme scientifique de l'anthropologie et des sciences sociales en général. Plus qu'un débat il s'agissait d'une interpellation sur sa connaissance du marxisme, de la dépendance et de toutes les catégories et concepts du nouveau paradigme scientifique dans les sciences sociales. Le marxisme et la dépendance s'opposaient très fortement à l'empirisme des anthropologues comme Arguedas qui combinaient ethnographie et littérature.

³²¹ « *Creo que hoy mi vida ha dejado por enero de tener razón de ser; Destrozado mi hogar por la influencia lente y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro 'Todas las Sangres' es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo... »*

L'activisme politique, au moins dans le discours de la nouvelle *intelligentzia*, était également un modèle pour tous les ethnologues qui se gardaient de troquer l'observation ethnographique par l'agitation politique. L'analyse de classe remplaçait celle de l'ethnicité. L'anthropologue de province était associé au passé, aux pouvoirs locaux, à la tradition, en d'autres termes, incapable de s'adapter aux nouveaux paradigmes. Arguedas déclara qu'il était d'accord pour modifier sa posture sur l'indigénisme : « ... j'insiste, et je continue d'insister : Rendon Willka n'est absolument pas un indien... »³²² (IEP : 2011 : 47). Il laissa entendre qu'il croyait aussi à la transformation sociale : « la communauté ancienne peut servir de base à la moderne »³²³.

Cependant Arguedas ne pouvait pas se convertir en un nouveau croyant du jour au lendemain. Il partait d'un postulat fermement enraciné dans la tradition anthropologique de province. Cette science, comme on l'a montré plus haut, allait de pair avec les intellectuels de province à Cuzco et à Ayacucho dès la fin des années cinquante. Selon un historien péruvien de Lima (Macera : 1969 : 93 [2001 : 35]), cette discipline n'était pas aussi urbaine que l'histoire et sa marginalité la rendait populaire dans les milieux intellectuels de province. Mais plus que la marginalité attribuée par Macera aux intellectuels de province, c'était l'anthropologie américaine qui cherchait un espace d'étude dans les Andes où les sociétés étaient des vestiges du passé ; l'approche fonctionnaliste voulait les étudier comme des éléments sociaux plus simples à observer. N'écartons pas non plus les intérêts géopolitiques américains que cette anthropologie servit particulièrement pendant la deuxième Guerre Mondiale, où les préoccupations pour l'influence japonaise au Pérou étaient évidentes³²⁴.

À l'instar de cette anthropologie et des possibilités que ces alliances académiques aidaient à contourner l'hégémonie de Lima qui, comme le dit Macera, n'était pas précisément anthropologique, les anthropologues comme

³²² « *...pero lo que yo insisto, e insisto de una manera categórica, es que Rendón Willka no es de ninguna manera un indio...* »

³²³ « *La comunidad antigua puede servir de base para una comunidad nueva...* » Il mentionne une vieille discussion sur le socialisme dans les Andes : savoir si la communauté pouvait être la base de la future communauté socialiste des paysans. Sur cette discussion voir le livre de Marie-Danielle Démélas (Op.cit : 1992).

³²⁴ Voir à ce sujet le travail de David H. Price sur l'anthropologie du renseignement (2008).

Arguedas, Escobar, Morote, Lira, Nuñez del Prado, et autres, revenaient à la vieille façon d'établir des centres régionaux reliés aux centres étrangers. Les idées et les nouveaux paradigmes théoriques ne passaient pas nécessairement par le contrôle de Lima. Même les quelques anthropologues de Lima dépendaient parfois d'un groupe comme celui de Cuzco où Arguedas était considéré comme un des leurs. Une lettre de ce dernier à Gabriel Escobar en 1954 en est un exemple :

« Cher Gabriel,

La semaine prochaine la revue doit enfin sortir ; que cette entreprise est difficile ! Heureusement il y a quelques articles contenant des idées et des données qui vont fournir une nouvelle contribution à la connaissance de certains aspects de la culture. Ton travail est un des plus intéressants, Muelle [anthropologue de Lima] nous a donné un article court, excellent, sur 'Archéologie et Folklore'. Les collaborations de l'étranger ne sont pas bonnes. Malheureusement la revue n'est pas indépendante ; comme si nous avions pu la faire nous-mêmes, et avec nos petites réserves économiques... »³²⁵ (Lettre à Gabriel Escobar le 30 octobre 1954). Le financement dont parle Arguedas venait de fondations étrangères, principalement américaines, ou de l'État péruvien. L'aide officielle, comment on peut l'observer dans l'échange épistolaire avec Escobar, faisait partie d'une politique indigéniste qui existait encore à l'époque, même si elle était faible. L'État reconnaissait l'existence d'un monde indigène qu'il tentait d'assimiler mais sans conviction (Matos Mar 1986 : 34). Malgré ces difficultés, l'anthropologie régionale restait proche de certains cercles de pouvoir à Lima. Son prestige et ses connexions avec les chercheurs étrangers lui permettaient d'être entendue comme le montre cette autre lettre envoyée par Arguedas à Gabriel Escobar : « ... Je pars seulement demain pour Huancayo, j'ai dû y rester [à Lima] pour me battre pour le financement (...) il n'était pas

³²⁵ «, ...*Querido Gabriel: La semana entrante debe salir, por fin, la revista. ¡Cuán difícil es esta empresa. Felizmente el número se salvará por algunos artículos que realmente contienen ideas y comprobaciones que constituirán una contribución nueva para el estudio de algunos aspectos de la cultura. Tu trabajo es de los más interesantes, Muelle nos ha dado un breve artículo, excelente, sobre 'Arqueología y Folklore'. Las colaboraciones extranjerías no son buenas. La revista es, desgraciadamente, de compromiso, no es libre, como si la pudiéramos hacer por nuestra cuenta y con el auxilio de un pequeño fondo económico propio...* » (voir l'annexe 1)

encore approuvé par les sénateurs et il y avait une petite chance qu'il le soit. Heureusement, il ne me manque pas d'énergie pour ces combats. Et j'ai gagné mon frère, nous avons réussi à faire réexaminer le financement (...) finalement, la tentative de nous liquider est devenue une arme qui s'est retournée contre nos ennemis venimeux. Alva, Encinas, Galván, Tamayo et De La Piedra lui-même... ont soutenu la revue et le Comité... Le ministre a dû accepter et se rendre compte seulement à ce moment-là, par l'intermédiaire des sénateurs, que la revue existait et que le

Comité travaillait... »³²⁶ (Lettre de Arguedas à Escobar ; 21 novembre 1954).

On ne sait pas de quel groupe d'opposants parlait Arguedas mais nous remarquerons une fois de plus que la production imprimée, les influences sur le pouvoir ou le financement pour la recherche n'expliquent pas en eux-mêmes le prestige de l'anthropologie régionale. À la base, il y a une façon de penser l'espace local/régional par rapport au pays tout entier ; l'intérêt pour les anciennes civilisations préhispaniques et leurs « descendants » et l'attention portée par l'anthropologie américaine et européenne leur permirent de constituer un groupe provincial face à une histoire créole centralisée à Lima.

Cette convergence avec l'anthropologie étrangère demandait un effort de compréhension qui allait au-delà de l'empirisme ethnographique que l'on attendait, et que l'on attend encore, de ceux qui viennent de province. La rigueur scientifique n'était pas si facile dans des sociétés où la tradition orale dominait sur l'écrit. Même Arguedas reconnaissait les exigences que le culturalisme et ses différents paradigmes théoriques pré-marxistes posaient à cette anthropologie.

Une lettre envoyée à Gabriel Escobar, probablement avant 1957, signale : « ...

J'ai mis que quatre jours à finir le chapitre VIII [Il se réfère à son roman *Les Fleuves Profonds*] mais je suis épuisé (...) c'est très différent de

³²⁶ « ...Solo mañana salgo a Huancayo. Me tuve que quedar para luchar por la Partida...no había sido aprobado en Senadores y había una pequeña posibilidad de hacer reconsiderar la Partida. Felizmente no carezco de energía para estas lides. Y he ganado hermano, hemos hecho reconsiderar la Partida...al cabo el intento de liquidarnos se convirtió en un arma en contra de nuestros gratuitos y envenenados opositores. Hablaron a favor de la revista y el Comité: Alva, Encinas, Galván, Tamayo y el mismo De La Piedra...El Ministro tuvo que aceptar y enterarse sólo allí, por intermedio de los Senadores, de que la revista existía y de que el Comité trabajaba... »

travailler sur des thèmes pour lesquels on croit avoir de vraies compétences (...) par contre, les essais d'ethnologie me demandent plus d'efforts, même s'ils sont moins fatigants et je sais que j'y vais à tâtons ; je crois que ce que j'ai écrit le plus facilement c'est un petit travail qui sera publié dans « Fanal » [revue péruvienne]... »³²⁷ (Lettre à Gabriel Escobar, s/d.)

Cette confluence du culturalisme étranger et du régional peut être considérée comme le *Tinkuy* anthropologique qui incluait aussi le folklore. Le tissage des rapports entre ceux qui y participaient permettait que recherches et chercheurs de province puissent renforcer les liens avec les institutions externes sans passer par le « filtre » de la capitale. Les publications et les stages dans les centres étrangers devinrent une pratique courante pour ces *provincianos*. À l'époque, l'académie à Lima était vue au même niveau que celle de la province et parfois avec dédain. Même Arguedas fit référence à l'université de San Marcos pour s'y comparer en tant qu'ethnologue :

« Je suis très surpris de ma réputation en tant que folkloriste ; par ailleurs, j'ai été le premier étonné d'avoir polémique avec Boggs à la Faculté de Lettres et démontré que mes affirmations étaient plus proches des faits. Et le fait de comparer mes interventions avec celles, absurdes et honteuses des « professeurs » de San Marcos... »³²⁸ (Lettre à Gabriel Escobar du 08 août 1955).

Mais des anthropologues comme Arguedas, Núñez del Prado, Escobar, Morote et d'autres, qui représentaient des intellectuels — et une façon de penser — régionaux, qui avaient tissé des liens avec des centres de recherche à l'étranger et qui contribuaient aux espaces indiens dans leurs régions, à différence de ceux plus urbains de Lima, allaient connaître une crise pendant les années soixante,

³²⁷ « ...he terminado casi en cuatro días, el capítulo VIII [se refiere a su novela Los Ríos Profundos] pero me he quedado agotado...!qué distinto es trabajar en aquello para lo que uno cree tener verdaderas aptitudes!...en cambio, los ensayos de etnología me cuestan más trabajo aunque me agotan menos y sé que en eso ando a tientas, creo que lo que he escrito con mayor soltura es un trabajito que saldrá en 'Fanal... »

³²⁸ « ...me abrumba por ejemplo la 'fama' que tengo como folklorista; aunque, por otra parte me sorprendió a mí en primer lugar haber sostenido una polémica con Boggs en la Facultad de Letras y haber demostrado que mis afirmaciones correspondían mejor a los hechos. Y el cotejar mis intervenciones con las absurdas y vergonzosas de los "catedráticos" de San Marcos... »

partagée, particulièrement à Ayacucho, par l'intellectualité régionale. Si l'on peut utiliser un terme anthropologique, l'excès d'adaptation à la culture locale ainsi que les liens avec l'étranger allaient leur coûter cher.

6.1.7 Transitions et incertitudes : l'événement emblématique de la Table Ronde de Tous les Sangs

Dès le début des années soixante on pouvait percevoir quelques éléments qui allaient modifier le panorama de l'anthropologie régionale et des sciences sociales en général. Certains aspects caractérisaient la Grande Transformation, comme l'appelle l'anthropologue péruvien Ramón Pajuelo (Degregori et al. 2001 : 142).

Le changement de modèle d'analyse de la société péruvienne constituait l'un des premiers aspects ; surtout le modèle utilisé pour l'étude de la communauté indigène. Selon Pajuelo, un nouveau paradigme se substitua au précédent qui élargit l'approche centrée sur la communauté. On remplaça la monographie sur la communauté par l'étude de régions. Mais cette affirmation doit être nuancée ; comme nous l'avons déjà montré, l'anthropologie culturelle régionale utilisa la notion d'aire culturelle et même de région. Le nouveau paradigme théorique agrandit l'espace, dans ce cas, social. La perspective introduite par les nouvelles études cherchait à rendre compte des classes sociales dans les zones rurales et, en fin de compte, de toute la structure sociale nationale. Ce dernier élément provoqua la perte d'intérêt pour la région et éveilla, dans le milieu de la recherche, la quête des rapports ville-milieu rural.

Le structuralisme, spécialement celui appelé critique³²⁹ ou marxisme, gagna du terrain parmi l'intelligentsia à Lima. Il ne s'agissait pas d'une idéologie provenant d'une tradition ouvrière mais de celle qui se développait à la suite de l'apparition d'un cosmopolitisme des couches aisées à Lima qui a entraîné l'identification des jeunes générations avec les nouveaux paradigmes scientifiques, surtout dans les sciences sociales. Dans ce sens, ce processus répondait plus au schéma proposé par Gramsci sur la comparaison entre les intellectuels italiens et

³²⁹ Sur le concept de Structuralisme Critique voir Malcom Waters (1998).

français³³⁰. Le marxisme académique de ce dernier s'implanta avec force dans des universités prestigieuses comme San Marcos où les carrières professionnelles liées aux sciences humaines étaient devenues la science des sciences.

Comme nous l'avons souligné plus haut, la sociologie qui exprimait les nouveaux changements dans l'espace péruvien devint la carrière la plus adaptée aux nouveaux temps caractérisés par l'irruption de l'urbain. Selon Pajuelo (Op.cit : 143) le dualisme géographique et social, qui caractérisa la vision anthropologique d'un monde urbain et d'un autre, rural, laissa sa place à une nouvelle vision basée sur le marxisme qui voyait dans le rapport urbain-rural l'explication des rapports de domination dans le Pérou des années soixante. L'anthropologie, par essence dualiste (le monde indien/le monde non indien), se voyait forcée d'abandonner le champ de bataille des disciplines en faveur de la sociologie, car celle-ci disposait d'outils théoriques plus avancés comme le marxisme. Nous pensons cependant que le problème est plus complexe ; une perspective théorique ou méthodologique quelconque peut s'ériger en arme de lutte politique ou intellectuelle, indépendamment de son potentiel à rendre compte de la réalité. Dans le cas péruvien, l'ethnographie pour soi des intellectuels anthropologues régionaux s'est vue déplacée par le nouveau pouvoir culturel qui se projetait à nouveau (depuis la fin du dix-neuvième siècle) sur tout le pays. L'étude des rapports de domination des espaces ruraux à partir d'un centre situé à Lima permettait de proposer une nouvelle discipline qui, partant d'une ville cosmopolite, pouvait s'étendre au reste du pays et être la seule capable de rendre compte de la totalité péruvienne face à la diversité que proposait l'anthropologie régionale.

Ceux qui se convertirent au nouveau paradigme abandonnèrent les analyses de l'anthropologie culturelle qui servaient à établir le particularisme de chaque communauté ainsi que de chaque aire culturelle et finalement régionale. Le structuralisme marxiste ou critique cherchait la réductionnisme économique ainsi que le social. Rendre compte d'une structure de classes les conduisit à renforcer la vieille idée que dans les provinces péruviennes, le féodalisme subsistait dans

³³⁰ Voir à ce sujet, Antonio Gramsci : ANTONIO GRAMSCI, CUADERNOS DE LA CARCEL (1986 : 361)

les rapports entre *mistis* propriétaires fonciers et paysans colons, entre propriétaires terriens et Indiens, dans le cadre d'une grande structure de classes dont la bourgeoisie et le prolétariat formeraient les classes structurellement constituées pour déboucher sur une lutte historique entre-elles.

Pour la nouvelle intelligentzia marxiste de Lima, les intellectuels organiques régionaux devinrent traditionnels et arriérés. Un intellectuel de gauche comme Carlos Iván Degregori pensait que les intellectuels qui travaillaient à l'université de Huamanga, pendant les années soixante se divisaient en cosmopolites et provinciaux. La citation vaut la peine d'être transcrite en entier :

« ... on distingue clairement deux courants qui se rencontrent : l'un que l'on pourrait qualifier de 'cosmopolite' et l'autre de 'provincial'. Parmi les premiers on peut mentionner des jeunes intellectuels brillants³³¹ qui passèrent par Huamanga ; on peut citer Julio Ramón Ribeyro, Oswaldo Reinoso, Antonio Cisneros, Luis Lumbreras, Marco Martos, Alfredo Silva Santisteban, le sculpteur Delfín, entre autres. À côté d'eux il y en avait d'autres, moins brillants et moins connus mais tout aussi enthousiastes qui vont devenir de jeunes professionnels un peu partout dans le pays, auxquels se joindront les diplômés de l'université. Cependant, tandis que pour les étrangers le séjour à Ayacucho consistait en une immersion plus ou moins courte dans le Pérou profond, pour les provinciaux Ayacucho était un projet de vie ; ils établissaient des liens avec la population locale et dans bien des cas ils y faisaient souche³³² (Degregori : 1988 : 25).

Degregori, qui écrit depuis sa position post-marxiste, reconnaît que cette division est encore plus forte à Lima pendant les années soixante. Rester en province

³³¹ C'est nous qui soulignons.

³³² «...se distinguen claramente dos vertientes: una que podríamos calificar como "cosmopolita" y otra provinciana. Entre los primeros, pasan por Huamanga brillantes intelectuales jóvenes como Julio Ramón Ribeyro. Oswaldo Reynoso. Antonio Cisneros. Luis Lumbreras. Marco Martos. Alfredo Silva Santisteban, el escultor Delfín, entre otros muchos. Junto a ellos, sin el brillo y la fama, pero con igual entusiasmo, van llegando jóvenes profesionales de diferentes partes del país, a los cuales se suman los egresados de la propia universidad. Pero mientras para los cosmopolitas la estadía en Ayacucho constituye una inmersión más o menos corta en el "Perú profundo", para los provincianos Ayacucho es un proyecto de vida, entablan mayores lazos con la población local y en muchos casos establecen familias.»

(région), être lié à la population et aux réseaux familiaux était mal vu par une bonne partie de la *diaspora académique* à l'étranger et par un bon nombre de ceux qui résidaient à Lima³³³. C'était justement l'inverse de la façon de vivre des intellectuels régionaux.

Dans les cercles d'intellectuels marxistes de ces années-là, la méfiance envers les intellectuels régionaux augmentait selon la distance idéologique. Cette distance pouvait être également physique dans le sens où cette méfiance diminuait quand l'intellectuel se rapprochait de Lima. Un intellectuel comme Luis Valcárcel, considéré indigéniste par l'intelligentzia, est renvoyé de son poste de directeur du Musée National de la Culture en 1963. Dans une lettre envoyée par Gabriel Escobar à Arguedas il écrit : « Mon très cher José María, par une lettre [celle d'un andiniste à Cornell, John Murra] et une coupure de presse nous avons appris l'injustice commise contre le docteur Valcárcel. Je ne peux que te transmettre toute l'indignation et la surprise que ça nous a causées... »³³⁴ (Lettre du 25 juin 1963).

De son côté, un natif d'Ayacucho comme Luis Lumbreras, mentionné par Degregori, allait se rapprocher du marxisme, également à Lima comme professeur à l'Université de San Marcos. Dans un de ses travaux les plus connus, Lumbreras écrit en 1974, en pleine époque du marxisme, en se référant à l'anthropologie et à la sociologie, respectivement :

« ... la culture est un concept qui émergea comme une arme de l'impérialisme dans sa lutte pour la conquête du monde, à travers une 'Science' appelée anthropologie qui se déclare 'autonome' dans la mesure où son but est l'étude des 'peuples primitifs' ; sa contrepartie pour l'étude des peuples 'avancés' (le monde capitaliste) s'appela sociologie qui, dans la mesure où elle ne cherche pas à connaître les 'traditions', travaille avec les concepts dérivés de 'Société' lesquels doivent refléter les problèmes

³³³ Pendant les pires années de la violence de Sentier Lumineux, c'était devenu une habitude dans les milieux académiques et non académiques de demander aux différentes ambassades à Lima des passeports pour ceux qui pouvaient démontrer leurs origines étrangères. C'est la peur d'une éventuelle victoire de SL qui l'explique, mais aussi la méfiance et la compassion pour tous ceux qui travaillaient à Huamanga.

³³⁴ « *Muy querido José María: por una carta y recortes de periódicos nos hemos enterado del atropello cometido con el Dr. Valcarcel. No puedo decirte toda la indignación y sorpresa que esto nos ha causado...* »

d'interaction des 'groupes' de la société moderne c'est-à-dire le Capitaliste.
»³³⁵ (Lumbreras, 1974b : 17).

Profession de foi ou simplement conviction scientifique que le nouveau paradigme scientifique, le matérialisme historique, était l'arme pour lutter contre l'impérialisme qui se glissait subrepticement à travers l'anthropologie et beaucoup moins à travers la sociologie ?

On peut mentionner le marxisme académique et d'autres théories similaires parmi lesquelles celle de la Dépendance, très populaire dans ces milieux. En tout cas, une gauche provenant des classes moyennes et même des classes plus aisées embrasèrent le nouveau paradigme scientifique comme outil de distinction et même de discrimination envers les intellectuels qui se considéraient « arriérés ». Pour les anthropologues régionaux les changements furent dramatiques. Le prestige académique ne s'érigait plus à partir de la connaissance de la culture indienne mais de l'énonciation d'un discours qui utilisa un nouveau langage structuraliste, après l'application des stratégies de recherche et de catégories d'analyses plus proches de la sociologie. Pour résumer, il est probable qu'il existe des moments, des conjonctures spéciales dans lesquels se rejoignent les lignes de la macro-histoire avec celles de la micro-histoire mais aussi celles des trajectoires individuelles et des acteurs sociaux comme les intellectuels. La Table Ronde de Tous les Sangs correspondait à un de ces moments de convergence des lignes à la façon d'une confluence des planètes en alignement avec le soleil. Mais à la différence de cette dernière que ne produisait pas plus d'impact social que dans l'imaginaire des sociétés qui croient y voir la proximité de futurs cataclysmes et bouleversements, la Table Ronde annonçait bien l'avènement d'une nouvelle période de changements non seulement de l'anthropologie péruvienne mais de toutes les sciences sociales et les conséquences politiques qui en découlent. Il est difficile d'imaginer, même aujourd'hui, l'idée que se profilait ce soir-là et quel allait être plus tard le rôle joué par le nouveau

³³⁵ «...la Cultura es un concepto que surgió como arma del imperialismo en su lucha por la conquista del mundo, a través de una ciencia llamada 'Antropología', que se declara 'autónoma' en la medida que su objeto es el estudio de los 'pueblos primitivos', cuya contraparte para el estudio de los pueblos 'avanzados' (el mundo capitalista) se inventó con el nombre de sociología, que en la medida que no busca entender 'costumbres' trabaja con los conceptos derivados de 'Sociedad', que deben reflejar los problemas de interacción de los 'grupos' de la 'sociedad moderna' o sea capitalista.»

paradigme scientifique dont le prétendument objectivisme s'opposait à celui de la littérature, incapable de refléter la réalité. Arguedas, intellectuel d'origine régionale, pensait qu'il était possible de s'approcher de la réalité en combinant anthropologie et littérature ; il considérait que la vie régionale et la modernité pouvaient aller de pair sans que se perde la culture. Finalement, il envisageait un monde de la diversité, et écrivait un poème aux docteurs sous le titre de « Poème à la Quinoa : appel à quelques docteurs » (ceux, entre autres, qui défendaient les nouveaux paradigmes scientifiques) dans laquelle il disait :

« Ils disent que nous ne savons rien, que nous personnifions le retard, que nous devons échanger notre tête pour une qui fonctionne mieux.

Ils disent que notre coeur n'est pas adapté à notre époque, qu'il est plein de crainte, de larmes comme celui de l'oiseau moqueur, comme celui d'un puissant taureau que l'on égorge et que c'est pour cela qu'il est impertinent. Ils disent que certains docteurs disent cela de nous, ces docteurs qui se reproduisent sur notre propre terre, qui y grossissent ou qui jaunissent. » (Arguedas : 1966)³³⁶

Arguedas résume le drame de l'intellectualité régionale face à un nouveau paradigme dans la science sociale qui lui assignait une nouvelle fonction, celle de la transformation radicale de la société. Elle se débattait entre le choix de rester en dehors de l'histoire ou de faire aveuglement confiance à son rôle instrumental. À la table ronde, aucun des participants à la discussion sur le nouveau paradigme avait imaginé que quelques années plus tard, la foi aveugle du Sentier Lumineux en la violence comme justification de l'instrumentalité de la science marxiste, irait plus loin que le discours de ce soir-là. Ou est-ce

³³⁶ Quelques chercheurs pensent que ce poème a un caractère indigéniste. Nous croyons qu'il reflète cependant la pensée de l'intellectualité régionale ou de l'autoethnographie ; dans le cas d'Arguedas l'ethnographie pour soi se manifeste à travers la littérature. La lettre est adressée à deux de ses amis, l'un éducateur et l'autre anthropologue. « *Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor. Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella; que por eso es impertinente; Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros; doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelvan amarillos...* » José María Arguedas: POEMA A LA QUINUA: LLAMADO A ALGUNOS DOCTORES. <http://enprosayenverso.blogspot.com/2015/01/llamado-algunos-doctoresquechua.html>

qu'Arguedas, fort de son expérience anthropologique, avait l'intuition de ce que pouvaient être les conséquences ?

6.2 DE LA RÉVOLUTION SCIENTIFIQUE À LA RÉVOLUTION SOCIALE À AYACUCHO : UNIVERSITÉ ET RÉGION

Le 12 juillet 1987, l'anthropologue Efraín Morote Best dans une interview donnée à la revue *Cambio*³³⁷ abordait la question du folklore et du changement social. Il y affirmait que

« ... Le mot folklore fait référence à deux concepts essentiels et complémentaires. D'un côté il souligne l'ensemble des valeurs spirituelles et matérielles qui sont le fruit des vicissitudes historiques du peuple ; du Peuple avec une majuscule, c'est-à-dire de la classe sociale productrice et dépouillée ; d'un autre côté, il nomme [le folklore] la science historicosociale spécifique qui cherche à établir les lois de l'émergence, du développement et de la fin de ces valeurs spirituelles et matérielles, réellement ou apparemment garantes de l'existence humaine, mais de toute façon membres du patrimoine historico-social également connu sous le nom de traditions populaires... »³³⁸ ;

Il soutient également que : « les traditions populaires dépurées par une conception scientifique du monde servent à découvrir et à montrer la véritable identité nationale ». Bien sûr, sa définition du folklore ne correspondait plus à celle qu'il proposait presque quarante ans avant. À cette époque-là, c'était une définition culturelle et socialement inclusive qui prenait du sens dans le contexte de la société régionale; cette science n'annonçait pas non plus la mort de la fin de la tradition. Le folklore, dans la nouvelle version de Morote, en tant que

³³⁷ Interview reproduite dans le web page Tacna Comunitaria. Mercredi 8 janvier 2014. <http://tacnacomunitaria.blogspot.com/2014/01/efrain-morote-best-folklore-como-factor.html>. Consultée novembre 2017.

³³⁸ « *El término folklore expresa dos conceptos básicos diferentes y complementarios. De un lado, designa el conjunto de valores espirituales y materiales fruto de la vicisitud histórica del Pueblo; del Pueblo con mayúscula, es decir, de la clase social productora y despojada; de otro lado nombra a la ciencia histórico-social específica que trata de determinar las leyes de surgimiento, desarrollo y extinción de esos valores espirituales y materiales, real o aparentemente fiadores de la existencia humana, pero, en todo caso integrantes de aquel patrimonio histórico-social conocido también. con el nombre de tradiciones populares.* »

pratique intellectuelle régionale, avait été remplacé dans le discours par une pratique à caractère national mais préalablement soumise au nettoyage idéologique.

Que s'était-il passé dans le discours de cet anthropologue ayacuchanien et, par extension, dans celui des autres qui changèrent de contenu par rapport à celui écrit avant les années soixante ? Comment expliquer ces changements qui étaient aussi ceux des intellectuels et des anthropologues régionaux ?

6.2.1 Une université sur le campus de la ruralité

L'histoire de la ville lettrée est celle de l'université en Amérique latine. La tradition de la connaissance était bâtie sur la construction des espaces physiques où l'acte de penser était en même temps celui de transmettre des connaissances. Ainsi, à chaque ville lettrée correspondait un séminaire et, dans le système colonial espagnol, à une université dont la théologie ainsi que la discussion philosophique étaient pratiquement les mêmes. L'université de la ville lettrée permettait aussi la reproduction sociale des groupes dominants dans la mesure où la permanence de ses membres renforçait le contrôle territorial sur les secteurs inférieurs.

Il n'est donc pas surprenant qu'en 1959, on ait enfin répondu à une demande des intellectuels et du groupe dominant régional, formulée depuis longtemps : l'université San Cristóbal de Huamanga avait rouvert ses portes. Ce centre d'études fondé en 1677 par l'archevêque Cristóbal de Castilla y Zamora pour *résoudre le problème de l'extrême pauvreté de la terre*³³⁹ rouvrait après sa dernière clôture en 1884. De son passé de blasons et d'écussons il ne restait que le nom, les rituels des bacheliers et des licenciés ainsi que le slogan de « *seconde université la plus ancienne du Pérou* ».

Cette demande qui, pendant la première moitié du siècle, avait mobilisé les intellectuels sur le plan régional, venait de 1876 quand un groupe de citoyens (illustrés) signèrent un mémorial demandant le rétablissement du fonctionnement de l'université au département d'Ayacucho en réponse à l'attitude du

³³⁹ Acte de fondation de l'Université de Huamanga [1677] Dans Libro Jubilar de la UNSCH (1977)

gouvernement central « ... par un égoïsme inqualifiable, qui délimite l'instruction supérieure à la capitale de la République (...) ce qui a des effets rien moins que sur le droit d'apprendre et d'enseigner... » Pour étayer leur demande ils invoquaient le fait que « L'Instruction fera toujours disparaître la révolution... »³⁴⁰. On y voit comment les tensions entre le centralisme et les régions dans le champ de l'éducation s'aiguïsèrent au cours de la seconde moitié du XIX siècle, à mesure que l'État central se désintéressa du maintien de la cité lettrée de province et comment l'éducation de base s'étendit peu à peu aux autres secteurs sociaux.

Mais dans la première moitié du vingtième siècle la demande pour la réouverture de l'université n'était pas nécessairement dictée par la nostalgie des temps coloniaux ; comme nous l'avons montré, les idées régionalistes des intellectuels, spécialement des enseignants des écoles primaires et secondaires, les poussèrent à insister fortement pour que l'université soit rouverte. En 1954, le sénateur d'Ayacucho, Luis Galván, appartenant au groupe intellectuel régional, présenta un Project de Loi pour le rétablissement et le fonctionnement de l'université. Dans l'exposé des motifs de la dite loi il soutenait « QUE dans le cadre de la juste tendance décentralisatrice de l'État, il faut renforcer les forces culturelles des différentes villes du Pérou, afin d'élever le niveau intellectuel de la République à l'intérieur de l'immensité territoriale... »³⁴¹ (Unsch : Op.cit., 1977, 169).

Quelques années plus tard, il écrivit ses réflexions sur la pédagogie universitaire (Unsch : Op.cit., 1977) et fit mention de l'importance de la création d'universités publiques dans différentes parties du pays « ... compte tenu des besoins régionaux et des dispositions particulières de ses populations... »³⁴². Galván et le groupe intellectuel d'Ayacucho misaient sur une université où ils pourraient instituer leur propre vision d'un projet régional ; leur aspiration était donc de

³⁴⁰ MEMORIAL SUSCRITO POR CIUDADANOS AYACUCHANOS SOLICITANDO LA REORGANIZACIÓN Y EL RESTABLECIMIENTO DE LA UNIVERSIDAD (1876). UNSCH (1977)

³⁴¹ Proyecto de Ley que restablece el funcionamiento de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Septiembre 9, 1954.

³⁴² REFLEXIONES SOBRE LA PEDAGOGÍA UNIVERSITARIA APLICADA AL PERÚ 1958. (Unsch, 1977)

devenir non seulement des intellectuels enseignants mais des professeurs universitaires capables de s'opposer aux autres groupes académiques de la nation. Comme on le dit toujours à Ayacucho : « Une université moderne basée sur la tradition »

Mais si le rêve régional était celui d'un établissement éducatif à caractère régional, le projet réel correspondait à celui développé par le brio modernisateur des élites à Lima. Elles avaient développé une représentation sur les sociétés de l'intérieur qui les montrait comme des espaces dotés d'une technologie que ne correspondait pas à leur idée de progrès ; les sociétés régionales étaient perçues comme culturellement archaïques et divisées entre métis et Indiens en plein XXème siècle. L'idée de l'élite modernisant de la capitale était de changer la situation grâce à la présence d'agents modernisateurs envoyés par Lima. En 1945, le recteur de l'université de San Marcos à Lima, Manuel Beltroy, donnait son opinion dans la revue « Ayacucho » sur la convenance d'ouvrir un Centre Académique des Hautes Études visant à motiver les jeunes étudiants d'Ayacucho et des régions voisines afin de s'intéresser aux formations professionnelles (Unsch, idem : 45). La finalité de ce centre d'études était de «... couper l'hémorragie de la population qui se déverse de façon incontrôlable sur Lima... » (Ídem. : 45). Peur de l'immigration ? En tout cas, une expression qui aujourd'hui serait considérée offensante et raciste envers les ayacuchaniens, était vue comme une politique d'État conseillée pour enrayer la migration vers la capitale initiée à partir des années 1940 ³⁴³. Ajoutons cependant, que la proposition d'une éducation supérieure visait les jeunes métis et non ceux appartenant à la population indigène. Pour elle, l'éducation primaire et l'apprentissage des métiers étaient suffisants.

Il est important de préciser que Beltroy ne proposait pas que le Centre des Hautes Études reçoive les jeunes d'Ayacucho, de Huancavelica ou d'Andahuaylas ; il suggérait d'envoyer à Ayacucho un groupe choisi d'étudiants et de professeurs de l'université de San Marcos auquel se seraient joints des anciens élèves de la

³⁴³ Aujourd'hui encore l'on peut constater que le racisme est toujours présent dans certains secteurs sociaux. C'est ce que l'on a pu vérifier quand, suite à un problème où était impliqué un groupe de natifs appartenant au groupe ethnique Shipibo à Lima, quelques voisins demandèrent le départ de ces personnes vers leur zone d'origine.

même université, originaires de Huamanga (il n'était pas précisé si ces derniers auraient pu participer et de quelle manière). L'idée était d'établir une sorte d'enclave éducative dans une région comme Ayacucho, espérant probablement que cela ait un effet démonstratif sur les jeunes. En effet, pendant les vacances universitaires de 1947, une École d'été fut ouverte par l'université de San Marcos ; il y eut des conférences ainsi que des présentations artistiques accompagnées d'expositions d'art de la région. La distance entre un centre de production de science et de technologie et une périphérie productrice d'art perçue comme exotique, symbolisait les rapports culturels entre la capitale et la province.

Il y avait donc deux projets d'éducation universitaire à Ayacucho. L'un mené par le groupe intellectuel de cette région à la demande des professeurs/intellectuels des écoles de la région ainsi que des secteurs des classes moyennes, et l'autre issu de l'intérêt des professeurs universitaires à Lima motivés par leur vision sur la modernisation de ce monde arriéré qu'était la province. Les jeunes concernés exprimèrent aussi leur propre demande :

La fermeture de notre importante université constitue un préjudice irréparable pour la jeunesse studieuse de cette région, située au cœur même de la république ; empêchés par la distance et les coûts, nous ne pouvons pas aller étudier dans les universités les plus proches, Lima, Cuzco ou Arequipa, ce qui maintient dans un état végétatif notre nombreuse jeunesse qui est anxieuse de pouvoir accéder aux professions libérales qui leur permettront de se former dans leur lutte pour la vie et faire d'eux des éléments utiles au sein de la société... »³⁴⁴
(Unsch : Op.cit. : 144).

Les professeurs/intellectuels et la jeunesse régionale voulaient compter sur un centre d'études qui puisse aider à leur incorporation (et non à leur assimilation à la culture occidentale selon le sens qu'en donnaient les élites de la capitale) à la société nationale à partir de leur propre projet régional ; cette demande était également partagée par les groupes dominants régionaux³⁹⁸.

³⁴⁴ Memorial presentado al Señor Presidente de la República, Doctor Manuel Prado, en la última visita a esta ciudad, pidiendo la apertura de la Universidad (10/08/1944). Unsch (1977).

³⁹⁸ La migration massive vers Lima commença au cours des années 1940 et la méfiance envers les nouveaux arrivés contribua à renforcer l'image des provinciaux comme des gens arriérés et porteurs d'une culture non-moderne.

Finalement, le projet proposé par le gouvernement central s'inspira des modèles de modernisation en vogue durant les années cinquante. Il est possible que l'influence des régions et des anthropologues comme Luis E. Valcárcel et Arguedas lui-même se soit fait sentir. Dans un discours prononcé par le ministre de l'Éducation à l'occasion de la prise de fonction du premier Conseil d'Administration de l'université en 1958, il affirme : « ... l'essai auquel aspire la nouvelle université, et il est souhaitable que les autres futures universités le prennent en compte... »³⁴⁵ (Unsch : idem : 245). L'adaptation des universités au milieu ainsi que la formation d'une masse critique de spécialistes, parmi lesquels il y avait des anthropologues, pour l'amorce du développement régional, constituaient les points centraux du projet.

Le projet finalement adopté était conçu comme un instrument de modernisation de la région à partir d'un centre de rayonnement de la modernité et avant-garde de la « vie moderne ». Dans ce sens, l'idée des secteurs dominants au Pérou pour la transformation du pays misait plutôt sur l'éducation. Vaincre le retard technologique, l'archaïsme social et l'injustice envers les Indiens passait donc par l'établissement de l'université comme centre de propagation du changement. La science moderne constitua le mot de passe vers le développement des espaces régionaux.

En ce sens, le projet même du fonctionnement de l'université de Huamanga constitua la démonstration d'une organisation moderne et de l'affirmation de la modernité. Les facultés, les instituts et les écoles de formation professionnelle étaient conçus pour produire une masse critique de spécialistes et s'attaquer aux maux de la société régionale. Deux facultés furent créées : celle des sciences et des lettres à la façon des universités de San Marcos et de Cuzco. Les instituts d'Anthropologie et de Pédagogie, mais aussi les écoles de Commerce, et de services sociaux, des Beaux-Arts et de la Musique étaient rattachés à la première.

En 1959 l'université nationale San Cristóbal de Huamanga rouvrait officiellement ses portes mais le rêve des intellectuels régionaux n'était pas totalement réalisé.

³⁴⁵ Discurso pronunciado por el Doctor Jorge Basadre, Ministro de Educación Pública en la Sesión de Instalación del Consejo de Administración de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga el 10 de abril de 1958. (Unsch : 1977)

Le groupe d'Ayacucho qui avait parié sur le projet éducatif qui devait les placer au même niveau que ses pairs des universités régionales de Cuzco ou d'Arequipa, dû se contenter de rôles secondaires dans la nouvelle université. Les nouveaux professeurs venus d'ailleurs, principalement de Lima, étaient attirés par les hauts salaires payés par l'État péruvien qui voulait mettre en place un centre pilote d'études supérieures à caractère régional. Seul l'intérêt lié au salaire ou à l'idée de rédemption de personnes « culturellement arriérées » n'expliquent pas tout. Ils y voyaient aussi la possibilité d'acquérir de l'expérience académique et de retourner à Lima afin de faire concurrence aux professeurs plus expérimentés³⁴⁶.

Mais il nous semble qu'il y a un autre élément : la jeunesse d'une grande partie de ces professeurs venus d'ailleurs. Huamanga figurait dans l'imaginaire péruvien comme un des espaces les plus traditionnels et archaïques du pays. Il est probable que l'expérience (à la façon de Walter Benjamin) de travailler à Ayacucho représentait pour beaucoup d'entre eux faire un voyage à la manière anthropologique, faire du travail de terrain dans une région exotique et en même temps dans une ville de province rustique où la modernisation et la modernité n'étaient pas encore arrivées. « ... Huamanga, ville de région montagneuse où l'éclairage public était aussi ténu qu'une bougie... » Disait dans sa conférence³⁴⁷ Oswaldo Reynoso, écrivain et ancien professeur à l'université pendant les années soixante, se souvenant ainsi comment lui et ses collègues partageaient l'aventure académique : « tous des professeurs magnifiques, tous des jeunes qui n'avaient pas plus de trente ans ». Leur jeunesse allait faciliter aussi leurs rapports avec les étudiants ; comme nous allons le montrer, les conséquences de cette situation furent importantes.

On peut dire que le projet même d'université répondait à une conception modernisant et moderne. En 1958, le ministre de l'Éducation Nationale recevait le dossier pour la réouverture de l'université de Huamanga. Mais l'information n'aurait pas eu tant d'importance si, parmi ceux qui préparaient le dossier, ne

³⁴⁶ Information de Luis Millones, anthropologue et historien, professeur à Huamanga pendant les années 1960 et au début des années 1980.

³⁴⁷ Conférence sur Université et Société à l'amphithéâtre de l'Université de Huamanga le 29 avril 2009.

figuraient pas deux anthropologues régionaux : Luis E. Valcárcel et José María Arguedas, entre autres personnalités provinciales (Unsch, Op.cit. : 52). Une des propositions centrales était la construction d'un *campus* universitaire à la façon des universités américaines. Le campus était associé au milieu rural que l'on voulait moderniser. Dans son Plan de Fonctionnement, l'extension culturelle visait à convertir l'université en centre de propagation du développement : « ... Grâce à l'organisation de cours d'été, les professeurs en province ou toute autre personne qui voudrait élargir ses connaissances, pourront assister aux cours spéciaux de divulgation » (Unsch, Idem. : 57).

Par ailleurs, la conception moderne que les organisateurs de la réouverture proposaient partait de la division entre la faculté des Sciences et celle des Lettres, chacune divisée en départements et instituts. Les instituts d'anthropologie et d'éducation ainsi que les écoles de commerce, de travail social, des beaux-arts et de la musique étaient rattachés à la première ; à la seconde étaient rattachés les instituts d'agriculture et de zootechnie, des mines et de géologie, de chimie, de métallurgie ainsi que les instituts de biologie et les écoles d'infirmières et d'obstétriciennes. Voyons à présent de plus près quelques-uns de ces instituts et départements.

L'Institut d'anthropologie fut surtout créé sur le modèle de l'anthropologie culturaliste américaine ; partant d'une vision holistique de la culture et de la société, il cherchait à rendre compte de « l'homme » et des groupes de la région centrale des Andes ; c'est-à-dire, selon le Plan d'Organisation, l'espace d'Ayacucho et la zone d'influence de l'université : « ... former des spécialistes qualifiés dans le domaine de l'anthropologie sociale, de l'archéologie, de l'ethnographie et du reste des disciplines qui mènent à une connaissance concrète de l'homme et des groupes humains dans la région andine » (Unsch, Idem. :56). Mais le but de cette anthropologie était de «... promouvoir les études et les activités cherchant à revendiquer et à revaloriser le patrimoine culturel de la région andine tels que le folklore, l'histoire, l'anthropologie, la musique et les arts afin de favoriser le processus de transculturation³⁴⁸... » (Idem. : 52). On se rend compte, pour la Commission chargée de préparer le dossier, de l'apparente

³⁴⁸ Souligné par nous.

contradiction de l'anthropologie régionale : maintenir la tradition et, en même temps, moderniser la société régionale. Tout au moins, chercher la route d'une modernité régionale où la transculturation en tant que processus progressif de réception des traits culturels d'une autre culture et non pas l'acculturation pure et dure soit la norme du processus de changement³⁴⁹. Le but recherché à travers l'Institut de Pédagogie était :

« ... la formation d'enseignants qualifiés, ayant une large connaissance du milieu local, des coutumes et la maîtrise des parlers locaux, formés pour promouvoir le progrès de la région (...) et une solide connaissance culturelle et professionnelle, afin d'entreprendre la lutte contre l'analphabétisme et d'incorporer les masses métisses et aborigènes à la nationalité... » (Idem. : 28).

Si dans les yeux des promoteurs de l'université d'Ayacucho, l'anthropologie était le regard sur l'homme et la culture de la région, l'éducation était l'instrument pour l'incorporation de la population régionale (métisse et indigène) à la Nation. Les deux disciplines se considéraient complémentaires et les rapports entre les instituts étaient très étroits puisqu'ils partageaient le premier niveau d'études générales. C'est par là que les intellectuels de la région avaient toujours été proches de l'éducation primaire et secondaire. À l'Institut d'anthropologie arrivèrent des étudiants appartenant aux classes moyennes de la ville d'Ayacucho et de celles des régions voisines, alors que l'Institut de pédagogie était l'espace où se rejoignaient des étudiants appartenant à des secteurs plus populaires, mais également urbains et principalement métis. Ces derniers étaient décidés à montrer leur appartenance à la Nation et préoccupés de ne pas être considérés comme différents par les courants centralistes à Lima.

La conception, dans ce cas fonctionnaliste, des promoteurs de la réouverture de l'université s'exprimait aussi dans le rôle assigné à l'École de Travail Social³⁵⁰,

³⁴⁹ Le terme de « transculturation » devint populaire au cours des années 1950 dans les milieux anthropologiques de l'Amérique Latine. La transculturation était vue comme un processus conduisant finalement à l'acculturation. Voir à ce sujet : Fernando Ortiz, *CONTRAPUNTEO CUBANO DEL TABACO Y EL AZUCAR*. [1940] (1987)

³⁵⁰ Cette carrière correspondait plus à un milieu industrialisé et non pas à un espace à prédominance rurale.

laquelle devait « ... promouvoir le bien-être des individus et des groupes, grâce au travail attentif des diplômés (...) à tous les problèmes d'ordre familial ou communal, en veillant à les résoudre de façon harmonieuse... » (Idem. : 179). Au moment de la réouverture de l'université, une explication de la société basée sur le conflit était inacceptable dans le cadre de ce programme d'études. Par ailleurs, la Faculté des Sciences était considérée par la Commission de réouverture comme l'avant-garde du progrès à travers l'introduction et l'apprentissage des nouvelles technologies pour faire face au retard productif de la région. Ses instituts, comme ceux d'agriculture et de zootechnie, devaient servir au développement rural et à sa future industrialisation autant que l'école de mines et métallurgie. Ils voulaient « ... préparer des experts pour l'exploitation de notre richesse minière (...) dans le vaste territoire de la région centrale andine (...) a besoin de techniciens formés pour l'exploitation des riches gisements... » (Idem.:180). L'idée que les intellectuels régionaux défendaient au début du siècle, ainsi que leur vision de la future industrialisation des matières premières, s'exprimait à travers la création de l'Institut de chimie industrielle.

Mais le but pratique de la science qui mobilisait le groupe intellectuel de Huamanga n'était pas exempt de considérations idéologiques, voire racistes, ce qui était fréquent à l'époque dans les milieux de l'Éducation nationale. Il n'est pas surprenant qu'une des missions de l'Institut des sciences biologiques concernant l'École d'infirmierie était l'apprentissage

« ... des principes de l'hygiène publique et privée, pour permettre le développement naturel des populations... en soulignant l'urgence et le besoin d'instruire de nouvelles générations de ces régions... pour qu'elles se répercutent sur les conditions de vie des populations victimes des superstitions et de l'ignorance... » (Idem. :180).

Pour les secteurs dominants de la société nationale à Lima, la question de l'hygiénisme devint une question d'État pendant la première moitié du siècle passé. Les politiques publiques autour de la santé, surtout de la famille et de l'enfance, étaient inspirées par les idées hygiénistes de l'époque. Comme le mentionne Yzú Rossini (20016 :55) les idées d'un médecin comme Paz Soldán, et son concept de *soma ancestral* selon lequel chaque race avait sa propre charge ancestrale, influèrent sur ces politiques. Mais pour les mettre en œuvre,

il fallait compter sur des professionnels et des techniciens des provinces où l'État voulait intervenir.

Pour le groupe dirigeant, la quête d'une université régionale devait permettre la création d'un espace académique qui serait le centre de rayonnement de la science et de la technique. En rouvrant l'université, ils avaient presque atteint leur vieille prétention de devenir les leaders ou les dirigeants des secteurs sociaux régionaux en utilisant le prestige scientifique, ou d'atteindre le mythe de l'éducation pour paraphraser Carlos Ivan Degregori : Le mythe de l'éducation supérieure à Ayacucho.

Dans la mémoire des ayacuchaniens l'université de Huamanga faisait partie de ce nouveau mythe de l'éducation supérieure qui se développa dans la région et les régions voisines. Cette institution est représentée comme le centre du rationalisme des provinces andines du pays avec le pouvoir à elle seule, de transformer la réalité des alentours. À cette époque, la population concernée avait assimilé l'idéologie élaborée par les secteurs dominants nationaux, du pouvoir de changement et du progrès à travers l'éducation et pas seulement comme produit d'un processus plus complexe de rapports politiques et d'investissements dans des programmes du développement.

6.2.2 Le rationalisme académique et l'université de la réouverture : désirs et déceptions

Les demandes des groupes régionaux, y compris des intellectuels, se réaliseront finalement avec la réouverture de l'université en 1959. Mais leurs attentes ne tardèrent pas à être déçues. Les premiers signaux d'alarme apparurent quand le poste de recteur fut assigné à un ancien officier de l'Armée péruvienne qui avait fait des études de pédagogie et d'histoire. Mais au-delà de ses qualités académiques, le ministre de l'éducation nationale décida de donner la priorité à l'idée d'une institution moderne dirigée par un spécialiste de la technique, de l'organisation et de la discipline³⁵¹. En outre, le premier contingent de professeurs était principalement originaire de Lima.

³⁵¹ L'idée qui prévalait dans la société péruvienne que le monde militaire était plus organisé, discipliné et efficace était né au début de la période républicaine. Pour la société régionale,

La première étape de l'université, entre 1959 et 1965 environ, correspond à la mise en fonctionnement du projet qui avait aussi un caractère de pilote. La formation des cadres académiques ainsi que du personnel administratif occupa une bonne partie de ces années. Deux éléments contribuèrent au prestige de ce centre d'études : la rationalité de l'organisation que la nouvelle administration voulait imprimer ainsi que les salaires, les plus hauts de tout le système universitaire au Pérou que l'État central payait à ses professeurs pour participer à cette expérience pilote. Comme s'en souviennent plusieurs anciens élèves, étudier à Huamanga leur permit d'avoir accès à une éducation pratiquement personnalisée. La formation universitaire pour les étudiants bilingues (espagnol/quechua) était impensable ailleurs qu'à Huamanga. Le système imposé constitua une nouveauté de l'éducation supérieure dans le pays. Cette institution devint une « université de pointe » (Degregori : Op.cit.: 1990 : 30). Huamanga était aussi une université ouverte vers l'étranger. Des accords de coopération avec des ambassades et des institutions internationales rendirent possible la présence de professeurs étrangers. Il reste cependant à étudier l'impact sur la vie universitaire de cette année-là, surtout de la première période³⁵².

L'anthropologue Efraín Morote Best faisait partie des rares professeurs nés à Ayacucho qui travaillaient à l'université depuis sa réouverture. Il allait remplacer en 1963 le premier recteur nommé à la réouverture de l'université (1959) un exofficier de la marine venu de Lima, à la fin de cette première période. Si l'administration moderne et la rationalité académique caractérisèrent le gouvernement du premier recteur, celui de Morote Best représenta un style presque seigneurial basé sur des principes axiomatiques et une façon « irréprochable » de gouverner l'université. On peut dire que la tradition lettrée se superposait à la rationalité académique. C'est à ce moment-là qu'apparaît le slogan encore en vigueur aujourd'hui : *Une université moderne mais avec*

voir à ce sujet Jeffrey Gamarra : RELACIONES CIVILES-MILITARES EN CONTEXTOS DE POST-VIOLENCIA Y MULTICULTURALES : EL CASO DE AYACUCHO (2012)

³⁵² Mention à part mérite la présence française à Ayacucho à travers l'université. Dans la mémoire des universitaires sont encore gravés les noms de quelques professeurs de langue française comme André Bernard, Segond, Delacroix ainsi que des professeurs de la faculté de Sciences Sociales comme Henry Favre et Patrick Husson.

tradition. Avec Morote Best comme recteur, l'impact de la société locale de Huamanga sur l'université prit de l'importance, les liens de parenté, propres au système des pouvoirs locaux et même régionaux se firent sentir sur l'administration universitaire. Ce n'était un secret pour personne dans l'histoire de l'université que les administrations successives utilisèrent les réseaux familiaux pour le contrôle et la présence dans l'institution³⁵³.

Mais cela ne signifia pas que le groupe intellectuel d'Ayacucho devint partie prenante de la vie académique au cours de ces années-là. Bientôt la ville de Huamanga connut les premières réactions contre cette institution. L'Église catholique était à la tête du mécontentement de la nouvelle institution et, selon plusieurs auteurs comme Degregori (Op.cit : 1990) ou Caverio (2016), elle s'allia aux classes traditionnelles de la région pour attaquer l'université en l'accusant de procommuniste. Selon ces mêmes auteurs, les attaques en provenance de ces groupes s'expliquent par l'impact provoqué par la rupture de l'ordre traditionnel dans la région. Nous ne partageons pas la position de ces auteurs que nous jugeons centraliste (les deux étaient professeurs à l'université). La rupture de l'ordre traditionnel n'explique pas, à elle seule, l'animosité envers l'université et les raisons ne sont pas entièrement idéologiques. Il faut tenir compte des vieilles rivalités entre les intellectuels de province et ceux qui venaient de Lima, ce qui contribua à l'époque au déclenchement de ces conflits. En effet, le groupe intellectuel de la première moitié du vingtième siècle n'était pas parvenu à contrôler l'université ; même José María Arguedas, personnalité qui avait fait partie de la commission pour la réouverture, n'était pas professeur à Huamanga. Comme nous l'avons déjà dit, le contingent *cosmopolite* jugeait que la région et ses intellectuels étaient archaïques et arriérés. Dans la mémoire de tous ceux qui ont fait partie de ce centre d'études, il y a un avant et un après la réouverture dans l'histoire régionale. Un professeur comme Luis Lumbreras explique les conséquences de l'échec du contrôle de l'université par les intellectuels d'Ayacucho : « ... le mouvement des paysans et des travailleurs urbains, allié de façon ouverte et provocatrice au mouvement universitaire, commença à

³⁵³ « La Sainte Famille » était le mot généralement utilisé pour se référer à ces réseaux. Il est probable aussi que cette façon de s'en rapporter à certains ayacuchanos travaillant dans l'enseignement universitaire cherchait à démontrer le conservatisme de ces académiciens.

provoquer des remous dans la ville ; les vieux propriétaires terriens scandalisés, les bourgeois et les petits-bourgeois effrayés commencèrent à comprendre que l'université n'était plus l'alliée de leurs exactions et, de même que les anciens promoteurs de la réouverture, devinrent ses détracteurs... »

(UNSCH, Op.cit. : 263)

Mais malgré tout cela, l'université eut un certain impact sur la vie des habitants de la ville de Huamanga. Le travail de Morote et de quelques autres professeurs d'Ayacucho permit une projection vers la communauté mais sans les buts politiques qui, peu de temps après, prendraient de l'importance. Dans son discours comme recteur pour commémorer l'anniversaire de l'université en 1965, Morote mentionna que « L'université renaît afin de projeter son travail vers tous les secteurs économiques et sociaux comme centre de diffusion des idées capables d'ouvrir de nouveaux horizons spirituels » (Morote : 1990 : 58). On ne peut pas écarter non plus l'impact de l'université sur la vie économique de la ville. Les hauts salaires des professeurs et la présence du campus universitaire et des étudiants venus des régions voisines dynamisaient la circulation de biens et des services. Comme nous le montrons dans le tableau suivant l'économie autour de l'université peut expliquer pourquoi la population de Huamanga réagit contre les coupures budgétaires du gouvernement central qui touchaient l'université.

Tableau 8 Investissement par étudiant et budget de l'université au cours des années 1959-1973 (en monnaie péruvienne)

Année	Nombre d'étudiants	Budget universitaire	Investissement par étudiant
1959	228	4 141 154	18 163
1967	1078	16 801 379□	15 585
1973	3994	53 436 416□	13 548

Source : Libro Jubilar de la Universidad. Bureau de la Planification UNSCH.

(□) Montant du budget tenant compte de la dévaluation de la monnaie péruvienne de 44% en

1967.

Si l'on fait attention à la diminution du pourcentage de l'investissement par étudiant, on comprend les difficultés économiques croissantes que connut ce centre d'études. Pour une université conçue sous les paramètres américains et qui devait faire face au nouveau mythe de l'éducation supérieure, les coûts de fonctionnement dépassaient sa capacité d'offrir la même qualité d'éducation dont les étudiants bénéficiaient au moment de la réouverture. Mais cela n'explique pas tout le processus de changement et de radicalisation politique qu'elle traversa à partir de 1965.

6.2.3 L'anthropologie de la réouverture : culture et développement

Comme le souligne Pablo Sandoval (Degregori, et. al. 2012), les études sur l'histoire de l'anthropologie à Ayacucho sont assez peu nombreuses. Nous pensons en outre qu'il se trompe quand il soutient que cette anthropologie était indigéniste au cours de la première période de la réouverture. En effet, malgré l'absence d'Arguedas comme professeur à Huamanga, le groupe des anthropologues était composé principalement de spécialistes en anthropologie sociale parmi lesquels on compte Efraín Morote, Gabriel Escobar, Luis Millones et d'autres. Leur orientation était plus régionale qu'indigéniste. Dans le Programme d'études de l'Institut d'anthropologie de 1960 (UNSCH : 1960) on pouvait trouver des matières relatives aux études régionales telles que l'archéologie et le folklore régionaux. L'Indien en tant objet d'étude n'apparaît que comme partie de l'attention donnée au changement culturel dans le Programme d'études de l'institut. Une matière comme l'ethnologie de la région andine ne fait pas mention des Indiens, des communautés indigènes ou autres. En revanche, celle d'ethnologie de l'Amazonie aborde la question des groupes tribaux et de leurs divisions. L'idée proposée par Sandoval (2012 : 99) de considérer l'anthropologie péruvienne comme la discipline qui visait à reconnaître la diversité culturelle des populations indigènes ne correspond pas à celle enseignée à Huamanga³⁵⁴.

³⁵⁴ Nous continuons d'affirmer que l'anthropologie indigéniste des années quarante cachait une généralisation que ne correspond pas à celle pratiquée dans les régions comme

La vision culturaliste américaine occupait évidemment une grande partie des matières et des séminaires de la formation. Mais la vision fonctionnaliste gardait toute son importance surtout dans les cours sur le changement culturel et la modernisation. Les théories sur la continuité culturelle coexistaient avec celles sur la modernisation et sur le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Malinowski, Boas ou Julien Steward cohabitaient avec Durkheim³⁵⁵ dans les préoccupations des étudiants de province, touchés de plein fouet par la tradition et par le développement.

Ces divisions entre anthropologie culturelle et anthropologie appliquée et la division entre un agissement régional et une orientation vers la question nationale, conduiront à modifier le programme d'études en 1964. Comme le souligne Gonzales Carré (s/d : 135) :

« Ce nouveau programme, malgré de nombreux défauts, incluait un ensemble de matières bien structurées qui permettaient aux étudiants d'acquérir une solide formation générale en anthropologie, une large vision de la problématique sociale et une bonne maîtrise des techniques professionnelles... »

Mais au-delà des avantages d'un tel programme, le problème restait entier car la division persistait entre une anthropologie qui pensait la culture et la société qui partait du local et du régional mais dans le cadre des différentes approches théoriques ; et une anthropologie de la modernisation et de l'action qui visait plutôt le national. En d'autres termes, cette dernière correspondait aux politiques publiques du gouvernement central, surtout en ce qui concerne la population rurale. À la fin des années cinquante et au début des soixante, divers programmes de modernisation, dont l'anthropologie appliquée était l'axe central, avaient démarrés dans le pays. Parmi les plus connus, citons ceux de Vicus dans le département de Huaraz ou le projet de Kuyo Chico à Cusco. Chacun d'entre eux était financé par le gouvernement à travers l'Instituto Indigenista Peruano et,

Ayacucho. Le philanthropisme que sous-tend ce mot contredit le sens instrumental et existentiel de ceux qui vivaient en province.

³⁵⁵ Les dix cours de langue française tout au long du cursus s'achevaient avec la traduction complète d'un texte concret sur les sciences sociales.

dans le premier cas, il était conduit pour une université étrangère, celle de Cornell (États Unis)³⁵⁶.

L'importance de cette anthropologie appliquée conduisit à la mise en place d'un projet dans la province de Cangallo qui partait du Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen [Programme national d'intégration de la population aborigène] mené par le Ministère du Travail et des Affaires indigènes ³⁵⁷ . L'université abandonna le programme avant 1965, semble-t-il pour des raisons politiques. Le projet de Cangallo incarnait cette orientation vers le développement. Selon Zapata et Pereyra qui le décrivent (Zapata, Pereyra et Rojas : 2008 : 164), le projet consistait à faire la promotion de parcelles expérimentales, à diffuser l'élevage du bétail bovin et à faire la promotion de la santé animale.

D'autre part, comme l'observe González (Idem. : 135), dès 1964 le courant structuraliste prit de l'importance. Lévi-Strauss était un des auteurs qui éveillait l'attention des anthropologues (surtout des professeurs) mais le paradoxe était que les cours de langue française ne figuraient plus dans le programme d'études. Même si dans ces années-là il n'existait pas un cours spécifique sur cette théorie, l'enthousiasme d'un professeur néerlandais, R. Tom Zuidema, qui partit donner des cours à l'université d'Ayacucho, réussit à rassembler un groupe d'étudiants en anthropologie à fin de promouvoir la recherche du point de vue structuraliste³⁵⁸. Mais au cours des années 1964-1966 le courant marxiste avait commencé à se répandre dans les couloirs et jusque dans les salles de cours. Ce qui attire notre attention c'est la relative acceptation de cette théorie parmi les étudiants dont une bonne partie devint marxiste. Comme nous le disait un ancien élève de Zuidema, le structuralisme misait sur les oppositions, alors que le marxisme le faisait sur l'antagonisme⁴¹³.

³⁵⁶ Un anthropologue de Cusco, Oscar Nuñez del Prado, pensait l'anthropologie appliquée comme un processus d'intégration de la population aborigène à la culture nationale (Nuñez del Prado : 1970 : 5) http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/1041/1/Nuñez_Caso-Kuyochico-Cuzco.pdf. Retrouvé mars 2019.

³⁵⁷ Voir à ce sujet Osterling, J et Martinez, H. : APUNTES PARA UNA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA PERUANA ; DÉCADAS DE 1940-1980. Lima, 1985

³⁵⁸ Information de José Coronel anthropologue ayacuchanien. Novembre, 2018.

⁴¹³ Interview d'Ulpiano Quispe, mars 2019.

Le structuralisme critique ou marxisme se fit également populaire parmi quelques professeurs ainsi que parmi les étudiants. Il est probable que les courants structuralistes à Huamanga posaient le dilemme qui était celui de l'anthropologie au cours de cette étape de transition. Il était urgent de penser cette discipline en termes de son pouvoir de connaissance ou de son potentiel pour la transformation de la société. Comme un ancien professeur de Huamanga nous l'avait dit au cours des années quatre-vingt, le dilemme consistait à choisir entre rester près du rivage ou entrer dans la mer. Comme nous allons le montrer, il s'agissait du conflit entre la pensée et l'expérience que proposait une anthropologie qui allait au-delà des espaces locaux et régionaux. En dernière instance, il pouvait s'agir de la coexistence de deux anthropologies, ce qui nous semble être une stratégie de survivance de l'anthropologie régionale. Cette première époque de l'université ainsi que de l'anthropologie qui se pratiquait à l'Institut avait duré à peine quelques années. Les changements qui eurent lieu à partir de 1964 furent très importants et conduiraient par la suite à des situations dramatiques. Ces changements dans la discipline ne peuvent expliquer par eux-mêmes tout ce qui se passa dans ce centre d'études ainsi que dans la société régionale d'Ayacucho.

Comment convertir toute une université à une seule pensée et neutraliser tous ceux qui n'embrassaient pas la nouvelle idéologie ? Comment faire d'une institution académique un espace pour la construction d'une machine du pouvoir ? À notre avis trois facteurs qui influencèrent ce processus sont à prendre en compte : a) la question de la génération et l'ambiance sociale de l'époque ; b) le temps vide et homogène de l'idéologie de classe et le nationalisme ; et c) l'utilisation de la politique des émotions et des technologies du pouvoir. Comme nous le montrerons, c'est la conjonction de ces trois facteurs qui nous permet de comprendre leur impact politique et culturel dans un milieu régional ou dans une province comme Ayacucho.

6.2.4 De la rationalité de l'organisation universitaire aux raisons politiques de son fonctionnement

La réduction des fonds publics pour le fonctionnement de l'université de Huamanga provoqua les réactions de ses autorités. Le recteur Morote signala en

1967 la croissance du nombre d'étudiants et des universités publiques dans d'autres régions et la coupure des fonds destinés à celle d'Ayacucho. Ses regrets sur la situation universitaire contrastaient avec sa reconnaissance pour l'appui reçu des secteurs populaires et organisés de la ville de Huamanga :

« Les syndicats, les regroupements de métiers, les associations et les groupes, les comités et les fédérations, tous ensemble, portés par un mouvement d'opinion sans précédent dans l'histoire d'Ayacucho, pour défendre une institution jugée par eux comme importante pour la vie de la région » (Morote : Op.cit. 1990 : 82-83).

Voyons de près cette mobilisation de la population de Huamanga pour la défense de l'université dirigée principalement par le Front de défense du peuple d'Ayacucho [Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho]. La demande en appui de cette institution était accompagnée cette fois de dénonciations contre le gouvernement central ainsi que contre l'impérialisme. C'était la première fois que l'université réussissait une approche d'une telle ampleur avec la population. Est-ce que les contenus radicaux des discours répondaient à un radicalisme transmis à partir de l'université ?

C'est vrai en partie : les origines du radicalisme ne venaient pas nécessairement de l'université, mais n'étaient pas non plus issus d'une tradition intellectuelle radicale à Ayacucho. On peut voir un double volet : jusqu'à la première moitié des années soixante, le discours des dirigeants syndicaux et d'autres organisations provenaient d'une organisation politique historique comme le Parti communiste péruvien, fortement influencé (et financé ?) par l'Union Soviétique. Par ailleurs, en milieu rural, après les années quarante plusieurs paysans qui avaient migré à Lima et qui étaient revenus dans leurs petites villages ou leurs communautés devinrent, grâce à leurs expériences migratoires, des leaders pour la transformation des rapports de pouvoir dans ces espaces ruraux. Michael Chuchón (2009) étudie ces dirigeants paysans et nous montre comment ils étaient influencés à Lima par le discours marxiste. Tout comme le personnage Rendón Willka décrit par Arguedas dans son roman *Tous Les Sangs Mêlés*, les leaders comme Pelayo Oré, Alberto Izana et d'autres, sont revenus sur les lieux

d'où ils avaient migré pour organiser la population rurale contre les groupes de pouvoir locaux et les grands propriétaires fonciers³⁵⁹.

Dans l'enceinte de l'université, le discours marxiste devint de plus en plus important. Abimael Guzman le leader du Parti communiste connu comme Sentier Lumineux décrit dans ses mémoires (Guzmán/Yparraguirre : 2014) les rapports entre l'université et Ayacucho. Il reconnaît l'existence d'un secteur des paysans mobilisés selon lui contre le féodalisme persistant : « ... au début des années soixante, la lutte de la paysannerie fit trembler la région en enflammant et en soulevant les masses de l'héroïque ville de Cangallo brûlée par Carratalá⁴¹⁵ : Pomacocha et Qaqamarca³⁶⁰ ; le paysannat pauvre expulsa les propriétaires terriens et récupéra ses terres... ». Par la suite, Guzman fait référence à l'état de l'organisation populaire à Huamanga au cours de ces mêmes années. Selon lui, dès l'indépendance il constatait que la paysannerie était consistante ; par contre, toujours selon lui, le mouvement populaire à Huamanga avait décliné et n'avait pas la force nécessaire pour pouvoir déclencher une rébellion :

«... Tout cela s'exprimait dans sa fragilité institutionnelle, ancienne mais rongée ; et dans la faiblesse de ses organisations. L'une des plus importantes et réputées était celle de artisans "9 décembre". Nous ne parlons évidemment pas des syndicats formels ; même le corps enseignant, si combatif par la suite, se débattait avec les institutions antérieures à l'apparition du SUTEP. Et les partis politiques : l'APRA [Alliance Populaire Révolutionnaire Anti-impérialiste], peu de militance, peu de jeunes, surtout apristes de tradition et vivant de la gloire des "soulèvements" des années trente qui eurent lieu à Ayacucho et Huancavelica, comme ailleurs dans le pays (...) Et, bien évidemment, il y avait les trotskistes et, comme d'habitude, il suffisait des doigts de la main pour les compter et les distribuer

³⁵⁹ Dans l'histoire des rapports entre le rôle de l'université et son impact sur les changements sociaux et politiques qui s'amorcent à partir de sa réouverture, on a tendance à négliger le rôle joué par ses dirigeants. Seuls, récemment, des travaux comme ceux de Chuchón ou de Heilman nous montrent que l'université n'était pas le seul espace d'agitation politique. ⁴¹⁵ Il fait référence à un évènement de l'Indépendance péruvienne en décembre 1820 : l'incendie de la ville de Cangallo par le général espagnol Carratalá.

³⁶⁰ Ce sont deux des grandes propriétés foncières envahies par les syndicats de paysans en 1961. Voir à ce sujet Michael Chuchón (op.cit. : 2012.).

dans leurs divisions, multiples et constantes... » (Guzmán/Yparraguirre : op.cit. 39).

En tant que professeur et homme politique (il était membre du Parti communiste avant de venir à Ayacucho), Guzmán proposait d'orienter son travail et celui des autres professeurs et étudiants vers la paysannerie et les secteurs populaires en milieu urbain. Selon lui, « le travail accompli par la UNSCH se faisait à travers une relation particulière, et même unique, avec la société régionale de notre pays ; à un moment donné, elle commença à remplir un rôle important dans la lutte des classes en fonction de la transformation sociale, et en particulier de celle de la région ayacuchanienne ... » (Idem. : 41). Bien qu'il utilise le concept de région comme territoire sujet à des rapports de pouvoir, il ne pensait pas la société régionale par rapport au centralisme et à son incorporation à partir de sa situation particulière vis-à-vis de la nation, contrairement aux intellectuels d'Ayacucho. Pour lui, Ayacucho et son université n'étaient que des moyens pour construire un parti marxiste.

Pour avancer dans cette voie, il considérait que la jeunesse avait une importance spéciale. Quand il raconta les activités qu'il entreprit pour la construction de son parti, il note que :

« Peu après et presque parallèlement, commença un travail similaire avec la Jeunesse [communiste] en accentuant et en intensifiant sa formation idéologique et politique à partir d'une commission que l'on m'avait assignée. Le résultat fut excellent: la Jeunesse communiste d'Ayacucho était organisée en bon nombre de cercles... » (Idem. : 42)

À l'université de Huamanga, en dehors de la jeunesse, il fallait aussi convaincre et transmettre la pensée marxiste aux professeurs, ceux qui venaient d'ailleurs et ceux d'Ayacucho. Guzmán n'était pas le seul marxiste qui venait de l'extérieur ; parmi ceux qui étaient plus ou moins marxistes, il y avait des écrivains, des philosophes et des pédagogues ; comme nous le montrerons plus tard, les anthropologues provenaient d'une formation non marxiste. Revenons aux mémoires de Guzmán qui raconte l'intérêt politique qui voulait pouvoir compter sur ces professeurs : « ... il fut également important de jeter les bases pour agir avec les intellectuels, surtout les professeurs universitaires et les enseignants en général... » (Idem. : 46). Il est important de souligner que le marxisme le plus

radical venait d'ailleurs et que ce radicalisme s'est étendu parmi les nouvelles générations aussi bien chez les étudiants que chez les professeurs.

À la fin des années soixante, la crise économique qui touchait l'université allait à contrecourant de l'augmentation du nombre d'étudiants ; le processus de massification de l'éducation supérieure dont parle Degregori (1990), ou le nouveau mythe de cette éducation dans les régions chaque fois plus urbaines, poussait les jeunes à chercher un espace dans l'université. Par ailleurs, les changements politiques suite au coup d'État perpétré par un groupe de militaires nationalistes conduits par le général Juan Velasco Alvarado ne feront qu'aggraver une situation déjà difficile pour l'université. Les programmes de réforme du système de l'éducation imposés par les militaires au pouvoir ne contribuèrent pas à maintenir une autonomie universitaire qui aurait permis le travail politique en son sein. La loi Universitaire adoptée en 1969 par le gouvernement militaire cherchait à dépolitiser les universités. Les réactions des groupes radicalisés de la gauche péruvienne permirent l'union des éléments dispersés et même opposés parmi les étudiants (Ruiz 2016 : 81).

On peut imaginer aisément que les positions politiques à l'université et celles des militaires au pouvoir n'avaient rien en commun. Malgré les distances entre les groupes marxistes et le gouvernement militaire de Velasco, ce dernier peut être considéré comme un nationalisme de gauche. Sa réforme agraire, les nationalisations des quelques compagnies comme les pétrolières et des mines eurent un impact sur différents secteurs populaires non directement liés à l'éducation publique où se situaient les groupes le plus radicalisés.

Le gouvernement de Velasco parvint à compter sur l'appui des partis historiques de la gauche comme le Parti communiste péruvien ainsi que sur la participation de personnalités de gauche, d'anciens guérilleros ou de ceux qui venaient du monde académique. Ces alliances servaient à consolider le projet militaire nationaliste, à poursuivre ses réformes ainsi qu'à proclamer ses attitudes contre l'impérialisme et l'oligarchie péruvienne. Pour le gouvernement militaire, l'impact de cette situation lui assurait une position progressiste hors du Pérou. Il faut souligner c'est le climat idéologique au Pérou, et même dans une bonne partie de l'Amérique latine, s'orienta vers une posture de gauche. Dans ce climat, le paradigme des classes sociales imprégnait des activités comme l'éducation à

divers niveaux. La pédagogie suivait les programmes développés par le gouvernement des militaires et devait servir à mobiliser la population pour les appuyer. À cette époque, les logos sur la révolution péruvienne comportant la figure de Tupac Amaru ³⁶¹, indien descendant des Incas, devinrent très populaires. D'autre part, le programme du gouvernement ou Plan Inka était inspiré de la théorie sur la domination et sur la dépendance développée en Amérique latine dans les années soixante. Parmi ses principes on pouvait lire que « La révolution des Forces Armées mènera un processus de transformation des structures économiques, sociales, politiques et culturelles afin de construire une nouvelle société... » (Velasco Alvarado : 1968).

Ces nouvelles tendances eurent pour effet de populariser un discours basé, entre autres, sur des notions telles que classe sociale, anti-impérialisme, transformation et révolution. La substitution du terme Indien par paysan eut un effet mobilisateur parmi la population rurale et permit l'officialisation du quechua comme langue officielle de la nation. On peut donc parler, à cette époque, de l'apparition d'une communauté politique imaginée de gauche à la façon de Benedict Anderson, mais pour se référer au nationalisme. À la base de ce processus se trouvait l'éducation, élément partagé par tous ceux qui s'incluaient dans cette communauté. L'éducation permettait aux subalternes de reconnaître les mêmes ennemis de classe : la bourgeoisie et l'impérialisme ainsi que l'oligarchie. Partout dans le pays, la capitale et les provinces, sur la côte et en forêt, en passant par les hautes terres, un péruvien se reconnaissait dans un autre péruvien à travers une éducation aux contenus révolutionnaires et de transformations sociales qui participait du *temps vide et homogène* dont parle Anderson pour se référer à la nation (op.cit : 48).

6.2.5 Le radicalisme dans la communauté politique imaginée à l'université

En dépit du discours anti-oligarchique et anti-impérialiste du gouvernement militaire de gauche, à Ayacucho les courants radicaux cherchaient à aller plus

³⁶¹ Tupac Amaru est considéré le précurseur de l'indépendance péruvienne. Il se souleva contre le pouvoir espagnol à la fin du dix-huitième siècle. Après avoir été capturé par les forces coloniales, il fut condamné à mort et exécuté après un martyre qui fait aujourd'hui partie intégrante de la mémoire nationale sur le thème des soulèvements indigènes.

loin dans la construction d'une nouvelle société. À la différence d'une région comme Cuzco où la réforme agraire des militaires était mise en marche dès 1969 et où l'appui de l'ancien Parti communiste était important, à Ayacucho la confluence depuis Lima des nouveaux partis provoqua une résistance croissante envers les militaires. Les luttes pour la gratuité de l'éducation en 1969³⁶² exprimaient non seulement la demande d'inclusion dans la communauté politique imaginée de gauche mais aussi les projets propres à chacun des groupes et les limites d'un projet de transformation sociale mis en place par des militaires. Ayacucho était l'espace d'un radicalisme qui suivait la ligne maoïste de la révolution, dont celle du PCP Bandera Roja [Parti communiste Drapeau Rouge] où milita Abimael Guzmán avant de fonder le parti politique Sentier Lumineux et d'en devenir le leader. Ce parti se méfiait des militaires car la réforme agraire de ces derniers se répandait dans la région et cela pouvait leur enlever des sympathisants parmi la paysannerie. En même temps l'hostilité envers les militaires augmentait dans la mesure où l'Apra, parti politique historiquement opposé à la gauche, avait appuyé les militaires face à quelques mobilisations de quartiers comme celles du district de Carmen Alto (Pereyra : s/d. 8).

L'espace éducatif comme celui de l'université qui avait légalement droit à l'autonomie était celui qui convenait le mieux aux enjeux politiques. Mais l'université avait un autre avantage : c'était là que convergeaient différentes générations. Le travail politique qui s'y développait devait éduquer politiquement et concentrer des forces pour récupérer les bases sociales qui appuyaient le gouvernement des militaires et qui étaient contrôlées par le SINAMOS [Système national d'appui à la mobilisation sociale]. Ce dernier promouvait une forme d'organisation de la population, essentiellement rurale, comme alternative à celle des partis politiques.

À l'intérieur de l'université, la concurrence politique n'était pas moins sévère. Au début des années soixante-dix, le Parti communiste Sentier Lumineux dirigé par Abimael Guzmán était concurrencé par différents groupes marxistes qui partageaient, au moins avant 1980, le principe de la transformation radicale du

³⁶² Voir à ce sujet Degregori (1990) et le travail récent de Caverio (2016) sur Histoire de l'Éducation à Ayacucho.

pays en incluant la violence. L'un des plus importants était le MIR [Mouvement de gauche révolutionnaire]³⁶³ qui avait succédé au parti qui avait déclenché la guérilla en 1965 dans la province de La Mar à Ayacucho. Ses militants n'étaient pas originaires de la région ; ils venaient principalement de la côte péruvienne et appartenaient aux classes moyennes. Carlos Ivan Degregori, à cette époque militant du MIR, relata dans une interview réalisée en 2012 les rapports avec le Parti Étoile rouge [dont le groupe de Guzman était dissident] et la possibilité d'établir une alliance : « ... il me semble qu'à cause d'eux [Étoile rouge] ; ils étaient si hiérarchisés, si provinciaux et tellement fermés ; de notre côté, nous étions orgueilleux d'appartenir au MIR, mais nous aurions été prêts à faire des alliances. Eux, bien entendu, exigeaient la dissolution. » (Rénique : 2012). Plus loin, dans la même interview, il mentionne, en se référant à Sentier Lumineux, que : « La vérité est que nous étions de foutus dogmatiques, très près du Sentier Lumineux, mais nous ne pouvions pas le rejoindre pour une question de style... » (Idem)³⁶⁴.

Au milieu des années soixante-dix, presque tous les groupes de la gauche péruvienne avaient leurs représentants à l'université. Les jeunes militants, appartenant principalement aux classes moyennes et même aisées, arrivèrent à Huamanga à la recherche d'un espace social (pour vivre une expérience concrète) pour construire l'« Authentique Parti communiste » et avoir l'expérience du travail de base. Seuls le vieux Parti communiste (moscovite), l'APRA et Acción Popular (Action populaire) n'avaient pratiquement pas de représentation à l'université. Les partis comme le MIR, Vanguardia Revolucionaria (Avant-garde révolutionnaire), le Partido Comunista Revolucionario (Parti communiste révolutionnaire, maoïste), Patria Roja (Patrie rouge, maoïste)⁴²¹ et d'autres groupes d'inspiration trotskyste se

³⁶³ Le MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) ne se considérait pas un parti maoïste comme l'était Sentier Lumineux.

³⁶⁴ En décembre 1998 j'eus une conversation avec Carlos Iván Degregori au sujet des intellectuels à l'université de Huamanga pendant les années soixante-dix, mais il resta évasif sur ce sujet. À l'époque, le thème du dogmatisme et de l'appui aux positions favorables à la violence étaient des sujets dont les anciens militants préféraient ne pas se souvenir. ⁴²¹ Sur les différents groupes de la gauche à cette époque-là, voir le travail de Ranulfo Cavero : UNSCH, IMPOSIBLE ES MORIR...UNIVERSIDAD SATANIZADA, ASFIXIADA Y VIOLENTADA (2005 :42).

disputaient les jeunes récemment arrivés à ce centre d'études. Chacun d'entre eux se voyait comme le véritable héritier de la pensée du fondateur du premier parti communiste au Pérou, José Carlos Mariátegui ainsi que le seul parti capable de conduire le peuple péruvien jusqu'au triomphe de la révolution. Ce centre d'études attirait non seulement à cause de l'éducation mais aussi pour les projets politiques personnels, et les affinités avec le discours révolutionnaire qui avait la chance d'être mis en l'œuvre. L'université était plutôt l'espace de la jeunesse et des nouveaux groupes politiques : « ... il y avait aussi une série des facteurs culturels, générationnels, nous étions plus jeunes [par rapport aux vieux partis]. Le MIR-quatrième étape n'avait pas d'intellectuels... » (Rénique : Op.cit.: 2012). On peut ajouter aussi que les événements de 1969, quand le gouvernement militaire réprima une manifestation d'étudiants des écoles secondaires dans la province de Huanta qui protestaient pour la gratuité de l'éducation, suscita l'intérêt et la solidarité des jeunes militants de gauche. Ayacucho était vue comme l'espace « semi-féodal » où un groupe des jeunes gens courageux armés de l'idéologie du prolétariat pouvait soulever les paysans et les libérer de la domination à laquelle ils étaient soumis.

Comme nous l'avons souligné plus haut, aux yeux de l'intellectualité modernisante éduquée à Lima, l'université constituait le centre de diffusion de la modernisation en milieux ruraux comme Ayacucho ; d'autant plus que parmi ces mêmes intellectuels, c'est-à-dire ceux qui avaient une orientation marxiste, elle était le centre non seulement de la science et de la technologie mais aussi de la diffusion des idées et de la préparation des cadres pour une transformation radicale du pays à partir des espaces les plus arriérés et archaïques. La concurrence entre les groupes radicaux s'avéra très forte. Grâce à des témoignages d'anciens élèves ou des commentaires de personnes liées à l'université³⁶⁵, nous savons que les luttes entre ces groupes pour capter de nouveaux militants ou convaincre ceux du groupe rival étaient des pratiques quotidiennes. La lutte pour le contrôle de la Federación de Estudiantes de la

³⁶⁵ Par exemple, Nazario [nom d'emprunt] raconta qu'il y avait à l'université des cercles d'études avec des orientations de gauche différentes. Interview réalisée en décembre 2009. José [nom d'emprunt] se souvient encore de la polémique entre un homme politique connu du groupe Vanguardia Revolucionaria et un représentant de Sentier Lumineux qui se termina par une agression physique contre le premier. (Commentaire à plusieurs occasions).

Universidad de San Cristóbal de Huamanga (Fédération des étudiants de l'université de Huamanga : FUSCH) était incessante et sans trêve.

Il en était de même du côté des professeurs et de la lutte pour le contrôle du syndicat des enseignants à l'université. Au cours de ces années-là, avant que la lutte armée ne s'impose comme le tournant décisif entre les groupes radicaux, c'est à travers le discours, agressif et impératif, que chaque groupe, cherchait à se montrer plus radical que l'autre. Dans un document du syndicat de l'université de Huamanga daté de 1976 et qu'on peut attribuer à la position politique du MIR, on trouve une forte critique à ceux qui se maintenaient dans le groupe d'Abimael Guzmán :

« ... la ligne opportuniste politico-familiale lumineuse [sic], largement consolidée et hégémonique, avait pris le contrôle de l'université, en tant qu'institution, et sous le prétexte de la « défendre », voulait la transformation sociale (...) son aventurisme politique opportuniste appuyait et dirigeait les groupes d'enseignants et d'étudiants qu'il contrôlait (...) la UNSCH, comme la crise du système, possédait et possède en essence les caractéristiques de la société péruvienne... »³⁶⁶

Le discours radical que s'était répandu parmi ces différents groupes allait finir par s'imposer même en ce qui concerne les contenus académiques. L'idéologie des classes marxistes devint importante dans le déroulement de l'activité éducative. Elle était la matrice idéologique à partir de laquelle s'organisa la vie académique ; c'était un discours englobant qui n'admettait pas d'alternatives et dont les dissidences n'étaient que des variations autour d'un même sujet. Manuel³⁶⁷ nous raconta que malgré sa forte conviction catholique, il devait se préparer à la lecture des textes marxistes présents dans les programmes des différentes matières. Comme le montre Degregori (Op.cit. 2010) dans son étude des sciences sociales à l'époque du Sentier Lumineux, la science du matérialisme historique devint en vérité universelle ; elle était, selon lui, un raccourci pour atteindre la modernité pour ceux « pré-modernes » qui, sans cesser de l'être, pouvaient se considérer

³⁶⁶ LAS DOS LÍNEAS DE DESARROLLO DEL SUTE-UNSCH. Bulletin officiel: Escuela Sindical. (1976 : 9)

³⁶⁷ Vis-à-vis de sa famille, il a préféré rester dans l'anonymat. Il était professeur de pédagogie au département de Pédagogie où Abimael Guzmán enseignait également.

comme détenteurs d'une science non seulement plus nouvelle et exacte mais *morale*ment légitime (idem. 175). Pour sa part, Rénique soutient que le marxisme était un système à part entière – foi, certitude, cadre de référence (Rénique : op.cit. 2003 : 8). Pour ces deux auteurs, le marxisme à Ayacucho était perçu à partir des gens qui avaient encore un comportement irrationnel, prémoderne ou simplement religieux. Ce comportement ne peut qu'appartenir aux gens vivant une culture de province ou, tout au moins, des gens qui malgré leur passage à la vie urbaine, maintenaient encore certains traits propres des provinciaux.

Mais nous ne partageons pas l'idée qui est à la base de leur pensée : le marxisme aux mains des provinciaux est toujours mauvais, immoral, irrationnel ou finalement pré-moderne. Il nous semble qu'il ne faut pas considérer les contenus idéologiques *per se*, mais la façon dont ils sont transmis. Degregori eut l'intuition, à partir de sa propre expérience, de regarder la question de la transmission des contenus, mais de façon insuffisante. Du point de vue strictement éducatif, la transmission de ces contenus est liée à la pédagogie et même à l'andragogie. Le problème de l'expansion de ce type de marxisme ne reposait pas nécessairement sur la culture sur laquelle il se répandait mais sur la façon dont il était transmis³⁶⁸. De ce point de vue, il existait deux types de pédagogie à l'université de Huamanga pendant les années soixante-dix. La première répondait à l'influence et aux besoins du gouvernement nationaliste des forces armées. Le gouvernement militaire de Velasco adopta en 1972 une Loi générale de l'éducation qui cherchait une profonde transformation dans le domaine de la pédagogie (Loi 19326 : 1972). Cette loi voulait une éducation participative, et éduquer par le travail. La pédagogie était celle d'une éducation pour le travail en même temps que pour la libération de l'individu par lui-même. Elle partait aussi du fait qu'il ne pouvait pas changer la structure économique, sociale et culturelle du pays sans réformer l'éducation en même temps que les bases économiques et sociales sur lesquels elle reposait (Trahtemberg : 2000). La deuxième pédagogie était celle que les marxistes maoïstes imposèrent à l'université de

³⁶⁸ Au risque de tomber dans l'analogie excessive, le problème de la diffusion du radicalisme islamiste de nos jours en Europe ne peut être compris à partir de la culture des migrants sinon de la pédagogie de sa diffusion.

Huamanga grâce au contingent de professeurs venus de l'extérieur. Un éducateur péruvien Carlos Castillo Ríos, qui fut le premier enseignant invité en Chine à visiter des écoles et des universités après la révolution culturelle et qui a beaucoup influencé l'éducation à Huamanga, publiait en 1973 un livre sur l'éducation en Chine³⁶⁹. Son travail avait pour but de montrer (et d'inviter à faire de même ?) la supériorité de l'éducation maoïste. Comme il le soulignait dans l'introduction, cet ouvrage était issu d'un séjour de soixante jours en Chine (Castillo Ríos : 1973 :10).

L'œuvre de Castillo Ríos reflète le type de modèle éducatif à l'université de Huamanga où comme lui, un important groupe des professeurs, y compris Abimael Guzmán, entreprendront le pèlerinage vers la Chine du temps de Mao Zedong. À leur retour, chacun racontera ses expériences et parlera des bontés du modèle éducatif chinois³⁷⁰. L'auteur propose donc dans son livre un modèle pour l'éducation. Dans l'introduction il décrit le type d'élèves auxquels s'adresse cette éducation :

« Étant donné l'absence d'un pluralisme de type occidental en Chine, la population reçoit un ensemble réduit de messages, mais cohérent et unifié. Ceux-ci ne sont pas des formules à être étudiées ou mémorisées. Ce sont au contraire des normes, des guides, des directives d'action. Leur contenu sont devenus une partie importante de la vie des chinois : au début, matière de réflexion quotidienne, elles ont réussi à s'adapter au style de la vie chinoise et à sa vision du monde » (Castillo Ríos : Op.cit. : 8).

Deux aspects de la proposition de Castillo retiennent notre attention. La première vise la transmission des contenus. Il voulait montrer que les étudier et même les mémoriser n'était pas prioritaire. Les contenus doivent être considérés comme des guides, des directives. À ce sujet Degregori note la multiplication à cette

³⁶⁹ Castillo Ríos participa aussi à la Commission de réforme de l'éducation du gouvernement militaire de Velasco en 1972. Sur sa participation, voir l'interview qui lui était faite dans la revue Forjemos le 09 août 2009.

³⁷⁰ J'étais présent en 1982 à l'occasion d'une cérémonie académique à l'amphithéâtre de l'université quand un professeur du département de Pédagogie, ancien stagiaire en Chine mentionna dans son intervention en se référant à la société chinoise au temps de Mao : « S'il existait le paradis terrestre, ce serait la Chine de la Révolution ».

époque-là, de nombreux manuels de marxisme devenus très populaires, non seulement parmi les militants et les sympathisants du Sentier Lumineux mais aussi parmi les différents groupes influencés par le marxisme à l'université. Le manuel avait plutôt un caractère instructif ; il servait de guide à la personne qui l'utilisait et qui ne cherchait pas à l'étudier ou même à le mémoriser, mais à s'en servir dans son quotidien. Comme nous le montrerons plus tard, l'utilisation des manuels est consubstantielle à l'apprentissage d'une technologie.

Le deuxième aspect de la proposition de Castillo Ríos concerne la culture chinoise qui s'approprie et utilise cette idéologie. La pédagogie marxiste en Chine était une adaptation non seulement pour le milieu rural mais pour tous les secteurs y compris le secteur urbain. L'auteur cherchait à montrer que l'éducation marxiste adaptée à la société chinoise avait acquis une ampleur nationale et n'était pas localisée à une région ou à une province. Dans ce sens, l'auteur et les maoïstes de l'université de Huamanga, cherchaient à montrer la « supériorité » du modèle éducatif chinois, notamment son aspect pédagogique.

Selon Castillo Ríos, cette pédagogie comportait certains principes de base qu'il explique en détails dans son livre et que l'on peut résumer ainsi :

- Éducation pour le travail et la production : En Chine, le travail productif avait la même valeur sinon plus que le travail académique. « Être fils d'ouvrier ou de paysan en Chine équivaut à être fils de docteur en Occident. » (Idem. : 76).
- Récits des souffrances du passé : Les Chinois gardent la mémoire du passé afin de comparer les progrès du présent et de ne pas se mesurer aux autres sociétés actuelles, comme les occidentales.
- Enseignement à travers le récit de la vie des héros : l'enfance et la jeunesse transmettent une conscience de classe à travers la mémoire des héros du peuple pour qu'on puisse les imiter.
- Arts et littérature enfantines : Tout art est une expression de classe et l'on doit enseigner l'art révolutionnaire.
- École parallèle : les médias sont des outils pour l'éducation du peuple et non pour la transmission de contenus non révolutionnaires.
- Lecture, commentaires et réflexion sur trois articles les plus lus : il faut lire et réfléchir sur les articles du président Mao.

- Éducation à travers l'exemple : la relation entre théorie et pratique est à la fois, celle du rapport entre la norme de vie et le comportement de l'individu sur la base des préceptes établis par le président Mao.

- Analyses des problèmes concrets : À partir de la pensée des thèses philosophiques de Mao il faut appliquer la dialectique pour résoudre des problèmes, des plus simples vers les plus complexes.

Cette pédagogie que Castillo Rios puise en Chine et qui, à nos yeux, paraît s'inspirer d'un totalitarisme pur et dur, était le modèle que les groupes maoïstes radicalisés qui participaient à l'éducation péruvienne essayaient de mettre en pratique. L'éducation par le travail devint tout un symbole autour des ouvriers et des paysans. Le terme de travailleur intellectuel devint très populaire pour faire référence aux professeurs de l'université et des écoles primaires et secondaires. Tout autre travail non directement lié à la classe ouvrière était vu avec méfiance. D'autre part, les récits des souffrances du passé s'associèrent rapidement aux milieux ruraux où les propriétaires fonciers abusaient des pauvres et humbles paysans. Ce type de pédagogie cherchait à éveiller les sentiments autour de la justice et de l'injustice, dans le sens de ce qu'Ahmed appelle la politique des émotions (Ahmed : 2004 : 191).

Les arts et la littérature pour enfants et pour la jeunesse devaient aussi avoir un caractère de classe. Toute autre expression était considérée bourgeoise et devait donc être refusée. Le réalisme comme synonyme de la classe du prolétariat était non seulement souhaitable mais obligatoire dans les espaces comme les universités. Victor Zavala Cataño, professeur de théâtre à l'université de Huamanga entre 1964 et 1965 écrivit une œuvre intitulée *Le Coq* sur la base d'un film chinois. Par ailleurs, même si l'on ne trouve pas trace d'école parallèle dans les médias péruviens, en 1974 pendant le gouvernement militaire du général Velasco, les principaux journaux péruviens passèrent sous contrôle de l'État. Est-ce que cela favorisa d'une certaine manière l'école parallèle ?

Les trois derniers principes de la pédagogie de la Chine révolutionnaire s'appliquaient aux espaces éducatifs des universités, à Lima et en province. Mais l'influence du maoïsme était si forte parmi les groupes radicaux que l'unique pensée appliquée par ces groupes était celle de Mao. Les revues comme *Pekin Informe* circulaient à profusion dans les universités et ses Cinq Thèses

Philosophiques figuraient dans les programmes des départements de pédagogie des principales universités publiques.

L'université d'Ayacucho devint alors le centre de formation de la nouvelle pédagogie. Elle n'était évidemment pas le produit de la pensée développée par les intellectuels régionaux mais la conversion à la nouvelle idéologie apportée par les professeurs universitaires venus d'ailleurs. Comme le note Caveró (Op.cit. : 2106) le marxisme influencé par le maoïsme fait son apparition autour de 1965 quand l'organisation des étudiants publie le premier et seul numéro de la revue *Manifiesto y Acción* avec des articles de philosophie. Mais, c'est en 1972, à la suite de la promulgation de la Loi de Réforme de l'éducation par le gouvernement militaire, que la nouvelle éducation d'inspiration maoïste allait se montrer en tant que telle.

En juin 1972, le Centre des étudiants et le département de pédagogie et de sciences humaines de l'université de Huamanga organisèrent le premier séminaire de réforme éducative péruvienne 'Martyrs de l'Éducation Populaire d'Ayacucho et Huanta 1969' [Primer Seminario de Reforma Educativa Peruana 'Mártires de la Educación Popular de Ayacucho y Huanta, 1969] afin d'apporter une critique à la réforme éducative mise en place par les militaires. Le document³⁷¹ publié cette même année (Unsch : 1972) reproduit les propositions et les conclusions de ce séminaire. Le bilan effectué sur l'éducation péruvienne permet de comparer les éléments de convergence avec la loi de réforme, étant donné l'influence de l'éducation maoïste dans le gouvernement militaire ainsi qu'à l'université de Huamanga.

La première partie de ce document contient une interprétation de l'histoire de l'éducation au Pérou à partir de l'époque des Incas :

« Nous partons du fait que les institutions du temps des Incas sont le résultat du perfectionnement et de l'adéquation des institutions précédentes à l'établissement du dernier État esclavagiste, communément connu comme l'Empire des Incas (...) l'éducation donnée à cette époque était obligatoirement au service des intérêts de la classe

³⁷¹ Document obtenu grâce à la gentillesse de M. Gualberto Huancahuari, ancien étudiant de pédagogie.

gouvernante et de l'État (...) Dans ce contexte politique et social, seuls les fils de la noblesse inca de Cuzco ainsi que les fils de la noblesse de province pouvaient recevoir l'éducation organisée comme moyen de renforcer l'appareil politico-administratif de domination sur une grande partie de la population native et celles récemment conquises » (Idem. : 1).

Laissant de côté la redondance et l'anachronisme historique présents dans le texte, le style de la narration correspondait à celui des manuels du matérialisme historique si populaires dans les années soixante-dix. Dans ce récit sur le processus de l'éducation au Pérou, l'évolutionnisme des institutions est opposé à la permanence des divisions sociales : l'éducation change mais pas la division des classes. Le texte aborde cette évolution à partir des Incas en passant par l'époque coloniale et la République. Le mécanisme d'interprétation est également évident. La conclusion de cette partie signale que l'éducation a un caractère de classe. Le rapport ajoute aussi que la vision d'ensemble est nationale et non régionale, sauf une petite mention faite sur l'influence éducative française du début du vingtième siècle quand il signale le modèle de division entre école et lycée ; la première pour l'élite centraliste à Lima, le deuxième pour les classes moyennes et l'aristocratie de province : « ... les lycées seront un échec de par leur caractère discriminatoire et par manque d'une structure organisatrice et technique ; en tant que tel, ils furent une mauvaise imitation du modèle français³⁷² » (Idem. : 5).

Si le document considérait que c'est l'État péruvien lui-même qui était responsable de l'impact du modèle français, la dénonciation de la pénétration étrangère y était mentionnée quand on fait référence à l'intromission de 'l'impérialisme' américain à partir de 1930 : « ... il y a une forte intromission culturelle à travers l'école dans le programme éducatif... » (Idem. : 5). C'était l'école qui devenait un moyen d'expansion de l'impérialisme et pourtant, le but recherché était de combattre tous ceux qui étaient suspects de favoriser cette présence.

³⁷² Cela peut expliquer la raison pour laquelle il n'y avait pas d'intérêt à rouvrir l'université de Huamanga à cette époque ; il manque une étude sur l'influence éducative française en province et dans les régions péruviennes en ce temps-là.

Cependant, dans cette première partie du bilan de l'éducation, il n'est pas fait mention de l'influence du modèle chinois dont certains de ses principes étaient incorporés, comme nous l'avons montré, au texte de la loi de réforme de l'éducation du gouvernement militaire, également objet de l'analyse. La principale conclusion du séminaire était que

« ... l'éducation péruvienne, au cours de la période analysée, est mise au service des classes dominantes (grands propriétaires fonciers et bourgeoisie intermédiaire) et se trouve, à cette époque, sous la domination impérialiste, en particulier, américaine (...) L'éducation a donc clairement un caractère de classe et n'est pas nationale, démocratique et scientifique » (Idem. : 13).

Mais qu'est-ce que les participants au séminaire sur la réforme éducative entendaient par caractère démocratique et surtout scientifique ? Selon eux cette réforme cherchait à éduquer par le travail. Ils soutenaient que « ... la formation humaniste, scientifique et technique qu'elle encourage ne sera pas pleinement atteinte car elle est orientée par son seul critère technique... » (Idem. : 27). Mais s'ils relevaient l'importance de cette formation, en même temps ils la laissaient de côté pour atteindre les objectifs de la révolution :

« Dans un pays comme le nôtre la formation humaniste et scientifique est fondamentale pour la formation des étudiants pour pouvoir atteindre un jugement libre sur la réalité socio-économique et politique de notre société et pour pouvoir comprendre ainsi, qu'à l'heure actuelle, le plus important n'est pas la formation de techniciens mais la libération nationale des peuples opprimés comme le nôtre. » (Idem.: 29).

Ils voulaient transmettre l'idée de la nécessité impérieuse de tout abandonner pour la révolution et, comme il est écrit dans ce document, même l'intellectuel qui incarne la conjonction entre humanisme, science et technique, devait agir selon les principes de cette révolution.

6.2.6 Le rôle du professeur intellectuel dans le processus de l'éducation

Le séminaire pour la réforme de l'éducation de 1972 permit aussi de réfléchir sur les intellectuels et sur cette activité. Il fallait d'abord souligner que la fonction d'enseignant était inséparable de la condition d'intellectuel :

« Le maître est une catégorie qui englobe les enseignants du primaire, du secondaire et de l'université et qui passe son existence au milieu d'une société semi-coloniale et semi-féodale. Il fait partie des intellectuels et agit selon la position qu'il occupe dans la production et selon l'analyse de classes dans la société (...) il fait partie de la petite bourgeoisie exploitée » (Idem. : 38).

Est-ce que nous sommes en face d'une nouvelle représentation de l'intellectuel ? Bien que la description antérieure corresponde à celle de la tradition marxiste où cette condition est considérée plus proche du prolétariat; le document laisse entrevoir aussi que le maître intellectuel ou enseignant décrit dans le cadre d'un pays comme le Pérou, se situe entre les classes sociales. Le document masque d'autres différences, ethniques et régionales, tout aussi importantes que les différences de classe. Selon le regard porté sur cet intellectuel, il appartient à la petite bourgeoisie ; et comme son comportement est changeant, il faut le rallier à la cause prolétaire :

«... Il sera parfois poussé par les forces de la bourgeoisie; à d'autres moments, il subira l'impact des forces populaires ; dans l'ensemble, sa prolétarianisation, c'est-à-dire sa position économique, politique, culturelle et sociale, sa place, est parmi les intellectuels qui sont au service du peuple, qui se fondent avec les masses ouvrières et paysannes, qui cultivent le sentiment national anti-impérialiste et, par conséquent antiféodale. Il a aussi l'avantage d'embrasser les nouvelles idées qui ne sont rien moins que la conception du prolétariat, le Marxisme-Léninisme d'aujourd'hui » (Idem. : 38)

Nous sommes donc en face d'un marxisme qui *naturalise*³⁷³ l'appartenance de classe des maîtres intellectuels et qui leur accorde une fonction en tant que tels.

Selon le document, ces fonctions étaient :

³⁷³ Nous utilisons ce mot dans le sens de s'adapter à un milieu différent du milieu d'origine. L'intellectuel marxiste devait renoncer à tout son passé social.

- Contribuer à la création d'un Nouvel Ordre.
- Développer l'élément syndical et lutter contre les classes dominantes et l'impérialisme à l'intérieur de l'école. Essayer d'éliminer toutes les hiérarchies.
- Remplir le rôle social qui conduit à découvrir et à pratiquer les lois de la vraie révolution péruvienne au moyen de la violence. Elle se réalise en deux étapes : la première c'est la révolution démocratique sous la direction du prolétariat et la deuxième, la révolution socialiste.
- Utiliser un des instruments de la révolution : le Front commun sous la direction du prolétariat et sur la base de l'alliance ouvrier-paysan.

Si l'on compare la notion d'intellectuel des années trente à Ayacucho avec cette définition marxiste, on constate les énormes différences qu'il y a entre les deux. Premièrement, par le rôle attribué à l'intellectuel : il n'est plus le guide de la société régionale mais un instrument de la révolution nationale. Deuxièmement, en tant qu'instrument il n'est pas un producteur de culture mais un applicateur des lois du matérialisme historique. Dans ce sens, la figure de l'intellectuel organique en tant que producteur de culture hégémonique n'avait pas sa place dans la pensée marxiste des années soixante-dix et Sentier Lumineux n'en avait pas le monopole.

À ce stade, il est nécessaire de se demander quelle est la différence entre les idéologues et les maîtres intellectuels. Le séminaire de 1972 servit à expliquer le rôle des seconds. Selon le document, le maître intellectuel était toujours susceptible de changer de ligne : « ... les deux lignes sur le rôle des enseignants expliquent les inconséquences, les trahisons qu'ont fait et que font encore nos collègues au cours des diverses périodes de l'histoire... » (Idem.: 39). Ce principe maoïste appliqué aux maîtres intellectuels les oblige à ne pas tomber dans la ligne incorrecte. Le document décrit ceux qui sont dans la ligne opposée à la révolution où se situent les idéologues :

« ... Tout gouvernement doit pouvoir compter sur l'appui des idéologues pour étayer son action, ainsi que des écrivains et des artistes qui travailleront à sa propagande (...) Pour cela, il a deux arguments de poids : les armes et la banque, des secteurs puissants du corps enseignant, les intellectuels et les artistes, les philosophes et les humanistes, les chercheurs et les techniciens, ceux qui ne font pas de politique, les écrivains

rebelles, les vrais poètes, les génies du mal, les mages et les prophètes ont trouvé tout à coup leur chemin et redécouvert, au fond d'eux-mêmes, un esprit militaire enfoui et ont montré une fois de plus leur véritable position de classe opposée au prolétariat (...). C'est ainsi que nous avons eu et avons encore des intellectuels sans position vraiment arrêtée qui trouvent refuge dans des recherches érudites... » (Idem. : 39).

Nous trouvons là un anti-intellectualisme influencé par la révolution culturelle maoïste ainsi que par les conceptions propres à la construction du parti marxisteléniniste-maoïste. La seule personne qui pouvait remplir en même temps le rôle d'intellectuel, de politique et de stratège était le chef du comité central du parti. Les dérives intellectuelles comme celles de la recherche érudite étaient considérées futiles ou bien des déviations bourgeoises. La pensée régionale entrait dans cette dernière catégorie³⁷⁴.

Face aux idéologues ils brandissaient la figure de José Carlos Mariátegui, penseur et fondateur du Parti socialiste dans les années vingt et mort en 1930. Il était reconnu comme le père de la révolution péruvienne presque par tous les partis de gauche, y compris les plus radicaux. À sa mort, chaque groupe de gauche revendiqua son héritage et se voulut l'interprète de sa pensée. Abimael Guzmán et son parti n'étaient pas les seuls à vouloir être considérés comme ses héritiers ; il est possible que cette attitude ait contribué à ce que l'on voit les intellectuels comme des petits bourgeois incapables de s'aligner sur les pratiques rigides du parti et, peu de temps après, sur la lutte armée³⁷⁵. La seule façon de se rapprocher de Mariátegui c'était d'être comme lui :

« ... l'intellectuel péruvien qui, honnêtement et avec conscience, veut faire partie de l'histoire à partir de la perspective du peuple péruvien n'a d'autre alternative que de reprendre le chemin de Mariátegui... » (Idem.; 41). Mais, selon la gauche la plus radicale comme celle de Guzmán, suivre Mariátegui

³⁷⁴ Communication d'un ancien collègue de l'université qui, suite aux travaux ethnohistoriques régionaux d'un autre professeur, souligna que le parti considérait inopportun de travailler sur ces sujets d'étude et pas sur ceux qui soutenaient la lutte armée.

³⁷⁵ C'est vers 1981, quand nous sommes arrivés à l'université de Huamanga, que nous avons entendu l'explication d'un ancien professeur sur les rapports de ceux qui maintenaient des liens avec le parti de Guzman : « ceux qui voulaient participer à la lutte armée devaient renoncer à leur position actuelle et devenir des militants à plein temps ».

n'avait pas nécessairement de rapport avec sa pensée ou avec le programme politique qu'il proposait dans les années vingt et qui ne gardait pas une ligne orthodoxe pour la pensée marxiste de l'époque. Il était devenu un icône important qui servait à évoquer le besoin de confluence de toute la gauche radicale dans un seul parti et, selon nous, à évoquer la fonction de l'intellectuel consacré à la révolution³⁷⁶. La transformation de Mariátegui en icône constitua une nouvelle tradition dans l'histoire politique et culturelle péruvienne et servit surtout aux activités liées à l'éducation dans la mesure où il était considéré comme « l'Amauta »³⁷⁷.

Si l'intellectuel devait être consacré à la révolution, le lieu où il se formait devait avoir la même finalité. Dans le cadre du séminaire sur la réforme de l'éducation donné en 1972 à l'université, une partie de la discussion était consacrée au rôle de l'éducation universitaire. Dans le document consulté, la réforme de l'université menée par le gouvernement militaire était dénoncée dans la mesure où elle visait son contrôle politique ainsi que son usage en tant qu'arme de l'impérialisme et des classes dominantes pour la convertir en organisation élitiste et conservatrice au niveau des idées. La proposition des participants au séminaire était que « la nouvelle université nationale, populaire et scientifique ne peut être que le produit de la révolution » (Idem. : 66). C'est dire qu'à ce moment-là l'idée qui dominait était celle qui voulait conditionner la vie universitaire à la réussite de la conquête du pouvoir. Sauf pour ce dernier, tout n'était qu'illusion.

Au cours de la période qui va de 1966 à la fin des années 1970, la vie universitaire fut presque entièrement consacrée à l'organisation de la révolution, c'est-à-dire qu'il y avait un quasi subordination de la fonction académique à la construction des projets politiques des différents groupes radicalisés. L'idée répandue parmi les milieux universitaires de l'époque était que ce centre éducatif était une société péruvienne concentrée sur le campus universitaire ; elle constituait la base des rapports quotidiens entre professeurs, étudiants et personnel administratif. Dans

³⁷⁶ Nous proposons le terme d'« icône » au lieu de celui de culte de la personnalité car il souligne l'usage de la représentation dans une étape de construction du parti et non de permanence dans le pouvoir à travers le culte des masses. L'*iconisation* cherche à construire la représentation d'un leader dans l'imaginaire d'un groupe en lui attribuant des pouvoirs politiques et des capacités intellectuelles hors du commun.

³⁷⁷ Nom donné aux chargés de l'enseignement à l'époque des Incas.

l'imaginaire politique radical « ... Les étudiants, pour être à la hauteur de leur rôle, doivent étudier avec rigueur la pensée de Mariátegui, en être ses propagandistes actifs et se trouver aux premières lignes des combats dans les luttes populaires. » (Idem. : 62). Dans le même document, une des conclusions du séminaire était que « ... l'enseignement est un moyen et non pas une fin (...) c'est pour cela que l'enseignant est imprégné de la réalité semi-féodale et semicoloniale de la société péruvienne et lutte pour la transformer » (Idem. : 54). Ils étaient bien évidemment très loin de la conception des intellectuels enseignants régionaux de la première moitié de ce siècle qui croyaient être les guides de la modernisation et du progrès de la société régionale.

On peut se demander pourquoi l'université de Huamanga, devint le point central du pouvoir du Parti communiste Sentier Lumineux qui y établit son hégémonie face au reste des groupes politiques radicaux. La réponse ne se trouve pas dans la tradition de la continuité intellectuelle mais dans l'efficacité d'organisation d'un groupe qui sut appliquer des technologies et des techniques, dans le cadre d'une rationalité que l'on peut qualifier de moderne³⁷⁸.

Si l'on fait appel pour Ayacucho aux concepts de technologie ainsi que de technique proposés par Foucault (1990), nous sommes face à une combinaison réussie de technologies du soi et de technologies du pouvoir. Les premières s'exprimaient à travers l'aspect de la pédagogie sur le rôle des enseignants et des étudiants pour la transformation de la société. Être un moyen et non une fin était entendu comme la disposition de chacun à se préparer et à participer à la révolution. Il en était de même pour une université où le pouvoir réel était aux mains du groupe politique hégémonique qui avait besoin d'exercer la domination en son intérieur et, à partir de là, vers les espaces sous influence de l'université, en tenant cependant compte du fait que la plupart de ses étudiants provenaient de la région ou des régions voisines.

³⁷⁸ Dans une interview, M. José Luis Gil, ancien officier du Groupe policier GEIN qui captura Abimael Guzmán en 1992, affirme que le succès du leader du Sentier Lumineux était dans sa capacité de réussir l'assemblage cohérent des aspects organisationnels [parti], militaires et idéologiques. Interview, 28 décembre 2016.

Mais avant de nous occuper des étudiants il convient de se pencher sur la situation des sciences sociales, spécialement celle de l'anthropologie régionale à Huamanga.

6.3 DE L'ETHNOGRAPHIE REGIONALE POUR SOI A LA CONSCIENCE POUR SOI DE LA CLASSE SOCIALE

Dans son livre sur l'archéologie en tant que science sociale, écrit après 1966, Luis Lumbreras fait référence à la période qui va de la fin des années soixante jusqu'à la première moitié des années soixante-dix. Sa réflexion sur les changements de l'anthropologie évoque les conséquences de l'expansion du marxisme à l'université. Se référant à la finalité des changements, il affirme : «Au début des années soixante notre propre expérience nous permet de prendre conscience de ce phénomène [l'anthropologie appliquée] quand nous avons compris que la communauté exigeait de nous, les anthropologues récemment diplômés, d'être les promoteurs du changement au lieu d'être des chercheurs du processus. C'est ainsi qu'avec d'autres spécialistes de l'université de Huamanga nous avons présenté une pétition pour nous distancer des programmes de formation professionnelle et de développement social qui, à l'époque, avaient commencé dans l'enthousiasme. » (Lumbreras, Op.cit. : 1974 : 134). Comme nous l'avons dit l'anthropologie mentionnée par cet auteur était celle du culturalisme et du modèle fonctionnaliste qui inspirait les politiques de modernisation de la région. Arguedas, à l'extérieur, ainsi que Gabriel Escobar, à l'intérieur de l'université, seraient les exemples à ne pas suivre si l'on adhère aux propositions de quelqu'un récemment converti au marxisme comme Lumbreras. Mais comme il le dit lui-même dans son livre, il n'était pas seul ; parmi les nouveaux marxistes on comptait aussi une autorité comme Efraín Morote Best qui, dans un séminaire d'été en 1969, affirmait : « Messieurs les étudiants, nous avons découvert qu'en termes de science nous nous trouvons à l'Âge de

Pierre... »³⁷⁹. Morote ainsi que Lumbreras se référaient au matérialisme historique, considéré la nouvelle et unique science qui devait être à la base de la formation des nouveaux anthropologues capables de promouvoir le changement. Tout ce qui venait avant correspondait à une science dépassée.

Mais dans cette étape de transition, le matérialisme historique n'était pas le seul courant de pensée en anthropologie à Huamanga. L'anthropologue Tom Zuidema, arrivé en 1964, était un disciple de la pensée structuraliste de LéviStrauss³⁸⁰. Comme l'indique Salazar, Zuidema, sans être français, était un de ses grands représentants dans les Andes péruviennes (2007 : 27). Son intérêt pour Ayacucho portait sur l'ethnohistoire de la région, et plus particulièrement les occupations préhispaniques des Incas sur le territoire. Ses hypothèses sur l'administration des Incas dans cette région ainsi que sur l'organisation politique des populations sous contrôle des *cusqueños* dans la province de Vilcashuaman, dans la zone centrale de la région d'Ayacucho, devinrent de première importance pour l'anthropologie régionale. Ses travaux sur les Incas se déroulèrent au milieu d'une ambiance académique qui commençait à transiter vers le nouveau paradigme scientifique et politique qui se vivait à l'université.

Au milieu d'une ambiance qui devenait de plus en plus hostile envers les professeurs venus des pays considérés impérialistes, Zuidema réussit à stimuler l'intérêt pour un nouveau courant qui cherchait l'étude des mythes et le système de pensée préhispanique. Les nouveaux marxistes régionaux cherchaient à éloigner les professeurs soupçonnés d'appartenir à la CIA, mais Zuidema, grâce à son intérêt pour le mythe, comptait probablement au début de sa présence à Huamanga, sur l'appui de Efrain Morote intéressé par le même sujet³⁸¹ et comme nous l'avons déjà dit, certains traits communs aux différents types de structuralisme y ont contribué.

³⁷⁹ Communication personnelle de M. Ulpiano Quispe ancien élève d'anthropologie à l'université de Huamanga. Date : 19 décembre 2016.

³⁸⁰ Sur le structuralisme au Pérou, voir le travail de Carmen Salazar (Op.cit. : 2007).

³⁸¹ Apparemment l'attitude d'Efrain Morote changea à la fin de cette décennie. C'était un spécialiste du Folklore, reconnu internationalement. Selon Ulpiano Quispe (communication personnelle), au début, les difficultés des étudiants sous la direction de Zuidema étaient dues à des divergences politiques.

Malgré l'indifférence ou même la méfiance des marxistes, le courant structuraliste comptait sur l'appui d'un groupe d'étudiants, comme par exemple Ulpiano Quispe et Salvador Palomino ou John Earls, étudiant étranger à Huamanga, tous intéressés par les études de Lévi-Strauss³⁸². On compte parmi les principaux sujets d'étude de ce courant des recherches sur le système d'opposition dans les communautés paysannes, la religion ou l'étude des catégories structurelles. Les recherches effectuées par ces étudiants se concentraient sur la zone centrale de la région aux alentours de la rivière Pampas : Palomino, dans la communauté de Sarhua, et Quispe dans la communauté voisine de Chuquihuarcaya deviendront des textes classiques de l'application du structuralisme à l'étude des communautés indiennes à Ayacucho.

À côté de ces études on trouvait une thématique inspirée du marxisme. Au-delà des divergences entre le structuralisme anthropologique et le matérialismedialectique, les approches différentes entre ces deux courants provenaient de la façon de faire de l'ethnographie à Ayacucho quand même l'usage de ses trouvailles fut différent. Est-ce que on pouvait être marxiste et structuraliste anthropologique en même temps ? Ulpiano Quispe raconte qu'en 1963 (un an avant l'arrivée de Zuidema) il créa avec d'autres étudiants de l'université de

Huamanga, la Fédération des Paysans d'Ayacucho FEPCA [Federación Provincial de Campesinos de Ayacucho] ; ils assistaient aux cours durant la semaine et le weekend se rendaient à la campagne pour faire du travail politique dans les grands propriétés ainsi que dans les communautés paysannes

(2015 :74)

Les oppositions dans l'organisation sociale des communautés paysannes étaient interprétées comme la division entre paysans riches et pauvres ; le dualisme ainsi que la division binaire rendait plus compréhensible l'opposition irréductible entre « mistis » (propriétaires fonciers) et paysans indiens ; la permanence dans le temps des structures était traduite comme la continuation des effets désastreux de la conquête espagnole jusqu'à nos jours. Comme nous le raconte l'anthropologue Ulpiano Quispe, l'apprentissage du marxisme facilita aussi la

³⁸² Voir à ce sujet le rapport sur l'anthropologie à Ayacucho de Freddy Ferrúa (2008 : 105).

recherche influencée par le structuraliste car ils pouvaient reconnaître plus facilement certaines de ses catégories.

L'ethnographie à caractère régional qui, comme nous l'avons déjà souligné, était devenue « pour soi », allait permettre également d'établir des bases qui devraient aider à la transformation révolutionnaire de la société péruvienne à travers la transmission aux paysans des éléments pour le développement de la conscience pour soi de la classe paysanne dirigée par le prolétariat. Les étudiants des facultés d'agronomie, d'éducation et de sciences sociales partageaient la culture régionale, principalement la langue quechua et une manière de vivre régionale ; en tout cas, ils étaient proches des milieux ruraux. Les étudiants d'anthropologie étaient un cas particulier car leur formation ethnographique était facilitée par les identifications culturelles avec la population qui habitait surtout la campagne. L'ethnographie devint importante, non seulement pour la transmission des instructions mais pour le recueil de l'information requise afin de préparer les masses à la rébellion future. Un travail comme celui d'Osmán Morote sur la lutte des classes dans les hautes zones de la province de Huanta, présenté à l'Université en 1969, témoigne de l'utilisation d'une ethnographie au service d'une nouvelle cause.

Sous le titre de « La lutte de classes dans les hauts plateaux de la Province de Huanta, District de Santillana »(1969)³⁸³ Osman Morote présentait cette année-là le rapport préliminaire de son travail du terrain devant le Conseil Général des recherches en anthropologie. Dès les premières pages, l'auteur cherche « à appréhender la réalité » (introduction) à travers « la pratique comme redoutable 'critère de vérité' » (Idem.) afin « d'éduquer » (Idem.). L'intention de Morote dans l'introduction et la première partie est de se différencier de l'anthropologie régionale d'autrefois ainsi que des rapports de celle-ci avec les anthropologues étrangers à Huamanga. Il dénonce cette association en signalant que :

« Professeurs obséquieux et 'étudiants impatients' (dans le but non avoué d'obtenir des bourses et qui sait quoi d'autre) s'agitent pour rendre service.

³⁸³ Osmán Morote: INFORME PRELIMINAR SOBRE LA LUCHA DE CLASES EN LAS ZONAS ALTAS DE HUANTA (DISTRITO DE SANTILLANA) Universidad de Huamanga, Consejo General de Investigaciones Antropológicas (1969). L'exemplaire original de ce rapport ne se trouve pas aux archives de l'université. Nous avons utilisé une photocopie de l'original.

Les premiers contribuent à la sélection des assistants, tandis que les seconds s'assurent de fournir des services efficaces aux zuidemas, [non lisible], morisettes³⁸⁴ » (Idem. :3)³⁸⁵.

L'Anthropologie de Morote devait avoir une utilité politique pour la transformation de la société à travers « *la nécessité de pénétrer les lois du développement social, dans le seul but de les utiliser pour transformer [la société]* » (Idem. :8). Dans son travail de terrain, il s'était d'abord attelé à démarquer son aire d'étude. En critiquant une discipline scientifique qui cherchait à établir les changements culturels à partir de l'observation des traditions au travers des influences extérieures, Morote proposait que les changements étaient « *... le résultat des contradictions existantes dans le système semi-féodal et semi-colonial et conformes à la lente transition de la semi-féodalité à une économie du type capitaliste* » (Idem. : 6) Face à la notion d'Aire culturelle si importante pour l'anthropologie régionale il soutient que la délimitation de l'aire d'étude devait se faire à partir des rapports économiques, sociaux et historiques, c'est-à-dire, du mode de production. Dans son rapport il propose que la zone de recherche corresponde aux provinces de Huanta, La Mar, Huamanga, Cangallo et Victor Fajardo³⁸⁶ (Idem. :6).

Même si Morote n'utilise pas le terme d'*ethnographie* il va procéder selon les normes techniques de la méthode classique : travail de terrain, description de l'espace, interviews des informateurs, recueil de données historiques et différentes informations sur la vie des paysannes. Mais à la différence de cette méthode, il s'agissait de trouver « les contradictions sociales » selon la théorie *correcte* du marxisme. Les rapports entre hacendados et paysans, entre les forces répressives et la population exploitée des *punas* de Huanta fairont, entre autres, la différence.

³⁸⁴ Il s'agit de Jacques Morissette, anthropologue structuraliste canadien moins connu que Tom Zuidema mais travaillant à le même époque à l'université de Huamanga.

³⁸⁵ « *Comedidos profesores y 'ansiosos estudiantes' (con la sutil esperanza de las becas y quién sabe otras 'esperanzas') se agitan para brindar las facilidades. Los primeros ayudan en la selección de los ayudantes, mientras los segundos se esmeran en prestar a los zuidemas [ilegible] morisettes, un servicio eficiente* »

³⁸⁶ Les provinces sur lesquelles le Sentier Lumineux allait développer les principes de sa lutte armée une décennie plus tard.

Mais Morote ne pouvait se passer de la tradition ethnographique malgré sa méfiance et la condamnation qu'il en faisait, ceci pour des raisons différentes. Selon Ulpiano Quispe, les militants du Sentier Lumineux ont su utiliser stratégiquement un des principes les plus importants de la culture andine, c'est-à-dire l'échange réciproque de biens et des services, dans ce cas, des connaissances idéologiques et politiques (Op.cit. :129-130). La substitution de l'anthropologie culturelle et sociale de la modernisation à partir des changements dans le programme d'études pour la formation des anthropologues entre 1970 et 1974³⁸⁷ s'est achevée. L'orientation du nouveau plan d'études allait pleinement dans le sens de la révolution. Dans l'introduction du programme de 1974, on peut comprendre les raisons du changement dans le cursus :

« ... l'orientation traditionnelle qui prédominait dans les deux premiers [programmes] fut largement dépassée dans celui de 1970 (...) [dans le programme actuel] on observe une orientation plus cohérente et scientifique et une meilleure structure logique dans les différentes matières ; cela donne, de la sorte, plus de poids à l'aspect pratique de la formation professionnelle... » (Unsch : 1974).

Plus loin dans le même document il est fait mention de la fonction des sciences sociales : « [Elles] constituent un instrument de grande importance pour la connaissance et la transformation de la société d'autant plus que le monde actuel est un monde en transformation, en changement, en révolution... » (Idem. : 1974).

Mais nous pensons que le changement qu'a eu le plus d'impact dans les sciences sociales, spécialement de l'anthropologie à Huamanga, fut leur instrumentalisation fondée sur la prééminence d'une raison instrumentale plutôt que d'une raison pratique ; il s'agissait donc de l'abandon d'une science humaniste et sa substitution par une autre purement basée sur l'utilité. Le programme de 1974 stipulait à plusieurs reprises le respect du sujet des sciences sociales qui devaient chercher :

³⁸⁷ Programme d'Études pour la formation en Anthropologie, 1974. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

« ...la connaissance de la société signifie avoir connaissance des lois régissant son développement et la transformer signifie promouvoir les lois de sa transformation et agir faisant part active pour son accomplissement » (Idem. : 1974).

Au-delà de l'apparente confusion des termes, il nous semble clair que ce que l'on voulait changer à l'université de Huamanga et d'ailleurs, c'était le rôle de l'anthropologue en tant que moyen ou instrument de la transformation révolutionnaire de la société. La pensée sur la culture et la société, en particulier celle de la région, n'était pas nécessaire mais devait intervenir à partir d'une position de classe « ... dans la lutte permanente contre les conceptions non scientifiques et les forces conservatrices... » (Idem. : 1974) pour le développement des sciences sociales dans leur ensemble.

Quelles matières devait-on inclure pour permettre l'avancée de l'anthropologie à Ayacucho ? D'abord, dans le cours d'introduction à cette discipline on devait porter un « jugement critique de la tradition théorique de l'anthropologie bourgeoise » (Idem : 1974). Cette critique s'étendait à la critique du culturalisme et à toutes ses variantes.

Dans le premier cours d'ethnologie on devait aborder : « une présentation générale de la paysannerie, à travers la comparaison de l'approche du matérialisme-historique avec les travaux le plus significatifs des sciences sociales non marxistes. Définitions de paysan. La paysannerie comme classe sociale. Caractéristiques économiques des paysans : formes d'exploitation du milieu... » (Idem. :1974). Cette matière qui, dans le programme de 1960 avait un caractère comparatif, était devenue l'étude d'une classe sociale : le paysan était substitué par un autre, qui gardait le même nom mais laissait de côté la question de la culture (finalement centrale dans la réflexion ethnologique) et se concentrait sur l'économie et la structure sociale³⁸⁸.

La nouvelle pensée obligeait à incorporer une vision évolutionniste selon le matérialisme historique. On introduisit dans le programme de 1974 le cours de Communauté primitive et esclavage. Sa très brève description exprime l'image

³⁸⁸ Les conséquences d'une telle approche où le matérialisme-dialectique s'emparait de l'anthropologie dans une bonne partie des universités péruviennes conduisirent à assujettir la question ethnique à l'analyse de classe. Le problème est qu'une grande partie de cette

historique des ethnies : « Étude de la formation primitive ainsi que de la formation sociale esclavagiste » (Idem. : 1974). Ne nous étonnons pas que la seule matière d'ethnologie où les groupes ethniques étaient étudiés était celle nommée Ethnologie de la région amazonienne qui comprenait « L'analyse des principaux groupes ethniques situés dans la région forestière du pays. Étude du processus d'intégration des tels groupes humains à la vie économique et sociale du Pérou » (Idem : 1974). L'idée sous-jacente était évidemment de convertir ces groupes en paysans, afin de les incorporer à la logique de la lutte des classes et de s'assurer que les peuples amazoniens, y compris ceux qui vivaient en l'isolement, soient intégrés à la nation.

Le deuxième cours d'Ethnologie stigmatisait, du point de vue du matérialisme historique, les travaux les plus emblématiques de l'anthropologie péruvienne. Cette critique était dirigée vers les sujets de la culture, le métissage, la stratification ainsi que d'autres thèmes abordés par le culturalisme. Mention spéciale était faite à celui de l'anthropologie appliquée ; aux yeux de Degregori, professeur d'anthropologie à Huamanga pendant ces années-là, « ... le gouvernement se parait d'un indigénisme romantique et inoffensif mais par ailleurs, commençait à recruter plusieurs spécialistes en sciences sociales afin de mettre en œuvre ses plans de développement cherchant à coopter la paysannerie... » (Degregori : Op.cit. 2014 : 47).

Les matières liées à l'économie allaient devenir un facteur important du programme d'études à partir de 1974. L'économisme marxiste influença l'incorporation de matières où l'on enseignait l'économie politique du capitalisme en passant par celle du socialisme, y compris l'économie péruvienne où l'on donnait des informations sur le caractère de cette société : semi-coloniale et semi-féodale. Les cours sur le féodalisme et le capitalisme complétaient cette

anthropologie s'est tournée, avec le temps, vers une défense de l'ethnicité, en oubliant le devoir de mémoire. Voir à ce sujet Gamarra (2013) : DE INDIO A CAMPESINO Y NUEVAMENTE A INDIO. Le devoir de mémoire implique que les membres d'une communauté académique réfléchissent sur le passé, exprimant les raisons académiques et éthiques par lesquelles ils ont changé les paradigmes théoriques et, dans certains cas, politiques.

vision économiste de l'anthropologie sociale à Ayacucho. Si l'on veut savoir quel type d'anthropologie s'utilisait pour former les étudiants, il faut savoir qu'elle allait au-delà de l'anthropologie économique proposée par M. Godelier.

L'importance de l'économisme s'exprimait aussi dans un cours à caractère régional comme histoire économique et sociale d'Ayacucho, malheureusement considéré comme matière optionnelle.

D'autre part, les études sur la société régionale devinrent des matières optionnelles. Le cours sur les éléments du folklore allait connaître le même sort que la trajectoire de son créateur, Efraín Morote : l'abandon de l'anthropologie régionale et son remplacement par le compromis politique, comme lui-même en témoigne :

« ... le plus important était en marche [la transition des années 60 et 70] : il était urgent de réorienter notre propre activité et de le faire en essayant de déterminer, à la lumière des faits historiques réels, le rôle du folklore en tant qu'expression de classe et de la lutte des classes dans une société divisée. Il fallait également chercher à entrevoir le rôle qui serait le sien dans une société nouvelle qui aurait obtenu la liberté, la justice sociale et la paix (...) cette position rattache mon travail à la politique (...) tous les spécialistes en sciences sociales, tous, assument cette position d'une façon ou d'une autre, même ceux qui préconisent ou ont préconisé la non *ethnicité*³⁸⁹, l'aseptisation ou la neutralité de la discipline scientifique qu'ils servent... » (Morote, Op.cit. : 18).

Comme nous l'avons dit, les urgences à caractère révolutionnaire conduiraient à faire de la recherche scientifique en sciences sociales un moyen de connaître les contradictions à l'intérieur des communautés et des villes de la région. De la même façon, ces urgences poussèrent à étudier le potentiel révolutionnaire de la population. Les thèses et les rapports de formation de travail de terrain acquéraient une nouvelle structure qui laissait voir l'enjeu de l'anthropologie engagée à Huamanga :

³⁸⁹ Il nous semble que Morote se réfère au concept de Kierkegaard sur la subordination de la subjectivité à une objectivité supérieure qui passait par la participation dans le projet de la révolution.

Tableau No. 8 Table de matières d'une thèse d'anthropologie

Partie Chapitre et souschapitre	Travail de Recherche : IDÉOLOGIE POLITIQUE, MORALE ET RELIGIEUSE DE LA PETITE BOURGEOISIE À [VILLE] HUANTA Contenus principaux
Premier partie Chap. I	Considérations Théoriques : formation économique et sociale. Base et superstructure (rapport dialectique ; rapport de classe).
Sous chap.	L'État, L'idéologie : Caractère de classe ; la dépendance de la base économique ; L'idéologie des classes dominantes : non scientifique. Universalisme et rationalité, déformation de la réalité, justificatrice du système, instrument de domination. L'idéologie du prolétariat : Scientifique. Intentionnelle.
Chap. II	Économie : Emplacement géographique. Économie : Époque à prédominance naturelle [sic] ; époque à prédominance marchande.
Chap. III	Structure sociale : caractéristiques de la population ; activité principale et revenus ; classes et couches sociales : petite bourgeoisie, bourgeoisie marchande, le semi-prolétariat. Contradictions et lutte de classes.
Deuxième partie. Chapitres I, II, III	Caractéristiques de l'idéologie de la petite bourgeoisie : Individualisme, insécurité, scepticisme, superficialité, non définition, opportunisme, hypocrisie et diffusivité. Les partis politiques à Huanta : Action de l'État, participation, opinions des différentes couches sociales sur les riches, répression idéologique et destruction des organisations populaires. Sympathies politiques. Désaccords. Opinions sur : le gouvernement, les organisations populaires, la réforme agraire, la presse. Le problème indigène (paysan) et sa solution. Morale et attitudes. L'arrivisme, l'influence du milieu, mobilité sociale, l'idéologie de la réussite. Synchrétisme culturel. Travail, oisiveté, hypocrisie ; attitude envers celui du dehors et du dominant. Rapports homme-femme. Religion : recul de la religiosité, églises évangéliques, besoin de religion, opinion sur le non religieux.

Source : IDEOLOGÍA POLÍTICA, MORAL Y RELIGIOSA DE LA PEQUEÑA BURGUESÍA EN HUANTA. Vergara, Abilio, J. Arguedas et Auqui, Pino. (1975)

Le tableau ci-dessus nous permet de comprendre la situation de la formation anthropologique dans une université où le nouveau paradigme scientifique et politique avait été introduit de l'extérieur dans un premier temps et adapté par la suite aux intérêts des groupes radicalisés dans l'institution. Le matérialisme historique était la matrice à partir de laquelle s'organisa la recherche ethnographique. Les considérations théoriques relevaient d'une méthodologie déductive plutôt qu'inductive. Les citations de Marx, Lénine ou Mao devinrent les guides du travail de recherche et n'étaient pas des idées qui devaient être soumises à la critique. Inutile d'énoncer une affirmation contraire à ce qui était établi dans les canons académiques et politiques.

Après la théorie du marxisme, venait la partie où se situait la recherche par rapport à la base économique. La description des caractéristiques économiques du sujet de recherche devait se faire selon la grille marxiste. Il ne faut pas oublier qu'au cours des premières années qui ont suivi la réouverture, les rapports sur la recherche en anthropologie, en géographie ou sur la culture apparaissaient au premier plan et les caractéristiques étaient souvent perçues beaucoup plus clairement. Par contre, la présentation de la base économique poussait vers l'homogénéité.

Le sujet central de cette recherche étant l'idéologie, le travail constitua un exemple de l'application mécanique du modèle matérialiste historique. Après l'économie venait la structure sociale. Cette dernière ne correspondait pas à la réalité d'une petite ville comme la capitale de la province de Huanta où les couches et les classes échappaient à ce que disaient les manuels de matérialisme historique. Les instructions pour l'usage d'une nouvelle technologie comme l'application pratique de la science marxiste étaient apportées par un groupe d'intellectuels venus d'ailleurs.

Cette intellectualité se concevait elle-même comme l'avant-garde, en fin de compte, d'une ingénierie destinée à la transformation sociale. Les efforts des auteurs de la recherche pour intégrer au modèle les épiciers ou les vendeurs des marchés dans la catégorie de bourgeoisie marchande et même de considérer les paysans qui migraient temporairement à la ville comme semi-prolétariens révéla les difficultés d'une anthropologie subordonnée qui devait adapter son ethnographie, dépouillée de ses réflexions sur la question régionale. Le paradoxe

de cette nouvelle approche disciplinaire tenait à ce que cette anthropologie de la transformation radicale (et non pas du changement) dénonçait le culturalisme parce que c'était une science apportée de l'étranger.

Le tableau nous permet de comprendre aussi les raisons politiques qui guidaient la recherche. Les fins modernisatrices de l'anthropologie appliquée furent substituées par une approche de nature politique et radicale. L'intérêt d'étudier le comportement de la petite bourgeoisie par rapport à la bourgeoisie marchande et au semi-prolétariat cherchait à obtenir l'engagement politique de cette couche d'où provenaient les auteurs de ce rapport. Ajoutons qu'ils appartenaient aux familles éduquées de la province de Huanta qui avaient misé sur l'éducation supérieure. Comment réussir l'engagement politique des jeunes dont les parents pouvaient être mis dans la catégorie de petite bourgeoisie ? La militance dans un parti radical, peu importe, en dernière instance quel parti, constituait le but final du travail du terrain pour beaucoup d'étudiants en formation en anthropologie. Comme Degregori lui-même l'affirmait à l'époque (Op.cit. : 2014 : 45): « Nous partons d'une position matérialiste et dialectique dans le cadre d'une étude concrète sur une réalité concrète. Notre objectif n'est pas la simple connaissance de la réalité mais de contribuer à sa transformation ».

Mais au-delà de l'influence marxiste dans cette anthropologie ainsi que dans tous les centres de formation de la discipline dans les différentes universités péruviennes des années soixante-dix, Huamanga laisse voir où en sont arrivées les contradictions d'une science de la culture et la différence avec la société humaine. Les composantes de ce rapport sur les pratiques nous montrent les effets d'une anthropologie prétendument marxiste qui ne pouvait pas substituer les catégories qui provenaient des autres paradigmes théoriques. Nous trouvons dans le rapport des éléments comme la mobilité sociale, le syncrétisme culturel et des catégories morales qui font partie du travail ethnographique comme l'attitude sur l'honnêteté, l'oisiveté, l'hypocrisie, etc.. Il n'est donc pas surprenant de trouver des éléments d'analyses prescrits par la Guide Murdock à côté de concepts appartenant aux études marxistes comme les formes de contrôle des systèmes de domination ou la lutte des classes.

Il est possible que ce mélange des paradigmes à cette époque-là affecte les étudiants marxistes et non marxistes en anthropologie. L'ouverture si nécessaire

au monde des sciences sociales se voyait menacée par un programme d'études conçu pour instituer l'hégémonie d'un seul paradigme théorique, celui de la transformation radicale de la société. Comme en témoigne Degregori lui-même quand il décrit l'anthropologie à Huamanga au cours des années soixante-dix : « On peut dire qu'au cours de ces dernières années, deux lignes ont coexisté à la UNSCH : la première que nous appellerons d'«expropriation externe», qui regroupe les chercheurs nationaux ou étrangers pour qui l'élève n'est presque toujours qu'un simple collecteur d'informations ou un assistant, dans le meilleur des cas. La plupart du temps, les dits chercheurs s'en vont sans laisser les résultats de leurs travaux à la disposition du Département [académique]. Certains autres dévient l'attention des problèmes qui s'avèrent urgents de résoudre dans le cadre de notre réalité de pays semi-colonial et se consacrent à la recherche de thèmes qui ne s'inscrivent pas dans la droite ligne des études en sciences sociales au Pérou (...) c'est par exemple le cas de le structuralisme³⁹⁰(...). La deuxième ligne fit son apparition à la même époque, essentiellement suivie pas des élèves (...) qui désiraient surtout réaliser du travail de terrain, étudier les thèmes et les lieux, sièges des contradictions les plus aigües et utiliser, peut-être de façon plus limitée, le marxisme comme cadre de leurs études... » (Degregori : op.cit. 2014 : 45).

Si l'on fait un bilan de ce changement de paradigme avant la période de la violence, nous voyons que nous sommes en face d'un moment difficile de l'anthropologie qu'on ne percevait pas à l'époque étant donné les urgences révolutionnaires. La fin d'une anthropologie régionale et sa substitution par une approche prétendument scientifique allait avoir des conséquences. D'abord, l'accroissement de la dépendance vis-à-vis d'un modèle venu du dehors qui était axé sur l'application de catégories et de concepts dépouillés d'une quête sur la région. Ce modèle ne cherchait pas à prendre en compte les racines proprement ayacuchaniennes. Cela se faisait au nom d'un universalisme de la politique et de la lutte des classes. Ce modèle voyait dans la société régionale la survivance de la pré-politique et ces intellectuels, y compris les anthropologues, comme les représentants de la semi-féodalité et de la pensée réactionnaire.

³⁹⁰ Souligné par nous.

D'autre part, l'anthropologie est plus proche d'une raison pratique que d'une raison instrumentale. Mais à présent, le matérialisme historique appliqué aux milieux universitaires était plus proche de la seconde. Une des conséquences de cette dernière était la méfiance envers la discipline. L'expérience individuelle que supposait l'ethnographie, et le travail du terrain en général, s'opposait à une science du matérialisme conçue pour l'application des lois universelles pour la transformation de la société et l'accomplissement des tâches politiques sur lesquelles l'individu devait être instruit. Selon les académiciens marxistes y compris les « travailleurs intellectuels » de Lima, il fallait donner la préférence aux Sciences Historico-Sociales et non pas à une discipline antihistorique comme l'anthropologie. Comme l'affirma Efrain Morote dans une conférence en 1982 : « ... parler d'anthropologie c'est parler des sciences historico-sociales dans leur ensemble et dire que le passé et le futur de l'une sont partie intégrante du passé et du futur des autres... » (Morote Best : Op.cit.: 1990). Dans la même conférence, Morote Best dénonça justement l'individualisme de cette discipline et pour affirmer son hostilité, il proclame : « L'anthropologie enfermée en elle-même et qui glorifie des vérités supposées et plus ou moins permanentes est une anthropologie paranoïaque (...) Celui qui suit ce courant a abandonné son rôle de cultivateur d'une science pour devenir chargé du culte d'un icône... » (Idem. : 112). Au-delà des réserves de type politique que Morote Best et les professeurs radicalisés manifestèrent à propos de la discipline, elle attirait leur méfiance car il s'agissait d'une science dont l'approche ethnographique faisait appel à la raison pratique et non instrumentale. Par contre, l'approche que les groupes radicalisés à Huamanga défendaient était basée sur le caractère éminemment utilitaire des sciences sociales où comme nous l'avons dit on privilégiait la raison instrumentale pour la prise du pouvoir³⁹¹.

Jusque-là nous avons vu l'expansion du matérialisme-historique comme le nouveau paradigme scientifique et le processus de l'anthropologie régionale à l'intérieur de ce paradigme. Mais le regard sur la région et les milieux

³⁹¹ Notons comment la lutte armée du Sentier Lumineux était planifiée. Elle comprenait toute une série d'étapes, de stratégies et de formes d'organisations conduisant à la prise du pouvoir. Voir à ce sujet le livre de Ricardo Uceda : MUERTE EN EL PENTAGONITO (2004).

universitaires ne serait pas complet sans la connaissance d'un acteur aussi important comme le sont les professeurs et les idéologues : Les jeunes étudiants que constitue l'objet ainsi que l'instrument pour le changement radical. Une histoire culturelle et anthropologique n'en peut pas les ignorer. Le radicalisme politique visant la prise du pouvoir fait appel à ceux qui incarnent la future société : les jeunes ou la nouvelle génération. Comme nous essayerons de le montrer, le projet de la transformation sociale à partir de l'espace universitaire à Huamanga demandait de travailler avec les jeunes de telle sorte que cette action aille au-delà de la pédagogie. Une fois de plus nous faisons appel pour cela aux stratégies basées sur les technologies du pouvoir et les politiques des sentiments.

6.4 LES JEUNES A L'UNIVERSITE DE HUAMANGA : L'ETHNICISATION DU RADICALISME ET LA MEMOIRE

Comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce travail, l'évènement de la violence produite par la lutte armée du Sentier Lumineux à la fin du siècle dernier a eu un tel impact sur la société péruvienne que les représentations sur les acteurs impliqués ou supposément concernés ont marqué le processus postconflit. Autour de cette question se sont tissés différentes représentations qui stigmatisent presque toujours la population d'Ayacucho. L'ethnicisation des acteurs est un moyen pour la société d'essayer d'expliquer les origines de la violence ; la fonction de la mémoire devient donc importante. En ce sens, il faut se demander qui étaient les étudiants radicalisés à l'Université ? Quels furent les rapports entre la génération des jeunes radicaux et la mémoire ?

Dans le Rapport Final de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation du Pérou (CVR) les profils des jeunes militants du Sentier Lumineux sont décrits de la façon suivante :

« ... Beaucoup d'entre eux avaient été formés par les principaux cadres intellectuels du PCP-SL. L'endroit privilégié d'endoctrinement fut la UNSCH. (...) Les jeunes furent endoctrinés par le PCP-SL avec un discours qui pronait l'accès au pouvoir pour eux et l'égalité entre tous. Les jeunes qui voulaient arriver au pouvoir et pensaient pouvoir faire partie de la révolution qui changerait l'ordre traditionnel dans lequel ils vivaient,

s'allièrent donc au PCP-SL (...) Le PCP-SL, réussit, là comme ailleurs, à exacerber les conflits personnels et réveiller les sentiments opposés au secteur économiquement puissant de la communauté... » (CVR : 2004 : 43)

Selon cette description, un jeune sendériste a le profil suivant :

- Il étudie dans une université publique comme Huamanga ; de préférence dans cette dernière.
- Le discours sur l'égalité le convainc de s'enrôler dans le parti. C'est l'idéologie qu'il apprend.
- Presque toujours il s'agit d'un jeune (homme ou femme) qui avait crû à la possibilité d'acquérir le pouvoir et d'exercer une vengeance contre ceux qui l'écrasent.
- La moralité négative (envie, ressentiments) provient de la tradition communautaire ou de la différenciation économique qui s'y est développée. Il était donc dit qu'un seul groupe (le PCP-SL) était responsable de la radicalisation des étudiants de l'université publique de Huamanga (et non pas les autres groupes et universités). L'idéologie radicale du Sentier Lumineux était capable de convaincre les jeunes à partir des dispositions qui les montraient comme fils de paysans traditionnels et « pré-politiques ». C'est dire que cette explication fait appel à l'idée de complémentarité ou de rencontre entre une idéologie totalement radicale et un monde traditionnel et, à la fois, pré-politique. Plus loin, le Rapport Final de la CVR établit qu'une des causes de la violence était le processus de massification de l'éducation dont l'effet le plus important pour l'université était qu'« à mesure qu'augmentait la population étudiante à l'UNSCH, le pourcentage des étudiants originaires de Huamanga diminuait et grossissait le nombre des élèves provenant des autres provinces de la région, beaucoup d'entre eux arrivant de petites villes ou de villes de l'intérieur » (CVR Idem. : 136). Le même rapport signale que dans les départements comme celui de l'Éducation, des Sciences Sociales et de l'Agronomie « on trouvait la majeure partie de ces étudiants provenant du monde rural, de petites villes ainsi que des petites villes intermédiaires (...) autour d'Abimael Guzmán s'était formé un groupe de dirigeants appartenant à une origine sociale distincte ; ils étaient reliés par des

liens de parenté et, au fil du temps, constitueraient la direction du parti... » (Idem. : 138).

Il convient de faire quelques commentaires sur ce rapport. D'abord, au sujet du lien entre le radicalisme universitaire et la massification de l'éducation universitaire. Le raisonnement mécanique qui considère la démocratisation de l'accès à l'université comme la cause de la radicalisation des étudiants n'est pas très bien démontré. Cette explication est quand même élitiste. D'autre part, l'idée concernant la différence entre les jeunes sendéristes : ceux provenant des milieux ruraux et les jeunes qui appartenaient aux familles aisées de la ville de Huamanga et qui devinrent les proches de Guzman.

Même si ce travail ne cherche pas à faire la critique du Rapport Final de la CVR, il est important d'expliquer et comprendre le radicalisme des étudiants et de faire quelques observations. Ainsi, les récits d'évènements concernant les droits de l'Homme impliquent que la connaissance historique ne peut pas se limiter à soutenir une Mémoire Historique unique de ce qui s'est passé pendant la période de la violence, y compris depuis ses origines³⁹². Nous pensons que l'histoire contribue à légitimer la mémoire dans la mesure où elle contribue à rendre les récits plus crédibles. Cependant Quelques éclaircissements sont nécessaires dans le cas de la construction d'une mémoire Historique sur les étudiants de Huamanga.

Il faut tout d'abord savoir quelle est la composition des étudiants de l'Université : sont-ils surtout issus de la campagne ou de la ville ? Selon la COMISION DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (CVR [SER] : 2004 :137) depuis la réouverture de l'Unsch en 1959 on observe une baisse progressive de la quantité d'étudiants originaires de la ville de Huamanga et une augmentation du nombre d'étudiants provenant des provinces les plus rurales de la région (Cangallo et Victor Fajardo). Cette croissance (on passe de 12,8% à 28,8% en l'espace de 20 ans) n'est pas sans importance si l'on tient compte qu'une bonne partie d'entre eux avait migré à la capitale de la région pour y étudier au lycée un ou deux

³⁹² Michel R. Trouillot distingue entre connaissance historique et narration historique. Sa perspective nous apparaît essentielle pour comprendre le problème de la reconstruction du passé dans les termes d'une mémoire qui se prétend Historique. Voir à ce sujet Trouillot (Op.cit. : 1995).

années avant de se présenter à l'examen d'entrée à l'université. Une comparaison plus détaillée du pourcentage des élèves nés dans les provinces hors Huamanga ne correspond pas à celui du lieu où ils ont fini leurs études secondaires. Ajoutons aussi que depuis les années quarante les migrations se sont accrues vers Lima ou les villes intermédiaires. L'approche de la ruralité des étudiants doit être revue, sachant que leur méconnaissance du monde urbain et leur traditionalisme ne sont pas précisément une de leurs caractéristiques. En tout cas leurs rêves d'égalitarisme pouvaient coexister avec ceux de « entrepreneurisme »³⁹³.

D'autre part, parmi les spécialistes et les experts péruviens sur la violence de Sentier Lumineux, l'idée des effets négatifs de la transition de la vie rurale à la vie urbaine sur les étudiants est bien répandue. La notion de déracinement conduisant à choisir la violence est devenue une question clé dans les études sur les étudiants à Huamanga³⁹⁴. Notre principale objection à ces représentations touche au comportement pathologique généralement attribué aux jeunes qui ont abandonné les milieux communautaires et ruraux. Il semblerait que de telles représentations comportent les mêmes préjugés envers les gens provenant de province. En outre, l'idée du déracinement des étudiants qui sont rentrés à l'université de Huamanga ne tient pas car la culture régionale est partagée par les différents secteurs sociaux.

Une seconde question se dégage du Rapport Final de la CVR : c'est celle du lien entre les départements les plus marxistes, la provenance rurale/ ayacuchanienne et la radicalisation de ses étudiants. Selon ce Rapport « ... l'influence des changements sur le programme d'études était considérable dans des départements tels que l'Éducation, les Sciences Sociales et l'Agronomie... » (CVR : Op.cit : 138). Le report ne fait pas la différence entre les étudiants originaires de la région et ceux venus d'ailleurs. Selon les données statistiques

³⁹³ Après la fin du conflit armé, plusieurs anciens sendéristes sont devenus de petits chefs d'entreprises dans les communautés paysannes et les petites villes.

³⁹⁴ Le Report de la CVR n'arrive pas à définir de manière plus précise les termes paysans, indien ou habitant rural. Une des conclusions de ce rapport sur la langue que parlaient les victimes du conflit a mené quelques spécialistes à supposer que la population indigène était la plus touchée par le conflit. Comme nous l'avons montré, la langue quechua était parlée par la société régionale dans son ensemble.

qui figurent dans le rapport, entre 1965 et 1976 le pourcentage d'étudiants au département d'Éducation nés à Ayacucho avait diminué tandis que celle des étudiants extérieurs à la région augmenta :

Tableau : 9 Comparaison du nombre d'étudiants selon leur provenance

Année	1965	1976
Étudiants nés à Ayacucho	69,4%	61,6%
Étudiants extérieurs à la région	30,6%	38,4%

Source : élaboration propre

D'autre part, si l'on prend en compte l'origine des étudiants admis au niveau d'études générales (première année) au département d'Éducation en 1975, le nombre de ceux qui sont nés à Ayacucho et ceux provenant d'ailleurs était de 19% et 20% respectivement. Même en 1970 quand les écoles d'éducation et de sciences sociales faisaient partie du département de Lettres, le nombre d'étudiants extérieurs à la région était plus élevé que ceux originaires d'Ayacucho. Si nous observons la provenance du contingent étranger à la région, on observe qu'ils proviennent de régions voisines comme Junín, Ica et notamment Lima. Ce qui caractérisait le groupe « étranger » était la condition non rurale de ses étudiants.

Mais, comme nous l'avons dit plus haut, être paysan ne constituait pas une condition préalable à la radicalisation comme le Rapport et d'autres études semblent le suggérer. On ne trouve pas nécessairement une corrélation entre origine paysanne et disposition pour le radicalisme et la violence. Comme nous le rapportait un ancien élève radicalisé à Huamanga : « justement, les étudiants d'origine paysanne étaient les moins engagés en politique parce qu'ils restaient presque toujours silencieux et que le coût des études était très élevé pour eux »³⁹⁵.

En ce qui concerne la formation en anthropologie, nous n'avons pas trouvé de différences significatives comme on peut l'observer dans le tableau suivant :

Tableau No : 10 Élèves admis à la carrière professionnelle d'anthropologie en 1975

Région	Province ou ville	No.
--------	-------------------	-----

³⁹⁵ Interview de Paco [pseudonyme], mars 2009.

Apurímac	Andahuaylas	1
Huancavelica	Huancavelica	1
Junín	Huancayo	1
Junín	Jauja	1
Junín	Tarma	1
Lima	Chincha	1
Lima	Lima	2
Autres régions		4
Ayacucho	Huamanga	6
Ayacucho	Cangallo	2
Ayacucho	Víctor Fajardo	1
Total autres régions et provinces		12
Total des étudiants admis		21

Source : Archive Central UNSCH : Dossier étudiants admis 1975.

Selon ce tableau, les étudiants admis à la formation en anthropologie cette année-là provenaient dans leur majorité de milieux urbains et non des communautés paysannes. Comme nous l'avons montré, cette discipline attirait l'intérêt des secteurs sociaux régionaux urbains qui pariaient encore sur le prestige intellectuel de la carrière ainsi que sur l'importance qu'elle avait pour la modernisation des provinces et l'incorporation de la population indienne dans la région et dans la nation. Après le professeur d'éducation primaire et secondaire, l'anthropologue incarnait le héros culturel capable de se débrouiller entre la ville et la communauté paysanne, entre la tradition et la modernité. Aux yeux des jeunes vivant à Huamanga et dans les autres villes de province il était devenu l'intellectuel urbain en province.

D'autre part, le tableau nous permet de comprendre un processus qui avait commencé avec l'expansion du marxisme à l'Université : le nombre d'étudiants extérieurs à la région était devenu important. Pour l'anthropologie régionale l'impact de ce changement était important. Ces étudiants venus d'ailleurs s'intéressaient au nouveau discours politique à l'université plutôt qu'à une anthropologie qui avait Ayacucho comme thème de réflexion. Pendant les années 1970 un ensemble hétéroclite de groupes radicaux envoya ses jeunes

militants acquérir de l'expérience politique dans ces endroits où la population était « arriérée et pré-politique »³⁹⁶.

Si le radicalisme qui se vivait à Huamanga était dû à l'influence des professeurs qui apportèrent la nouvelle idéologie et le savoir-faire de l'organisation politique marxiste, les jeunes furent l'autre composante, la matière première à être radicalisée. Vu dans ce sens, nous allons essayer de comprendre ces rapports dans les termes du concept de génération.

6.5. LA QUESTION DE LA GENERATION

Le concept de génération dans le cadre de la vie universitaire est devenu très important quand on pense aux processus de radicalisation de la jeunesse. Il suffit de nous souvenir de mai 68 en France pour comprendre comment l'espace universitaire, dans le sens de lieu pratiqué que Michel de Certeau donne à cette notion d'espace, est en relation avec la génération. Au Pérou comme dans le reste des universités en Amérique latine, le rapport entre jeunesse, université et mobilisation des étudiants remonte au début du vingtième siècle. La réforme universitaire du 1918 en Argentine, rendue possible grâce à la participation des étudiants, eut un impact énorme sur la « Génération du Centenaire [de l'Indépendance] au Pérou. « La génération des 50 » composée d'écrivains issus de l'Université de San Marcos à Lima est également la preuve de ces rapports³⁹⁷. Quand on parle du rapport entre génération et université, on comprend que les deux concepts s'utilisent pour souligner que le groupe générationnel a marqué l'histoire, dans le sens où il a joué un rôle décisif. Nous trouvons une conception similaire dans le quotidien quand on représente la génération comme le groupe d'âge qui marque toute une époque, la mode ou le style de vie.

Au Pérou, l'idée des jeunes comme synonyme de « différent » s'incorpore au langage culte à la fin du dix-neuvième siècle. Un penseur péruvien de cette époque, Manuel González Prada dans un célèbre discours prononcé au théâtre

³⁹⁶ Renseignement recueillis chez des anciens collègues de l'Université (un d'entre eux appartenant au département d'Anthropologie) qui étudièrent à Huamanga suite aux décisions prises par leur parti Vanguardia Revolucionaria [Avant-Garde Révolutionnaire].

³⁹⁷ Voir à ce sujet le travail de Manuel Burga (2007) : UNIVERSIDAD Y DESCENTRALIZACIÓN: RETOS DE LA ACTUALIDAD.

Politeama à Lima, déclara: « Que poussent les arbres pour donner de nouvelles fleurs et de nouveaux fruits ! Les vieux, au tombeau et les jeunes au travail ! » (González Prada : 2003 : [1894]). Bien sûr, ces expressions venaient de la frustration de quelques intellectuels péruviens comme lui, suite à la guerre désastreuse que le pays avait perdue contre le Chili. La notion de jeunes comme porteurs de progrès s'inscrit dans la ligne du positivisme français suivi par l'élite intellectuelle de Lima dès la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Il est possible que la proposition de Comte (1839) sur le besoin de renouvellement générationnel à partir des conditions évolutives de la vie sociale qui rend possible le progrès³⁹⁸, ait eu un grand impact important parmi les intellectuels péruviens. La phrase de González Prada est un résumé de la vision comtienne. Il est possible aussi que la proposition de Durkheim sur le renouvellement générationnel ait influencé l'idée répandue parmi les intellectuels péruviens des années trente que les jeunes sont plus proches du changement, à la différence des vieux peu disposés à remplacer leurs traditions. Cette idée selon laquelle l'orientation des jeunes vers le moderne s'oppose à la force de la tradition inculquée par les vieux aux cadets, réfractaires à toute nouveauté (Durkheim : 1930 : 292)³⁹⁹.

Mais à côté de cette influence positiviste nous trouvons parmi ces intellectuels une autre influence liée à la question de génération. L'ariélisme, en tant que mouvement intellectuel inspiré par l'œuvre de l'écrivain uruguayen José Enrique Rodó, proposait que les jeunes (des classes aisées et éduquées) doivent chercher dans la tradition les racines de la culture nationale. La redécouverte de l'esprit de la nation à travers la culture influença aussi les intellectuels régionaux dans leurs travaux sur le passé régional ainsi que des activités éducatives dont ils se considéraient les guides.

L'utilisation au Pérou de la notion de générations proprement dite acquiert une autre tonalité au fur et à mesure qu'on avance dans le vingtième siècle et que le sujet attire l'intérêt des écrivains et des critiques littéraires. L'impact de certains

³⁹⁸ Cité par Attias Donfut (op.cit. : 21)

³⁹⁹ Il est à noter que le radicalisme comme celui du Sentier Lumineux met l'accent sur les différences générationnelles entre les jeunes capables de faire tomber l'État, ancien et décrépit, et les vieux représentants de la sémi-féodalité.

groupes d'âge sur la culture et la politique de la vie nationale à travers la production des idées et comme marqueur des temps exceptionnels, devient un objet de réflexion. À cet égard les travaux de Luis Alberto Sánchez sur l'Histoire de la Littérature Péruvienne en sont un exemple. Nous ne pouvons laisser de côté l'essai de J. C. Mariátegui (Op.cit. : 1976) sur le Processus de la Littérature Péruvienne où il utilise la notion de génération comme une unité de pensée dont les jeunes sont les porteurs du moment historique ou de l'esprit de l'époque. Dans ce sens, un marxiste comme Mariátegui était plus proche des idées de Dilthey sur la génération pour qui ce concept exprime les rapports basés sur la contemporanéité des individus qui partagent des expériences communes⁴⁰⁰. Il fallait attendre l'époque de l'après-guerre avec le Sentier Lumineux ou la période du post-conflit pour revenir, cette fois-ci, sur la question de la génération à partir des disciplines comme la sociologie et l'anthropologie. L'intérêt pour comprendre la participation des jeunes à la guerre interne au Pérou a donné lieu à des études comme celle de Nicolás Lynch (1990) sur les étudiants radicalisés à l'Université de San Marcos à Lima ou les diverses études faites par Carlos Iván Degregori, dont on a déjà parlées.

Nous pensons que les travaux de ces deux auteurs manquent d'une approche théorique sur le concept de génération ; par ailleurs, ils ne se posent pas la question des rapports entre génération et mémoire. En continuant dans la même lignée intellectuelle que le penseur péruvien Mariátegui qui définit la génération des étudiants comme le « nouveau esprit » et munis du messianisme ainsi que sentiments⁴⁰¹ révolutionnaires, ils supposent qu'une génération incarne ces caractéristiques ; comment expliquer, selon eux, l'existence de cette génération des jeunes radicalisés, amers et violents dans une université des gens venant de provinces comme San Marcos ou Huamanga ? Ils laissent entendre qu'il s'agit là d'une génération « singulier » en tant qu'elle n'apportait pas le progrès et elle ne fit pas la différence en termes de grandes intentions. Comment eux et plusieurs

⁴⁰⁰ Voir à ce sujet: Wilhem Dilthey: INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU (1980).

⁴⁰¹ Voir à ce sujet, José Carlos Mariátegui: LA REFORMA UNIVERSITARIA (1928). CLACSO: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101109083911/22mariate.pdf>.

autres spécialistes du phénomène sendériste en sont-ils arrivés à ces conclusions ?

6.5.1 La mémoire et la génération marxiste

Deux questions se posent sur les études autour la jeunesse radicalisée de Huamanga. Premièrement, plusieurs chercheurs ont eu une formation marxiste avant d'écrire sur ce sujet ; on peut trouver encore certains de ces éléments dans leurs approches et même dans le traitement des données. Dans ce contexte, la question de la notion de génération qu'ils ont utilisée devient de grande importance. Deuxièmement, les recherches de ces spécialistes ainsi que plusieurs de leurs écrits s'effectuèrent au cours du conflit ou après lui afin de montrer les différents aspects du radicalisme. Dans ce cas, l'enjeu de la mémoire est un élément central.

En outre, la communauté académique péruvienne de gauche des années soixante et soixante-dix méconnaissait un travail publié en 1927 par le sociologue marxiste Karl Mannheim sur la notion de génération. Dans son livre intitulé 'El Problema de las Generaciones' [Le Problème des Générations] (1993 : [1927] l'auteur s'attaque à la question de la génération afin d'expliquer la dynamique du changement social. Il propose établir la différence entre *position de classe* et *position de génération*. Selon lui cette dernière se fonde sur l'existence d'un rythme biologique, c'est-à-dire de la vie, de la mort et de l'âge. Une personne se trouve dans une position semblable aux autres dans le courant historique des événements du fait même de son appartenance à la même génération (Mannheim, idem. 208).

L'approche marxiste de Mannheim l'amène à proposer que la génération est liée à un groupe des personnes du même âge ou contemporaines et qui partagent une certaine vision du monde, lequel tend à se fixer à travers le processus de maturation. Cette vision, à son tour, allait guider les expériences postérieures de ses membres. Mais Mannheim (Idem. : 211) prévient qu'à l'intérieur de chaque génération on peut trouver certaines différences. À partir de son travail on distingue la *génération potentielle* (ou position de génération) de la *génération effective*. La première est celle dont les membres partagent un âge identique, mais n'ont pas tous potentiellement les mêmes expériences historiques. Par

contre ceux qui appartiennent à la génération effective le feront. Mannheim fait référence aux jeunes paysans dont le changement radical eut lieu avec le changement d'âge. Cet auteur établit également une autre distinction à l'intérieur de chaque génération. Il emploie le concept d'*unités de génération* pour se référer aux groupes qui utilisent toujours les expériences historiques communes de chaque génération mais de façons différentes (Idem. : 223).

Les conclusions de Mannheim nous aident à comprendre la façon dont on abordait, à partir du marxisme radical, le travail politique avec les jeunes des universités comme Huamanga. D'abord, on cooptait les étudiants des provinces considérés presque tous comme appartenant à la classe sociale des paysans ou à la petite bourgeoisie. L'insistance pour classer chaque individu selon la classe à laquelle il appartenait était une façon d'établir la prééminence du prolétariat sur la paysannerie. La reconnaissance de la position de classe d'origine devait servir à éduquer chaque jeune pour le transformer en prolétaire. Tout avait un caractère de classe y compris le comportement quotidien, les gestes et même « la façon de prendre des cigarettes »⁴⁰². Si l'individu appartenait à une autre classe que le prolétariat (et à Ayacucho il n'en existait pas à cause du caractère non industriel de la région) il fallait le convertir à un mode de vie prolétaire : « La seule garantie de diriger correctement le mouvement des étudiants, c'est l'idéologie du prolétariat » (Unsch : Op.cit. : 69). Il semble que la position de génération servait à rendre possible cette conversion. Les jeunes en tant que groupe d'âge se montraient beaucoup plus réceptifs au changement. Comme le dit Mannheim, le changement est plus radical chez la nouvelle génération. Le but des groupes radicaux à l'université était la conversion des jeunes paysans en prolétaires disposés à lutter pour prendre le pouvoir ; c'est-à-dire, de passer de la génération potentielle à la génération effective.

Mais, comment contribuer au passage de l'une à l'autre ? Notons d'abord que ce changement, basé sur le cycle de vie biologique, était inévitable ; la question était d'agir sur les effets sociaux. Pour nous la solution réside dans la manière de travailler avec les jeunes en mélangeant idéologie marxiste et nationaliste. Le document sur la réforme éducative de 1972 nous donne des informations sur les

⁴⁰² Information communiquée par Manuel (2009).

principes de l'éducation marxiste. L'école unique fait partie de ces principes, c'est-à-dire qu'il existe un seul type d'éducation pour tous, centrée sur le prolétariat. Un autre des principes était l'auto-éducation : les différents groupes sociaux devaient y participer sous l'hégémonie et la direction prolétaires (Unsch :

Idem. : 69). Pour les jeunes étudiants ce changement profond s'accompagnait d'un changement d'identité et de vision du monde. Comme nous l'avons montré, l'influence de l'éducation maoïste était très importante et elle n'était pas le seul monopole du Sentier Lumineux.

Cette éducation fut complétée par le nationalisme. Apparemment, il y a une contradiction entre le maoïsme apporté de l'extérieur et le nationalisme (non pas le régionalisme d'autrefois) péruvien. Pour surmonter cette difficulté il fallait recourir à la figure emblématique de Mariátegui. Il incarnait la conjonction entre marxisme et nationalisme, non seulement parce qu'il appliquait le matérialisme à la compréhension du problème péruvien, comme le soutient Guzmán, mais aussi par sa position nationaliste :

« ... Mariátegui dit que le Pérou est un pays semi-colonial et semi-féodal et que cette situation de semi-colonialisme s'aggraverait au fur et à mesure de l'avancée de l'impérialisme. Posons-nous une simple question : Est-ce que la pénétration de l'impérialisme s'est aggravée depuis le temps de Mariátegui ? La réponse est oui. Si l'impérialisme a continué de pénétrer... » (Guzmán : 2014 [1968]).

Comme l'avait proposé Mariátegui le marxisme et le nationalisme auxquels s'ajouta le maoïsme et ses « trois baguettes magiques de la révolution »⁴⁰³, servirent au déroulement de l'effervescence politique des étudiants dans les cours sur la réalité nationale⁴⁰⁴. Mais, comme nous allons le montrer, au-delà de

⁴⁰³ Malheureusement, les archives des programmes de l'Université ne conservent plus d'exemplaires du syllabus sur la matière de « Réalité Nationale » préparée par certains professeurs qui utilisaient cette expression maoïste, pour des raisons de sécurité afin de ne pas être accusés de terroristes...

⁴⁰⁴ Le recours à cet assemblage idéologique dont un de ses composants est le nationalisme n'est pas le seul parmi les pédagogies radicales. Il n'est pas surprenant de trouver dans l'islamisme radical actuel des contenus nationalistes et anti-impérialistes. Voir à ce sujet : Abu Bakr Naji (2006) THE MANAGEMENT OF SAVAGERY : THE MOST CRITICAL STAGE

la pleine compréhension de l'idéologie, c'était une façon d'éduquer et de transmettre une politique des émotions.

Mais si l'irruption de la nouvelle génération provoqua des changements importants, des différences se produisirent en leur sein. C'est ce que Mannheim appelle des unités de génération. Comme nous l'avons dit, le radicalisme n'était pas le monopole du Sentier Lumineux. L'application des lois de la contradiction, la lutte des contraires ou l'idée des deux lignes, se pensaient en termes de différences parmi les jeunes de l'Université. La représentation construite par le groupe de Guzmán laisse entendre la question des unités de génération : « ... Les étudiants sont surtout des petits-bourgeois. Cela implique à l'intérieur de ce groupe une opposition particulièrement aiguë entre les idées petites-bourgeoises et les prolétaires. Cette situation se reflète dans la dirección du mouvement étudiant où la prédominance des petitsbourgeois conduit à des erreurs et à des échecs... » (Unsch, op.cit. : 1972 :

69).

Les divisions entre les groupes politiques radicaux et leurs effets sur les unités de génération conduiraient à une confrontation permanente. Les accusations mutuelles entre les dirigeants étudiants partaient justement du caractère petitbourgeois de l'adversaire et pire encore du fait de venir d'une famille de propriétaires fonciers. L'enjeu était de se montrer plus radical que l'autre même si cela passait par renier ses propres origines ou essayer de les cacher. En tout cas, se vanter des liens avec la tradition intellectuelle régionale n'était pas un avantage.

6.5.2 Sur le mémoire et la génération

Les années 1980 ont vu la mise en place du projet radical et violent du Sentier Lumineux. À la fin de cette décennie la violence de ce groupe et, dans une moindre mesure, celle du Mouvement Révolutionnaire Tupac Amaru (MRTA) avait dépassé les limites des régions comme Ayacucho et s'était déplacée vers Lima. Après la capture du leader sendériste Abimael Guzmán et des principaux

THROUGH WICH THE UMMA WILL PASS. La recherche sur la comparaison entre le radicalisme du Sentier Lumineux et celui de l'Armée Islamique reste à faire.

cadres du MRTA le temps était venu de repenser, cette fois à haute voix, l'expansion du phénomène violent qui avait conduit les jeunes à la violence. Le temps est arrivé pour la société péruvienne de se questionner avec peur par l'essor qu'avait pris la violence des années précédant. . Il était temps d'essayer de comprendre la participation des jeunes dans les groupes radicaux. Aux vieux préjugés contre les gens de province et leur propension à la contestation violente se sont ajoutées de nouvelles approches pour interpréter le phénomène. Comme nous en avons fait mention, les courants post-marxistes se sont mêlés, peut-être inconsciemment, à ces vieux préjugés. Dans le cadre des Sciences sociales, le nouveau discours sur la violence avait comme modèle les travaux de Degregori ou ceux de Gonzalo Portocarrero. Dans la ligne post-marxiste le travail de Nicolás Lynch sur les étudiants de l'université publique de San Marcos à Lima devint paradigmatique autour de la génération radicalisée de la violence : « ... La plupart de ces nouveaux étudiants venaient de villes ou de villages ruraux et étaient encore plongés dans le retard de ce milieu, en particulier sur les hautes terres ; ils se sentaient donc fatalement attirés par une doctrine politique d'une autre latitude, mais aussi essentiellement rurale... » (Lynch : op. cite. :65).

Si l'on prête attention à cette description on voit que seuls certains types de jeunes se sentaient attirés par le message sendériste : il fallait venir des provinces arriérées et avoir une vie influencée par le milieu rural et, par identification, se rapprocher de la pensée maoïste. Nous y voyons l'ombre d'une ancienne approche marxiste dont les notions telles que la pauvreté structurelle ou la condition sociale paysanne, compris comme synonymes de pensée prépolitique, sont présentes. Mais la persistance des restes théoriques passés n'explique pas toute cette approche. Les empreintes du passé dans la mémoire comme objets destinés à élaborer un discours pour le présent, expliquent aussi ces approches.

La question de la mémoire par rapport au radicalisme des jeunes doit prendre en compte deux aspects : le premier doit permettre de faire mémoire et de la transmettre aux nouvelles générations. Le deuxième s'intéresse aux conséquences des actions de la génération effective. Nous proposons de retenir un troisième aspect : la question de la mémoire, l'économie politique et la génération. Voyons un peu plus en détail chacun de ces aspects.

Comme l'explique Attias-Donfut dans son importante étude sur le Problème des Générations (1988 : 181), une génération n'est pas davantage créée par un événement unique que par l'élaboration d'une mémoire collective sur cet événement. La génération de soixante-dix au Pérou est considérée radicale au vu des événements de la guerre de Sentier Lumineux en tant que dans la mémoire d'elle-même elle s'est vu comme témoin en tant avoir vécu ces événements. Le problème vient de la défaite sendériste. L'association entre radicalisme et violence est le fait marquant de cette génération. La mémoire associe les deux et, en conséquence, les possibilités de faire face à la méfiance et même à la stigmatisation, s'accroissent. Comment échapper à cet amalgame entre radicalisme et violence ? Il nous semble qu'une des façons d'y échapper se fait en différenciant le reste. « Ce n'est pas nous qui avons déclenché la violence [gauche non sendériste], ce sont les autres [SL ou le MRTA] » Cette forme de mémoire post-guerre se perçoit dans les discours sur les origines de la violence. L'autre c'est l'étudiant de province et, bien sûr, les idéologues (professeurs également originaires de province). À côté de cette mémoire sélective nous trouvons aussi le recours au silence. Chaque génération construit sa propre mémoire sur le passé, en commémorant ou en réduisant au silence certains moments de ce passé.

Mémoire et conscience de soi-même sont des éléments indispensables pour une génération. Ceux-ci se forment à partir des expériences contemporaines vécues (c'est-à-dire le temps social partagé par ses membres). Mais un autre aspect intervient dans la mémoire et la conscience générationnelles et que nous considérons important d'incorporer. Pour l'économie politique des générations, l'accès différencié aux ressources devient important pour chacune d'entre elles et même pour les individus qui la composent. Comme le propose Vincent (2005 : 588) la stratification (ou du moins le groupement) des générations est observable non seulement à travers le conflit mais aussi à travers des interactions comme celles d'inclusion, d'exclusion et même de distance sociale. En ce qui concerne l'université de Huamanga, on peut identifier deux générations ainsi que ses respectives unités. Comment se faisait l'accès générationnel aux ressources ?

Affecta-t-il la mémoire de soi en termes des individus et des groupes ?

5.5.2.1 Deux générations à l'Université de Huamanga : Mémoire et Histoire

Comme nous en avons fait mention, les générations ne sont pas déterminées par les événements historiques eux-mêmes. Il faut prêter attention à la façon dont une société construit son temps à travers la mémoire. Dans la question des générations le temps social se structure à partir des relations intergénérationnelles. À ce sujet, les marqueurs du temps social sont les faits ou les événements historiques mais cela n'équivaut pas à dire qu'ils produisent les générations. Quand on essaie de comprendre le problème des générations à Huamanga, il faut établir d'emblée les marqueurs du temps social. À cet égard, Mémoire et Histoire régionale ainsi que générationnelle sont importantes. C'est pour toutes ces raisons que nous proposons l'existence de deux générations de jeunes dès la réouverture de l'université à Ayacucho comme nous allons le montrer.

6.5.2.2 La génération académique de la réouverture

Quand l'Université de Huamanga rouvrit ses portes en 1959, les autorités commencèrent par mettre en marche le processus de sélection des étudiants. En ces temps-là leur nombre ne dépassait pas les trois cents. Pour pouvoir être admis, chaque étudiant devait répondre à un petit questionnaire sur ses origines sociales et les raisons pour lesquelles il prétendait avoir une formation professionnelle⁴⁰⁵.

Les questions tournaient autour des réseaux sociaux, de la carrière choisie, des raisons familiales et personnelles qui avaient motivé la décision d'étudier et l'importance de la profession pour sa société locale ou régionale. L'information recueillie dans ces deux questionnaires nous permet de mieux cerner les trajectoires de vie de deux étudiants jusqu'à leur admission à l'université. Même s'il est difficile d'établir une généralisation, il est cependant possible de trouver certains éléments communs à cette génération qu'on peut appeler Académique et qui durera jusqu'à la fin des années 1960.

⁴⁰⁵ Malheureusement dans l'Archive Central de l'Université de Huamanga nous n'avons trouvé que trois questionnaires dont un n'était pas en bon état.

Par rapport à la première question sur l'origine géographique, les réponses que donnaient *Nestor* et *Juvenal* sont respectivement : originaire de la ville de Huamanga, pour le premier et d'un district de la province de Aija, de la région d'Ancash au nord des montagnes péruviennes, pour le second. Les deux provenaient de familles de classe moyenne. Nestor ne mentionne pas le métier ou la profession de ses parents tandis que Juvenal souligne la condition d'enseignant de ses siens : « ... Mes parents ont exercé sur moi une influence directe dès mon enfance et j'ai toujours essayé de les imiter. Un père professionnel responsable et efficace à tous les égards. Il m'a beaucoup influencé et je veux être enseignant comme lui... » (Juvenal)⁴⁰⁶. Nous pensons que la fracture de cette génération par rapport à celle de ses parents ne fût pas si grande. Ils partageaient leurs visions du futur ainsi que les attentes pour la réussite académique et professionnelle. Dans ce sens, on pourrait considérer cette génération comme *potentielle* en utilisant la notion développée par Mannheim. Mais il faut tenir compte que cette dénomination fait référence à la façon dont ses membres valorisaient et reproduisaient les espoirs et le mode de vie de leurs parents.

D'autre part, l'un et l'autre racontent une enfance et une adolescence où la migration vers Lima prennent une signification dans leur trajectoire de vie : « ... J'ai étudié dans cette école sans interruption jusqu'en cinquième année de primaire ; ensuite mon père m'emmena à Lima, au début pour quelques jours. Et puis les jours sont devenus des années au cours desquelles nous avons parcouru toutes les principales villes du sud du Pérou à cause du travail de mon père (...) le reste des études secondaires je les ai faites à Lima où toute la famille s'est déplacé... (Nestor). « J'ai fait mes études primaires dans le district de Succha. Ensuite j'ai fait ma secondaire à Huaraz, mais seulement la première année. L'année suivante ma famille est partie à Lima où j'ai fini la secondaire.... » (Juvenal).

Arrêtons-nous un instant sur ce dernier ; il semble avoir un trait commun avec ceux de sa génération et même des suivantes : vivre l'expérience urbaine préalable et, dans beaucoup de cas, le déplacement au moins temporaire à la

⁴⁰⁶ Archive Centrale UNSCH. Sr. C.P. Ernesto. N/28. Feuille A-L.

capitale du pays. Lima apparaît dans l'imaginaire des étudiants provenant de province comme l'endroit où « il fallait aller ». L'expérience de ce déplacement faisait partie de ce processus en tant qu'affirmation d'être jeune et de province. Dans l'imaginaire de cette génération, Lima incarnait le centre le plus développé en termes de technologie et de vie moderne. Il est possible que si les étudiants soulignent cette expérience dans leurs réponses au questionnaire, c'est qu'ils veulent convaincre le comité de sélection de leur intérêt pour la réussite professionnelle. En tout cas, cette génération avait conscience de se sentir proche des espoirs de leurs parents, et se sentait capable de se rapprocher de ce monde moderne que Lima représentait⁴⁰⁷.

L'importance de la famille se mesurait autant par le nombre de ses membres que par la taille des réseaux familiaux. « ... Je suis le deuxième fils de mes parents ; ma sœur aînée, Antonia âgée de 29 ans et mariée à Gamarra as cinq enfants, des garçons ; j'ai aussi un petit frère, Carlos Vidal, qui est entré cette année en première année de secondaire. J'ai, par ailleurs, un demi-frère, fils de ma mère chérie qui vit à Lima depuis qu'il est tout petit et qui s'appelle Julio Herrera... » « ... J'ai une soeur qui est professeur dans le primaire, deux frères qui étudient à l'université et j'ai une autre une soeur qui étudie à l'université de San Marcos. Nous étions 6 frères et sœurs, mais l'une d'entre elle est morte. Je suis le dernier de tous... ». (Juvenal). Les réseaux familiaux qui s'étendaient vers Lima servaient aussi à permettre l'accès à l'éducation supérieure. Le mythe de l'éducation proposé par Degregori avait aussi une localisation spatiale : le regard de la périphérie vers le centre, vers Lima.

Dans ce cas, le mythe de l'éducation supérieure se perçoit quand Nestor et Juvenal répondent à la question sur leur choix de carrière professionnelle. « ... La carrière que j'ai choisie est celle de formation en littérature. Elle me plaît parce qu'elle s'adapte mieux à ma façon de penser et à ma nature... » (Ernesto). « ... J'ai choisi cette carrière car elle me passionne. Dans ce sens j'ai été influencé par mes parents et par un grand professeur quand j'étais à l'école. C'était mon

⁴⁰⁷ Le mot Pakino ou la Pakine en langue quechua désigne une personne qui est partie vers une société différente où elle a appris une nouvelle culture et qui revient dans son lieu d'origine. C'est celui qui est porteur des nouvelles technologies et de nouveaux styles de vie. Il n'y a pas encore d'étude approfondie sur ce personnage à Ayacucho.

professeur d'anatomie, C'est pourquoi j'ai choisi le domaine des sciences naturelles... » (Juvenal). Les deux ont choisi l'éducation, une profession de prestige à l'époque car, comme nous l'avons montré, ce métier constituait parfois un lien entre le monde des avancées technologiques et scientifiques et celui où la connaissance se transmettait à travers l'oralité ou la parole écrite, dans lequel l'enseignant était devenu la figure clé. Cela explique aussi l'importance de la fonction sociale du métier d'enseignant et le crédit moral qui en découle. Quand on leur demanda ce qu'ils faisaient pour leur région une fois qu'ils auraient obtenu leur diplôme, ils répondirent : « ... Les besoins fondamentaux des populations de montagne et de la forêt au Pérou sont : les voies de communication, l'alphabétisation de la masse⁴⁰⁸ indigène afin de l'incorporer à la civilisation et qu'ils puissent ainsi contribuer à construire un Pérou meilleur. L'institution qui m'intéresse le plus c'est l'université ré ouverte récemment dans cette ville car elle donne de meilleures facilités aux étudiants du centre du Pérou qui veulent se perfectionner. Cela crée de la sorte un nouveau type de professionnels très bien implantés et acceptés dans d'autres pays d'Amérique depuis fort longtemps... » (Nestor). « L'élimination de l'analphabétisme est l'élément essentiel qui devrait permettre aux populations andines et de la forêt de sortir du sous-développement... » (Juvenal). Au-delà de l'idée que cette génération avait sur l'incorporation à la nation de la population indigène à travers l'éducation, elle avait encore une conception progressive de changement et ne pensait pas à une transformation radicale, même dans les milieux marxistes proches des courants moscovites.

La prééminence des étudiants appartenant aux secteurs moyens urbains dans la génération académique n'écartait cependant pas la présence de quelques éléments d'origine rurale. La trajectoire d'*Alejandro*⁴⁰⁹ est marquée par ses origines rurales. Il était né dans un district de la province de La Mar et sa langue maternelle était le quechua. Ses parents s'occupaient d'agriculture et d'élevage. « ...Toute ma famille était catholique, moi aussi mais je ne suis pas fanatique. Quand j'étais petit oui... » (Alejandro). Maintenant il n'est plus catholique depuis qu'il a fini l'école secondaire. Comme tout étudiant bilingue, il a connu des

⁴⁰⁸ Souligné par nous.

⁴⁰⁹ Entretien fait en juillet 2008.

situations d'exclusion causées par la langue. Il raconte que cela lui arrivait quand il fréquentait l'école primaire : « ... Il parlait quechua et espagnol ; ils [les profs] essayaient de lui imposer l'espagnol, il nous disait : ne parles pas quechua dans la salle de classe parce que tu vas faire du 'mote' [interférence de langue], mais je ne les écoutais pas. Je parlais tout le temps quechua parce que je parlais mal l'espagnol ; dans la cour de récréation nous parlions quechua avec mes camarades, mais pas en classe. Ce n'est qu'après l'école primaire que mes camarades et moi avons commencé à parler quechua et espagnol parce que j'arrivais enfin à bien parler l'espagnol... » (Alejandro).

Il ne se souvient pas d'avoir vécu une situation d'exclusion pendant ses études secondaires au Collège Vigil à Huanta, le deuxième centre urbain de la région d'Ayacucho. Selon lui, les différences sociales n'étaient pas si notoires : « ... Il n'y avait pas trop de marginalisation, mais il y avait des étudiants distingués qui portaient la cravate ; mais nous qui venions de la campagne n'en utilisions pas, mais nous portions l'uniforme. Les samedis et dimanches, ils portaient leur costume. Moi, par contre, je n'en ai presque jamais mis. Nous étions tous amis et nous chantions ensemble... ». On peut percevoir une éducation où les différences culturelles et sociales n'étaient si marquées. L'éducation publique tendait à réduire ces différences. Est-ce que le vie universitaire changea cette situation ? Selon Alejandro « ... Il n'y avait pas de marginalisation ; au contraire, les professeurs respectaient les étudiants. Le recteur Fernando Romero Pintado vint ainsi que l'ingénieur Fernando Morasqui, César Guardia Mayorga et César Picón. Je n'ai jamais vu de marginalisation, même avec le personnel administratif ; bien sûr, il y avait des étudiants distingués avec des noms de vieille famille, notamment ceux qui venaient de Lima et d'Ica ; leur comportement était différent, mais il n'y avait pas marginalisation entre étudiants... » (Alejandro). Nous pensons qu'il nous laisse entrevoir deux choses importantes : d'abord, ceux qui venaient de Lima se percevaient différents, même s'il nie que ces étudiants aient eu des attitudes discriminatoires. Ensuite, il ébauche une comparaison avec une situation de marginalisation qui est apparue ensuite à l'université.

L'espace universitaire dans lequel les membres de la génération académique ont reçu leur formation professionnelle était conçu pour être le dernier échelon du processus d'incorporation des étudiants de province à la culture nationale.

L'examen d'admission à l'université fonctionnait comme un mécanisme d'évaluation. Dès que les étudiants étaient admis, ils recevaient une formation en humanisme et en culture générale. La formation à la culture nationale devait se faire nécessairement en espagnol. Comme s'en souvient l'ancien professeur de littérature à Huamanga, l'écrivain Oswaldo Reynoso : « ...les étudiants devaient prendre des cours d'espagnol afin de le parler et de l'écrire correctement (...) certains, qui étaient bilingues, avaient des difficultés pour parler espagnol (...) le Conseil de Département décida que ces étudiants devaient avoir une bonne maîtrise de l'espagnol... »⁴¹⁰.

Malgré ces difficultés, surtout pour les étudiants venus de la campagne, dans la mémoire de cette génération on ne trouve pas souvenirs de rejet envers ce type de formation. L'université était ressentie comme un espace de mobilité sociale et culturelle. Pour utiliser le concept de Bourdieu, ce centre d'études permettait l'accroissement du capital culturel et social. Ce que souhaitaient ces jeunes ainsi que leurs parents c'était l'incorporation pleine à la vie urbaine et à la nation. En termes académiques la professionnalisation des premiers était vue comme la chance d'une mobilisation sociale, culturelle et spatiale. L'incorporation des fils, devenus professionnels, à l'appareil de l'État, parfois le seul employeur de la région, ou à Lima le centre de pouvoir, occupait une partie de l'imaginaire générationnel des parents et des enfants. Les espoirs autour de la professionnalisation comme une des clés d'accès à l'appareil de l'État allaient au-delà de la famille. Il était important dans les espaces communaux et les petites villes qu'il y ait un professionnel. *Alberto*⁴¹¹ mentionne que : « ... Quand j'y suis revenu [dans sa communauté] pour travailler, mes voisins me considéraient avec respect et admiration. Dans ma communauté je participais aux assemblées avec le reste de la population. J'avais l'avantage de parler quechua et tous m'écoutaient attentivement.... ».

Même si nous ne pouvons pas disposer des données statistiques pour faire une comparaison plus précise avec la génération suivante, nous observons que l'âge moyen des membres de la génération académique était de vingt ans plus élevé par rapport à la suivante. «... Après l'école secondaire j'étais enseignant dans

⁴¹⁰ Conférence magistrale d'Oswaldo Reynoso (Op.Cit. : 2009).

⁴¹¹ Interviewé en mars 2009.

une école paysanne dans le district de Tambo, chez moi ; je fus nommé pour un an comme enseignant de quatrième et cinquième années à l'école primaire. À cette date, en 1959, l'université était rouverte, je me suis présenté et je fus admis... » (Alejandro). « ... L'Université m'a donné son appui et j'avais une bourse pour quatre ans, parce que j'étais déjà marié et avais quatre enfants quand je suis venu étudier ... » (Juvenal). Nous pouvons dire à nouveau que la conscience de cette génération s'identifiait plus avec les représentations sur la famille, le communalisme et les rapports avec les autres secteurs régionaux. Ces identifications impliquèrent aussi les visions sur les relations hommes-femmes. Les représentations sur la féminité à l'université restaient les mêmes que dans la société régionale : « ... Les étudiants hommes respectaient les femmes... kermesses ou concours de beauté où s'établissaient des relations de fraternité et de camaraderie (...) bien que certains professeurs ne croyaient pas en Dieu, on respectait les croyances de chacun (...) moi je suis catholique et je n'ai pas eu problèmes... » (Luisa)⁴¹². En ce temps-là, la proportion entre hommes et femmes à l'université était de 4 à 1, tandis qu'à la génération suivante, cette différence passa de 2 à 1.

Le partage des certaines visions avec la génération précédente n'empêchait pas l'apparition de différences entre elles. Elles s'exprimaient à travers l'éducation et la politique. Comme le mentionne *Alberto*⁴¹³ « ... J'ai milité dans le FER [Front des Etudiants Révolutionnaires] de tendance marxiste en 1965, l'année de mon admission à l'Université parce que j'étais fils de parents appartenant à l'APRA [Alliance Populaire Révolutionnaire Américaine] et je voulais leur montrer que je pouvais militer dans un autre parti... ».

Mais à la différence de ce qui se passera plus tard, les engagements politiques ne pouvaient être intenses ni avoir des conséquences tellement importantes pour une génération qui se projetait en termes de réussite professionnelle. L'hégémonisme politique n'était pas encore connu et les unités de génération en termes utilisés par Mannheim (1993 : 223) dans le cas d'individus de la même génération mais avec orientations politiques distinctes, n'empêchaient la camaraderie entre les unes et les autres : « ... je participais et m'identifiais au

⁴¹² Interviewée août 2008.

⁴¹³ Interview du mars 2009.

FER ; il y avait un autre groupe, le FUR [Front Universitaire Réformiste] de l'APRA. C'était toujours le FER qui gagnait aux élections (...) je me souviens qu'il n'y avait pas trop de bagarre ; je me rappelle de Margarita Sanchez qui était au FUR ; nous étions bons amis même si j'étais du FER... » (Alejandro). L'espace de l'université était un lieu public où l'institution avait la prééminence, et où se maintenaient les pratiques des traditions corporatistes.

C'est là un autre trait de la génération académique : la culture politique n'était pas nécessairement apprise à l'université. C'était aussi un produit des rapports générationnels avec leurs prédécesseurs. Comme l'a montré Chuchón (Op.cit. : 44) dans ses travaux sur l'hacienda Pomacocha de la province de Cangallo, les alliances entre organisations de paysans et partis politiques de gauche se sont établies avec succès sans l'intermédiation des activistes et des intellectuels de l'université⁴¹⁴.

Cette génération témoin de la réouverture de l'Université de Huamanga, développa sa conscience générationnelle non seulement à travers ses rapports avec la précédente mais par les liens avec celle qui va lui succéder. Dans ce sens elle devint une génération intermédiaire. Mais il faut tenir compte que cette conscience va se tisser au fil des années. Cinquante ans après la réouverture, elle se voit elle-même par rapport à la génération suivante. Comme le raconta un de ses membres en se référant à la suivante : « Ils sont venu faire des études, mais ils étaient plus experts en politique qu'en études. La connaissance de la politique est une bonne chose, mais pas la politicallerie... » (Alejandro). Chaque génération tisse une bonne image d'elle-même en contraste avec l'autre. La réussite professionnelle est un des éléments de cette comparaison : « de mes camarades de promotion, tous, de toutes les carrières sont prestigieux sur le plan national » (Alberto).

La meilleure époque de l'université, la réussite professionnelle, l'engagement dans l'espace régional sont les éléments de la conscience de cette génération ;

⁴¹⁴ Nous nous demandons si l'Université de Huamanga ne participait pas, en dernière instance, à la formation d'une classe politique régionale. Le passage de l'espace politique « naturel » de la vie sociale de la région vers les milieux universitaires eut un coût qu'aujourd'hui encore les ayacuchaniens continuent de payer.

mais quels sont les éléments de la génération suivante, celle de la fin des années soixante ?

6.5.3 La Génération Radicale

Walter Vargas, prisonnier accusé de terrorisme, écrivit un récit sur les premières années du conflit armé à Ayacucho. Sous le titre de *Camino de Ayrabamba y otros relatos* [Chemin d'Ayrabamba et autres récits] (Vargas : 2007), l'auteur raconte les préparatifs d'un groupe de jeunes militants du Sentier Lumineux pour développer des actions armées dans la province de Vilcashuamán à Ayacucho. L'objectif de ses actions était de prendre l'hacienda Ayrabamba de la famille Parodi, dont les propriétaires étaient des descendants d'étrangers.

Il décrit, tout au long du récit, la composition sociale des membres de ce groupe armé. L'auteur voulait montrer à travers les personnages les traits de ceux qui conformaient le groupe. Dans un premier passage du récit, il décrit ainsi la rencontre entre un jeune étudiant provenant d'une université de Lima et un jeune paysan :

« ... Le jeune qui menait le groupe était originaire de la région, un paysan au visage cuivré, des traits anguleux et au nez pointu. Celui qui marchait derrière était originaire de la côte et était arrivé en début d'année de Lima, afin de promouvoir le travail politique... » (Idem. : 14). Plus loin le narrateur décrit la réunion de tout le groupe : « ... Ils étaient trente-cinq combattants, presque tous jeunes (...) la majorité étaient des paysans du coin (...) parmi eux, trois jeunes paysannes attiraient l'attention (...) le nombre d'ouvriers ne passait pas les doigts de la main ; parmi eux on notait un métallurgiste petit et robuste ; il y avait aussi trois jeunes universitaires et un nombre égal de jeunes professionnels dont un médecin important de l'université de San Marcos (...) ; ils formaient le contingent déplacé par le parti [Sentier Lumineux] depuis Lima afin de participer au principal théâtre de guerre : la campagne (...) il donna la parole au commandement politique. Celui-ci, un jeune d'environ vingt-huit ans et de formation universitaire (...) commença à parler dans un espagnol mêlé de quelques diglossies (...) le responsable militaire révéla le plan (...) celui-ci était un

paysan de dix-huit ans, au regard inquiet et au nez retroussé... » (Idem. : 21-22).

Ce texte écrit en respectant les canons de l'hyper-réalisme marxiste nous laisse entendre que les différences sociales, régionales ou ethniques occupent —au moins dans la fiction littéraire ⁴¹⁵ — une place secondaire par rapport à la composition générationnelle de ses protagonistes. Les combattants étaient tous jeunes et le commandant militaire avait à peine dix-huit ans, mais était capable d'exercer son autorité sur les autres. Ce n'était pas tous des hommes, les femmes aussi étaient présentes mais remplissaient un rôle secondaire face à celui, prépondérant, des hommes. On note aussi qu'il s'agit apparemment de paysans. Certains membres du groupe sont des étudiants venus de Lima (l'Université de San Marcos) et il y a au moins un professionnel parmi eux. Ils n'occupent pas de fonctions de direction mais sont plutôt des connaisseurs des enjeux du mouvement armé : « ... le jeune citadin expliquait l'importance stratégique de la première action de la guérilla... » (Idem. : 19). Mais il nous semble bizarre que l'auteur ne mentionne pas la participation d'un universitaire de Huamanga même si les événements ont lieu dans la région. Cependant, on peut en déduire sa participation à partir de la référence au commandement politique (jeune universitaire) qui parle un espagnol mélangé de quechua.

Il est clair que le récit de l'auteur cherche à montrer le comportement des jeunes pendant la lutte armée. Cependant, nous ne cherchons pas à trouver une explication à la violence des jeunes mais à savoir quel fut le processus de leur radicalisation⁴¹⁶. Dans ce sens, nous nous interrogeons sur la radicalité de cette génération ainsi que sur les rapports entre une Histoire presque officielle et la stigmatisation des étudiants de Huamanga.

Comme nous l'avons déjà montré, la mémoire collective régionale, surtout celle du nord de Huamanga, reconnaît, dans le processus de construction du temps social régional, que la période des années soixante-dix est marquée par le gouvernement militaire, les luttes pour la gratuité de l'éducation à tous ses

⁴¹⁵ L'évènement de la prise de l'ancienne hacienda Ayrabamba a eu lieu effectivement au début des années quatre-vingt.

⁴¹⁶ Nous voulons attirer l'attention sur cette différence. Étudier le comportement violent des jeunes comme l'ont fait diverses études sur le Sentier Lumineux a provoqué une stigmatisation et a fait voir leur comportement comme pathologique.

niveaux et la politisation à l'université⁴¹⁷. Ces événements, marqueurs de la mémoire, serviraient aussi à montrer la génération effective (selon les termes de Mannheim) et à se différencier de la précédente.

La trajectoire des membres de la génération radicale à ses débuts était similaire à l'antérieure. Ces jeunes étaient issus de l'école publique ; ceux qui venaient des petites villes et des communautés paysannes migraient à Huamanga avant de finir leurs études secondaires afin de se préparer à rentrer à l'université. Mais une grande majorité d'entre eux étaient migrants dès l'enfance comme le raconte *Nazario*⁴¹⁸ qui « ... j'étais parti de mon village natal depuis l'âge de neuf ans. Je ne suis revenu que pour étudier un an de secondaire, mais ensuite je n'ai plus eu l'occasion... ». Pour les femmes issues de la campagne et des petites villes qui venaient étudier à l'université, la migration était plus tardive et en plus petit nombre. Cela était dû à la rigidité des normes familiales et au travail qu'elles devaient accomplir dans le cercle familial. Cette migration des jeunes avant leurs études supérieures allait favoriser l'adaptation à la future vie universitaire. Une ville comme Huamanga, où la tradition et le monde moderne cohabitaient, ne constituait pas nécessairement un choc culturel comme certaines études ont essayé de le montrer. Dans ce sens, nous pensons que, dans le contexte d'un milieu comme celui de Huamanga, la radicalisation des universitaires n'est pas la conséquence directe de leur déracinement ou du choc culturel au moment de leur arrivée à l'université.

Comme nous l'avons déjà proposé, l'environnement national de l'époque ainsi que les technologies du pouvoir appliquées par les groupes radicalisés à l'université constituaient, entre autres, des conditions préalables. Cela nous conduit à Ernst Junger qui a réfléchi sur les jeunes et leur attitude face aux projets conduisant à la violence de la guerre. Dans son livre *Tempêtes d'Acier* (1998 [1920] : 6), il racontait : « ...nous avons abandonné les salles de cours à l'université, les pupitres des écoles et en quelques semaines d'instruction, ils avaient fait de nous un seul corps... ». Ce même auteur, dans un autre de ses

⁴¹⁷ On observe là une différence au sujet de la mémoire nationale. Ce qui compte pour cette dernière, c'est le début de la période de la lutte armée jusqu'à la capture du leader de Sentier Lumineux Abimael Guzmán.

⁴¹⁸ Entretien à Nazario, septembre 2008.

essais écrit en 1934, s'occupe de la question des technologies disciplinaires : « *L'«objétisation» de la vie, sa conversion en objet, est certainement commune à des situations significatives mais de tous temps la technique – c'est-à-dire, la discipline - d'un telle 'objétisation' reste spéciale* » (Junger : 1998 [1934] : 58 IL est bien connu que certaines pratiques discriminatoires ou de marginalisation ne provoquent pas automatiquement une réaction de la part de ceux qui les souffrent. C'est l'agir de la mémoire collective et bien sûr de ceux (intellectuels et politiques) qui peuvent y influencer ou appliquer technologies du pouvoir et promouvoir politiques des émotions sur la façon de se souvenir des jeunes et bien sûr, réagir a tels pratiques. Comme le raconte *Nazario*, ancien étudiant radical de cette génération : « ... À Ayacucho ceux qui ne parlaient pas bien espagnol étaient la cible de moqueries (...) quand je suis arrivé à la ville de Huamanga, j'ai dû faire face à un changement profond car cette société est pleine de préjugés ; ceux qu'on appelle les 'huamanguinos' de souche se croyaient les meilleurs et nous qui venions de province [à l'intérieur de la région] étions, au début, victimes de leurs moqueries (....) que les professeurs feignaient d'ignorer... ». Pour sa part *Yenni*⁴¹⁹ note que : « ... Il y avait des professeures qui nous traitaient normalement et comprenaient les deux langues ; mais il y avait aussi celles qui, malgré ça, nous discriminaient. La discrimination touchait ceux qui n'étaient pas influents, qui étaient sans ressources ou qui avaient un l'accent. Elles n'avaient pas de patience ; cela n'a pas été mon cas car cela se passait seulement avec ceux qui venaient de province... ».

Les deux récits nous parlent d'une situation de discrimination causée par la diglossie linguistique à l'école (pas à l'université) ; les deux associent discrimination, différences sociales et différences économiques. À ce sujet il faut préciser que nous sommes en face d'une manière de se souvenir et de prendre conscience d'une génération radicalisée qui se réclamait du prolétariat. C'est donc la mémoire, le souvenir qui vient après l'expérience qui donnerait le contenu. Mais la conscience de cette génération ne surgissait pas par automaiquement ; l'influence des intermédiaires de la connaissance ou passeurs de la mémoire joue un rôle important.

⁴¹⁹ Entrevue de Yenni août 2008.

L'université entre dans la mémoire comme un espace nouveau « ... Les professeurs de l'école secondaire nous disaient comment était l'université ; c'est pour ça que je savais que ce n'était pas comme à l'école la secondaire... » (Nazario). L'idée critique sur le Pérou s'est en partie formée dans les espaces de l'école secondaire. Il faut savoir qu'une bonne partie des étudiants qui avaient participé aux luttes pour la gratuité de l'éducation en 1969 sont allés à l'université de Huamanga. Nazario lui-même raconta (non sans une certaine autosuffisance) que « ... En dernière année de secondaire nous avons déjà lu et analysé les *sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, nous connaissions même superficiellement Gordon Childe, nous avons également lu Josué de Castro et sa Géopolitique de la Faim ; nous connaissions la vie de César Vallejo, nous récitions ses poèmes (...) et j'ai lu un peu aussi José María Arguedas... ». À l'université ils apprendraient à avoir une idée hypercritique sur le Pérou et sur la région. Cette idée critique partait de l'application du matérialisme historique et de la loi de la contradiction pour apprendre une histoire dont les divisions sociales fondamentales et les rapports d'exploitations des classes dominantes étaient les seuls composants de cette idée hypercritique. La génération radicale vers laquelle confluèrent les jeunes étudiants ainsi que les jeunes professeurs cherchait à se différencier de la génération précédente en essayant de montrer qu'ils constituaient le renouveau face à *l'archaïque*⁴²⁰.

Si l'on se réfère au processus de la construction de ce nouveau paradigme scientifique selon la proposition de Kuhn sur le processus de remplacement des paradigmes scientifiques (2004 : 80), le nouveau était incarné par la science comme la méthode qui permettait d'arriver à la vérité, mais plus que ça, pour transformer la réalité. Le matérialisme dialectique et historique incarnait ce paradigme de progrès en même temps que de changement. Un philosophe marxiste, professeur à Huamanga, en parlait dans les termes suivants : « ... En ce qui concerne la Science je ne fais pas référence à telle ou telle discipline scientifique ni à une faculté en particulier, mais à une nouvelle conception, à une

⁴²⁰ Le vocabulaire de cette génération est composé de certains mots que se répétaient. Comme commentait un ancien membre du groupe policier GEIN, les répétitions permanentes de ces mots aidaient à la formation, non d'une idée hypercritique, mais d'une représentation avant de passer à l'action.

nouvelle attitude cognitive et explicative que doit adopter l'homme face à la nature... » (Unsch, Op.cit. 1977 : 252). Dans la conscience de cette génération « être différent était l'embrassement de la nouvelle science ».

D'autre part, l'université menait ses activités dans un espace relativement isolé de la montagne andine. La communauté « scientifique » se maintenait partiellement enfermée. Dans ce milieu, les paradigmes de la communauté pouvaient se comparer les uns avec les autres et avec les rapports de recherche (Kuhn : 80). La science du matérialisme s'enseignait à tous les niveaux depuis les premiers cycles de la formation professionnelle jusqu'aux dernières années d'études. Les seules différences qu'on pouvait noter n'étaient que des « variations autour d'un même sujet ».

Un troisième aspect mentionné par Kuhn est l'activité que le nouveau paradigme déclenche. Les membres de la communauté scientifique agissent à travers l'observation et la participation dans l'application des nouveaux concepts ou la résolution des problèmes (Kuhn, Op.cit. : 85-86). Cela s'est traduit dans le développement du nouveau paradigme à Ayacucho en termes d'observation et de propositions de solutions vis-à-vis de la société. La prééminence de la campagne sur la ville, la position géographique dans l'espace intérieur du pays, la permanence de la tradition et le manque d'une connectivité fluide avec la capitale feront de la région l'espace privilégié pour la démonstration, et même la vérification, de beaucoup des propositions de la Science du Matérialisme. Mais au-delà des principes proposés par Kuhn sur la révolution scientifique, ce que l'on voit à Ayacucho c'est l'utilisation d'un discours sur la science pour la conquête du pouvoir. La première des conditions proposées par Kuhn sur le développement d'un nouveau paradigme scientifique différencié d'un précédent c'est qu'il devienne un instrument pour mobiliser étudiants et professeurs contre tout ce qui représentait l'archaïque. Et tout ce qui se situait hors de l'université de Huamanga représentait le vieux pouvoir. Comme nous l'avons mentionné, la pensée régionale est devenue la preuve de la survivance de la semi-féodalité et de l'idéologie des haciendas. On comprend maintenant pourquoi plusieurs des intellectuels ayacuchaniens de cette génération devaient démontrer leur engagement envers le nouveau paradigme.

En ce qui concerne la comparaison des paradigmes ainsi que les rapports de recherches, la situation à Huamanga provoqua une confrontation des discours entre position correcte et position erronée. Les unités de génération correspondaient aux différents groupes radicaux, chacun essayant de démontrer qu'il défendait la ligne politique correcte. À l'époque, les discussions de groupe sur la nouvelle science prirent de l'importance : « ... Il y avait beaucoup des cercles d'étude très sérieux ; quelques-uns étaient même composés par des professeurs et des étudiants à qui incombaient des responsabilités encore plus exigeantes qu'à l'université elle-même [en ce qui concerne le travail académique]... » (Nazario). Arrêtons-nous néanmoins sur ce récit, parce que les discussions et les débats à l'intérieur de ces cercles semblent masquer la façon dont se faisait, sous couvert de l'apparente réflexion théorique, l'apprentissage à travers de ce que Degregori appelle à juste titre la « Révolution des Manuels » qui ne se circonscrivait pas aux seuls militants et sympathisants de Sentier Lumineux. Il nous semble que l'élitisme des intellectuels radicaux explique que les manuels servaient justement à transmettre des instructions sur les techniques révolutionnaires et non sur les contenus idéologiques et les positions critiques autour la science du matérialisme⁴²¹.

Finalement, la proposition sur l'établissement d'une communauté scientifique qui avait l'espace environnant comme champ d'observation et d'expérimentation s'est transformé à Ayacucho en un laboratoire « naturel » où l'on pouvait observer directement les conditions objectives pour entreprendre la révolution. Dans les entretiens qu'Abimael Guzmán a eu avec les membres de la CVR en 2002⁴⁷⁹ le leader de Sentier Lumineux explique les raisons pour lesquelles Ayacucho avait été choisie pour déclencher la lutte armée : « ... Une recherche fut faite sur les événements armés qui avaient eu lieu dès le début de la république (...) chaque Comité [régional] enquêta sur l'espace où se développait son travail (...) surtout entre Cerro de Pasco et Apurimac (...) On enquêta de la sorte dès 1964 quand commença le premier travail militaire à Ayacucho, quand se forma un Groupe Spécial chargé des tâches politique, militaire et logistique

⁴²¹ Vers 1983, dans un examen écrit, la réponse d'un des étudiants en éducation sur le marxisme fut « ..que cette science pouvait seulement être maîtrisée par les entendus et non

(...) Nous avons commencé par parcourir la zone pour la reconnaître... » (Idem : 69). La planification stratégique afin de choisir cette région incluait aussi le travail à l'université : « ... Il y avait un mouvement universitaire comme il existe jusqu'à aujourd'hui... les personnes vivent très proches les unes des autres, ils s'insèrent assez bien dans la société ayacuchanienne, ils se lient même à travers le mariage et tout ça... » (Idem. : 25).

Si pour le Sentier Lumineux Ayacucho était aussi importante par son université, elle ne l'était pas moins pour les autres groupes radicaux. Chacun d'entre eux comptait sur la participation des jeunes universitaires dont la composition ethnique et régionale était hétérogène. Comme le disait *Walter*⁴⁸⁰ : « ... Il n'était pas vrai que seuls les provinciaux furent militants du FER sénderiste ou que seuls les étudiants de la Faculté d'Éducation en faisaient partie ; il y avait aussi des étudiants qui venaient de Ica et d'autres départements [régions]... ». N'oublions pas que l'emplacement de l'université de Huamanga était importante pour le radicalisme péruvien.

Mais revenons une fois de plus à la question de la génération radicale et à la mémoire. Après la déroute du Sentier Lumineux, sa conscience montre une fois de plus les unités de génération. Pour ceux qui ont participé ou maintenu des

par par quiconque.. ». Malheureusement, à l'époque, nous n'avons pu en garder une copie pour des raisons de sécurité.

⁴⁷⁹ CVR : ENTREVIEWS ABIMAEEL GUZMAN R. Y ELENA IPARRAGUIRRE R. Dossier Réserve. 2002 (Copy version pdf.) ⁴⁸⁰ Interview, septembre 2008.

liens avec le sénderisme, le silence et l'oubli furent volontiers la norme. Pour les autres jeunes radicalisés de l'époque, la construction d'un récit sur leur propre passé y compris les différences avec les sénderistes, occupe une bonne partie de la mémoire.

6.6 DE L'ANTHROPOLOGIE POUR LA VIOLENCE A L'ANTHROPOLOGIE AU MILIEU DE LA VIOLENCE

Comme nous l'avons déjà signalé, les changements d'une science de la culture en tant qu'anthropologie régionale avant la seconde moitié des années 1960 et son remplacement par une science du matérialisme historique caractérisèrent les années 1970. Le début de la violence sénderiste au commencement des années 1980 marqua la période du développement de l'anthropologie à l'université.

Comme le montre Ivan Caro (1996 : 75) dans une étude sur la recherche historique à Huamanga pendant la période 1980-1995, 66 thèses furent soutenues en anthropologie entre 1975 et 1979, entre 1980 et 1985 le chiffre atteignit 72, tandis que durant la seconde moitié de cette même décennie il arrivait à peine à 18. Si nous faisons le lien entre ces chiffres et le contexte de violence, on peut voir qu'au fur et à mesure que la violence avançait et le nombre de détenus et de morts s'accroissait, la production des thèses baissait. Comment expliquer ce phénomène et quelles en sont les conséquences pour l'anthropologie ?

Commençons par les chiffres. C'est jusqu'en 1985 que s'est publié le plus grand nombre de thèses, ce qui correspond aux étudiants qui ont commencé leurs études en anthropologie avant même 1980. Si l'on tient compte du fait que la violence s'accroît à partir de 1983-4, on peut penser que les étudiants en cours d'études avaient de plus en plus de difficultés à faire du travail de terrain. Cela explique la diminution des thèses à partir de 1985. C'est ce que nous avons vécu : sortir de la ville de Huamanga était très risqué, aussi bien à cause du Sentier Lumineux que des forces armées. Les premiers se méfiaient des informations qui pouvaient être transmises aux forces de l'ordre et les derniers soupçonnaient des rapports avec les subversifs⁴²².

À l'intérieur de l'université les choses n'étaient pas simples non plus. Le Plan d'Études de 1974 était encore en vigueur pendant les années quatre-vingt et la peur et l'insécurité étaient notoires parmi les professeurs et les étudiants en anthropologie. À n'importe quel moment et n'importe où ils avaient peur d'être suivis, surveillés ou pire encore, dénoncés par les informateurs des forces armées ou des commissaires du Sentier Lumineux. Les difficultés qui se vivaient à l'intérieur rendaient difficile les réunions pour discuter des problèmes propres à l'anthropologie. Le résultat était que chacun discutait avec soi-même des questions propres à la discipline. D'autre part, la réprobation d'appartenir à une université comme celle de Huamanga allait entraîner un isolement relatif de la part des institutions et des universitaires de Lima ou de l'étranger. Les doctorats

⁴²² Même le carnet de terrain pouvait éveiller des soupçons. De même, le type de questions posées pour un simple travail d'ethnographie pouvait être utilisé comme une preuve d'engagement envers les sentiéristes.

ou les stages à l'étranger deviendraient non seulement d'actes de réussite professionnelle mais parfois aussi de survivance.

Face à une telle situation, la recherche en anthropologie dut se tourner vers l'histoire et le folklore. Comme le souligne Caro (Op.Cit. : 76) l'histoire économique et sociale seraient les principales unités thématiques. Les anthropologues se tournèrent vers le passé pour pouvoir traiter les problèmes actuels sans courir le danger d'être soupçonnés et sans devoir laisser de côté le paradigme encore marxiste de quelques-uns. Les mouvements des paysans de la province de La Mar au début du vingtième siècle, l'histoire de l'hacienda Ninabamba de cette même province seraient quelques-uns des thèmes choisis. Pour ceux que se maintenaient dans le champ propre de l'anthropologie les études de folklore allaient devenir le sujet central de recherche. C'était de l'ethnographie pure, cantonnée à la seule description des fêtes et des diverses traditions. En parallèle, le Centro pour la Diffusion du Folklore [Centro de Diffusion del Folklore] fut créé à l'université, animé par d'anciens élèves d'Efraín Morote⁴²³ comme Abilio Vergara, anthropologue de la province de Huanta. Si l'on peut tirer une conclusion de cette anthropologie pendant la violence c'est qu'elle se tourna vers le passé et devint une discipline aseptisée qui se cantonna à la description pure et simple. Une anthropologie régionale dans un pays soumis à la violence n'est plus de l'anthropologie.

CONCLUSIONS

- Les événements de la violence du Sentier Lumineux à la fin des années 1980 ont éveillé l'intérêt pour expliquer ses causes et les situer spatialement. Ayacucho apparaît ainsi dans l'imaginaire national comme l'espace où se dresse une société caractérisée par la persistance d'une histoire qui s'enfonce dans le passé. Millénarisme et persistance de la tradition sont comme les deux facettes d'une même pièce qui s'use pour expliquer la violence et apaiser les anxiétés autour de sa persistance. Mais cette caractérisation répond plutôt à la construction sociale d'Ayacucho par la société nationale (Lima) et non par la

⁴²³ Comme nous l'avons montré Efraín Morote, après être devenu un des principaux anthropologues régionaux, devint marxiste et, finalement, se fit avocat pendant les années 1980.

propre société régionale. À ce sujet les intellectuels de province, en l'occurrence de cette région, ont aidé à la construction d'une représentation alternative sur Ayacucho et sur la nation.

- Au début du vingtième siècle se forme à Ayacucho un noyau intellectuel qui se mit à penser la région en termes de la société régionale, mais aussi par rapport à la nation. La construction de la communauté imaginée d'Ayacucho est le produit d'une quête pour la définition de cet espace à partir de la pensée régionale. Dans ce sens, le régionalisme apparut là où les intellectuels régionaux étaient à l'avant-garde de la modernisation, comme à Cusco. Mais dans le cas d'Ayacucho, les rapports à la mémoire et à l'histoire du passé élaborés par les intellectuels locaux se construisirent de façon différente.
- La quête de l'Histoire s'appuie sur les modèles académiques nationaux, c'est-à-dire Lima, dont fait partie le positivisme. Son objectif est l'incorporation d'Ayacucho à la communauté imaginée nationale et au récit sur la nation.
- En même temps, le groupe intellectuel cherchait à établir les bases sur lesquelles était construite la société régionale, l'expliquer à travers le temps et connaître les fondements et les groupes qui la composent. L'indien en tant que sujet à moderniser ainsi que détenteur de la culture régionale devint objet d'attention. De la même façon, le groupe intellectuel se posait la question de sa propre place dans la région. Le régionalisme et non l'indigénisme est l'expression face à la population indigène ; tandis que la construction d'une histoire et d'une culture régionales en est l'autre volet.
- La pensée sur la région conduit le groupe intellectuel à chercher des alternatives aux modèles de l'académie établie à Lima. La littérature ou le théâtre régional sont des moyens utilisés pour penser cet espace en ayant recours à une ethnographie pour soi.
- Depuis les années 1940 surgit une anthropologie mal nommée indigéniste et ensuite andine ; dans le cas d'Ayacucho, il est préférable de l'appeler Régionale. Cette anthropologie serait la continuation du groupe intellectuel régional qui recourt cette fois à la méthode scientifique ainsi qu'à une ethnographie pour soi. José María Arguedas et Efraín Morote (ce dernier avant les années soixante-dix) sont les spécialistes les plus connus.

- La réouverture de l'Université de Huamanga en 1959 ne permit pas la continuité de ce groupe intellectuel régional. La radicalisation des étudiants et l'implantation du matérialisme historique et dialectique comme la seule science possible empêcha la continuation de la pensée régionale. L'Anthropologie à l'université était considérée utile pour le changement révolutionnaire de la société et non plus comme une façon de penser la région.
- Dans ce sens, l'explication de la violence sénderiste recourant à la continuité d'une tradition intellectuelle et culturelle d'origine provinciale n'est qu'une forme de stigmatisation et une façon d'avoir recours à une mémoire qui cherche à faire le silence sur les responsabilités que chaque membre de la génération radicale de cette époque a par rapport à la violence.

SOURCES DOCUMENTAIRES

Archivo Regional de Ayacucho: INSTRUCCIÓN SEGUIDA CONTRA JUAN NIETO Y OTROS POR HOMICIDIO, REBELIÓN Y OTROS DELITOS. Sección Corte Superior, Causas Criminales. Legajo.407. F35R. 1923.

Archivo Regional de Ayacucho: INSTRUCCIÓN SEGUIDA contra EL GOBERNADOR DON ENRIQUE MODESTO Y TENIENTE GOBERNADOR DON SIMÓN PALOMINO. ARAY. CORTE SUPERIOR, CAUSAS CRIMINALES. LEG.439, FOL.FOL.4R.

Archivo Regional de Ayacucho: CRIMINAL SEGUIDO CONTRA BASILIO OCHOA Y DIONICIO FERNANDEZ POR EL DELITO DE SEDICIÓN. Sección Corte Superior, Causas Criminales Vilcas-Cangallo, Legajo 409. F1R.1923.

Archivo Central UNSCH. Sr. C.P. Ernesto N/28. Folio A-L

Biblioteca del Convento de San Francisco, Ayacucho (BCSFA): MEMORIA DEL DIRECTOR DEL COLEGIO NACIONAL DE SAN RAMON, LUIS BOROUNCLE. Imprimerie Casanova, Lima, 1917.

Fichiers personnel Gabriel Escobar. Correspondance échangée avec José María Arguedas : Lettres du 01 juillet 1954 ; du 30 octobre 1954 ; 21 novembre 1954 ; lettre s/d. manuscrit ; lettre du 08 août 1955.

Hebdomadaire La Opinion: EL CONSERVATORIO MUSICAL DE AYACUCHO Y SU ACTUACIÓN. Lundi 7 juillet 1930. An II, N°27

Loi 19326 : LEY GENERAL DE EDUCACIÓN (1972).

<http://docs.peru.justia.com/federales/decretos-leyes/19326-mar-21-1972.pdf> .

Consultée Décembre 2016.

Revista Huamanga, Centro Cultural Ayacucho. Ayacucho, 1934-1950.

Bendezú, Luis Milón : AYACUCHO A TRAVÉS DE SU HISTORIA. Rev.

Huamanga, Aneé 1; vol.4. Pages 75-79.

José Antonio Escarcena: LA MISION DEL CENTRO CULTURAL AYACUCHO.

Revue Huamanga, N°13, An IV, Ayacucho, 1938, pp.15-18.

Rosa Escarcena: EL INDIO AYACUCHANO. Revista Huamanga, Année IV.

Vol.16, 1938. Pages 8-11.

Galván, Luis E. : PROYECTO DE LEY QUE RESTABLECE EL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA, PRESENTADO POR EL SENADOR POR AYACUCHO DR.

LUIS E. GALVAN DEL 9 DE SETIEMBRE DE 1954.

Galván, Luis E. : REFLEXIONES SOBRE LA PEDAGOGÍA UNIVERSITARIA APLICADA AL PERÚ 1958.

Manuel Jesús Pozo : LA DECADENCIA DE HUAMANGA Y SU RESURGIMIENTO. Revista Huamanga, Vol.15, Année IV. Pag.15. 1933.

Medina, Pío Max: DISCURSO EN INAUGURACIÓN DEL CENTRO CULTURAL AYACUCHO. Revista Huamanga, anee 1, Volume 1, Pag.14., Ayacucho, 1935.

Medina, Pío Max: DISCURSO EN VELADA LITERARIO MUSICAL, dans Revista Huamanga, Année 2, Volume 10. page.15-16, 1937.

Medina, Pío Max: ESTUDIO SOBRE LOS POKRAS. Revista Huamanga No.8, Aneé 2. Pages 5-14. 1936.

Medina, Pío Max: ESTUDIO SOBRE LOS POKRAS. Revista Huamanga, No.9, 1937. Pages: 7-15

Revista Cambio : EFRAIN MOROTE BEST: FOLKLORE COMO FACTOR DE CAMBIO O ADORMECIMIENTO SOCIAL (12/06/1988). Interview reproduite dans Tacna Comunitaria en 8 janvier 2014.

<http://tacnacomunitaria.blogspot.pe/2014/01/efrain-morote-best-folklore-comofactor.html>. Revisé novembre 2016.

Revue Forjemos : ENTREVISTA A CARLOS CASTILLO RIOS. Revue Forjemos du 09 aout 2009. Asociación Cultural Nueva Era.

<http://forjemos.blogspot.pe/2009/08/polemica-entrevista-al-dr-carlos.html> Revisé Decembre 2016.

Parra Carreño, Alfredo: ¿LOS POKRAS SON QUECHUAS O AYMARAS?.

Revista Huamanga, No.15, Anee 2. 1938. Page 4-19.

Ruiz de Castilla, Federico: EL PUEBLO Y EL CAMPESINO DE AYACUCHO, Año IV. Vol.13, pag.10, 1938.

Vidal Olivas, Clementina: LA MUJER AYACUCHANA DEL PASADO. Dans Revue de Huamanga N°5, An I, pag.8

Del Pino, Juan José : LA VOLUNTAD EN LA VIDA. CAUSERIE SOSTENIDA EN EL COLEGIO NACIONAL DE SAN RAMÓN DE AYACUCHO EN LA ACTUACIÓN REALIZADA EL 9 DE SETIEMBRE DE 1915. Imprimerie El Boletín de Ciencias, Artes e Industrias. Lima, Pérou, 1915.

Hernandez, Emilio: APUNTES DE UN VIAJE: ALEJANDRÍA, ESPAÑA, FRANCIA, ITALIA, GRECIA, PALESTINA Y NORTE AMÉRICA. Imprenta San Pedro, Lima-Perú, 1905.

Hernando, José María: CULTURAS PERUANAS ARCAICAS. Revista Huamanga, Volume 2; année 1. Page 26-32. Ayacucho, 1935.

Instituto de Estudios Peruanos: ¿HE VIVIDO EN VANO? MESA REDONDA SOBRE TODAS LAS SANGRES, 23 DE JUNIO DE 1965. IEP, Lima, 1985.

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Instituto de Antropología : PLAN DE ESTUDIOS Julio, 1960. Unsch, 1960

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Programa Académico de Antropología : PLAN DE ESTUDIOS RACIONALIZADO 1974.

SUTE-UNSCH : LAS DOS LÍNEAS EN EL DESARROLLO DEL SUTE-UNSCH. Bulletin Officiel : Escuela Sindical. No.1, Ayacucho,1976.

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga : PRIMER SEMINARIO DE REFORMA EDUCATIVA PERUANA 'MÁRTIRES DE LA EDUCACIÓN POPULAR DE AYACUCHO Y HUANTA 1969'. Centro Federado de Educación, Departamento Académico de Educación y Ciencias Humanas. Octubre 1972.

CVR : ENTREVIEWS ABIMAEEL GUZMAN R. Y ELENA IPARRAGUIRRE R. Dossier Réserve. 2002 (Copy version pdf.).

BIBLIOGRAPHIE

Agra (Agenda Agraria Regional de Ayacucho). (2006). ¿Por qué priorizar el agro?
Ayacucho : Agra.

- Aguirre, C. & McEvoy, C. (2008). *Intelectuales y poder: ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica*, ss. XVIII-XX. Lima, Pérou : PUCP-IFEA.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. New York-USA : Routledge.
- Alcalde Cardoza, J. (2004). *Los estados fallidos: la influencia del desarrollo..* Lima, Peru: Centro de Estudios Para el Desarrollo y la Participación. Colección Nosotros, 2.
- Alegría, C. (1986). *Primer encuentro de narradores latinoamericanos*, Arequipa 1965. Lima : Latinoamericana Editores.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Ansión, J., Del Castillo, D. Piqueras, M. & Zegarra, I. (1992). *La escuela en tiempos de guerra: una mirada a la educación desde la crisis y la violencia*. Lima, Peru : Centro de Estudios y Acción para la Paz.
- Aparicio Vega, M. J. (2012). *Centenario de la generación de la sierra*. Lima, Peru : Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Arguedas, J. M. (1966). *Llamado a algunos doctores*. Version en langue quechua et espagnol. En prose et en version web page. Retrouvé en octobre 2016 en <http://www.enprosayenverso.com/2015/01/llamado-algunos-doctoresquechua.html>.
- Arguedas, J. M. (2012). *Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga*. In Comisión Centenario del Natalicio de José María Arguedas, Tomo 5, 23-82. Lima : Editorial Horizonte.
- Attias-Donfut, C. (1988). *Sociologie des générations, l'empreinte du temps*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Avila, J. (s/d). *Discursos y prácticas (des)centralistas en la «periferia» rural de Ayacucho: el caso de Luricocha*. Lima, Pérou : IEP. Retrouvé le 24/08/2008 en www.cies.org.files
- Bakhtine, M. (1981). *The dialogic imagination: four essays*. Austin : University of Texas Press. Retrouvé en mai 2016 en <http://www.public.iastate.edu/~carlos/607/readings/bakhtin.pdf>. Consulté May 2016.

Bakhtine, M. (2003). La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais. Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Argentina. Retrouvé en mai 2016 en

<https://www.google.com.pe/#q=bajtin+la+cultura+popular+en+la+edad+media+y+el+renacimiento+pdf+universidad+de+buenos+aires>

Bakr Naji, A. (2006). The management of savagery: the most critical stage through which the umma will pass. Cambridge, Massachusetts : Institute for Strategic Studies at Harvard University. Retrouvé en mai 2014 en <file:///F:/lenovo%2021-02.2015/Documentos/articulos%20varios/abu-bakr-najithe-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-ummawill-pass.pdf>

Bernard-Griffiths, S. & Croisille, C. (2003). Correspondance Alexandre VialatteHenri Pourrat Lettres de Rhénanie I, février 1922-avril 1924. Tome 2. In Cahiers d'études sur les Correspondances de XIXe et XXe Siècles. Paris : Presses Universitaires Blaise Pascal, CNRS, CRLMC. Retrouvé en mai 2016 en <https://books.google.com.pe/books?id=KIVndemyoQC&pg=PA65&lpg=PA65&dq=la+veill%C3%A9e+d'auvergne&source=bl&ots=3nuNGAmtuu&sig=Hj2EKeHMUQmUq0TbsQOr8cK RUo&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwjlw- eo-AhUJJx4KHxh-DHk4ChDoAQgZMAA#v=onepage&q=la%20veill%C3%A9e%20d'auvergne&f=false>

Blanco Aguinaga, C. (1953). Interioridad y exterioridad en Unámuno. Nueva Revista de Filología Hispánica, 7(3/4), 686-701. México : Colegio de México. Tome II. Retrouvé en février 2015 en <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40297017?uid=2&uid=2129&uid=3&uid=60&uid=70&uid=379707253&uid=379707243&uid=2134&purchasetype=both&accessType=none&sid=21105937341383&showMyJstorPss=false&seq=3&showAccess=false>

Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. Revue Andamios, 9(19), 49-74. México : Universidad Autónoma de la Ciudad de Mexico. Retrouvé en septembre 2016 en <http://www.redalyc.org/pdf/628/62824428004.pdf>

Boas, Franz (1964 [1943]). Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural.

Ediciones Solar/Hachette. Buenos Aires, Argentine. Retrouvé mars 2018.
<http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/franz-boas-CFdA.pdf>

Bonilla, H. (1987) Ayacucho y su población en el siglo XIX: algunas consideraciones preliminares. San Diego, Spring Quarter : Department of History, University of California.

Bourdieu, P. Campo de poder, campo intelectual: itinerario de un concepto. Editorial Montessor, Colección Jungla Simbólica. Buenos Aires Argentine 2002.

Bourdieu, P. (2006). La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. Revista Debate, 67, 165-181. Quito : FLACSO, Ecuador. Retrouvé en mars 2014 en <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/4269#.VTr7zLTwvIU>.

Bourricaud F. (1989) poder y sociedad en el Perú. Lima, Pérou : IEP/IFEA.

Caro, I. (2006). Elites y discurso histórico regional: Ayacucho en la primera mitad del siglo XX. In Pueblos, provincias y regiones en la Historia del Perú, 831-848. Lima, Pérou : Academia Nacional de la Historia.

Burga, M. (2007) Universidad y descentralización: retos de la actualidad. Lima, Pérou : Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Caro, Iván (1996). La investigación Histórica en Huamanga 1980-1995. In Revue Afanes Année 1, Vol.1. Facultad de Ciencias Sociales Université de Huamanga. Ayacucho, Pérou. Pages 73-84.

Caro, Iván (2006). Elites y Discurso Histórico Regional. Ayacucho en la primera mitad del Siglo XX. In Pueblos, provincias y regiones en la Historia del Perú. , Academia Nacional de la Historia, Lima-Pérou. Pages 831-848.

Martinez (Ed.), Antología de Huamanga, 106-111. Lima, Pérou : Fundación M.J. Bustamante de la Fuente.

Carrasco, S. (1990). Anotaciones bibliográficas sobre el Perú. El caso de Ayacucho, 1541-1990. Lima, Pérou : Impremerie Coroforma.

Castillo Ríos, C. (1973). La educación en China, una pedagogía revolucionaria. Lima, Pérou : Mosca Azul Editores.

Cavero, R. (2014). La educación de los excluidos: Ayacucho 1900-1961. Ayacucho : Unsch, Editorial San Marcos.

Cavero, R. (2005). UNSCH... imposible es morir... universidad satanizada, asfixiada y violentada. Huancayo, Pérou : Naokim Ediciones.

Cavero, R. (2016). La educación y los orígenes de la violencia (Ayacucho 1960-1980). Ayacucho, Pérou : Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Chakrabarty, D. (2000). Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference. Princeton : Princeton University Press.

Charle, C. (1990). Naissance des « Intellectuels » 1880-1900. Paris Les Éditions de Minuit.

Chartier, R. (1999). Le monde comme représentation. Revue Annales, Économies Sociétés, Civilisations, 44(6), 1505-1520. Paris : EHESS.

Chatierjee, P. (2007) La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Lima, Pérou : CLACSO, IEP.

Chaunu, P. (1996). La modernité, qu'est-ce que c'est ? Introduction historique. Études et Recherche d'Auteuil. 20 Février 1996. Retrouvé en octobre 2015 en <http://www.erf-auteuil.org/conferences/la-modernite-qu-est-ce-que-cest.html#top>

Chuchón, M. (2012). ¿Cuándo encontraremos justicia? El movimiento campesino en pomacocha : 1945-1975. Mémoire de Licence. Facultad de Sciences sociales, Université de Huamanga, Ayacucho.

Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR). (2003). Informe final. Retrouvé en novembre 2013 en <http://cverdad.org.pe/ifinal/>

Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) (2004). Informe final. Lima, Pérou : Servicios Educativos Rurales (SER) Tome 2.

Comte, A. (1839). Cours de philosophie positive. Tome Quatre, Première Partie. Retrouvé en janvier 2017 en <https://www.mirrorservice.org/sites/gutenberg.org/3/1/9/4/31947/31947h/31947-h.htm#footnotetag37>

Contreras, C. (1996). Maestros, Mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos (Documento de Trabajo, 80. Serie Historia, 16).

Crosnier, L. (1852). Géologie du Pérou: notice géologique sur les départements de Huancavelica et d'Ayacucho. In Annales des Mines ou Recueil des Mémoires sur l'Exploitation des Mines et sur les sciences et les arts qu'y se rapportent. Tome II, 1-107. Paris : Carilian-Goeury et Vor Dalmont. Retrouvé en février 2016 en <https://books.google.com.pe/books?id=KlhPAAAcAAJ&pg=PA1&lpg=PA1&dq>

[=leon+crosnier+annales+des+mines&source=bl&ots=gk9OuBokPV&sig=b1A9E2MzEtWLCguo50MBWJzKCZI&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwiB0ImDhZLLAhVFWx4KHWppDRQQ6AEIIDAB#v=onepage&q=leon%20crosnier%20annales%20des%20mines&f=false](http://leon+crosnier+annales+des+mines&source=bl&ots=gk9OuBokPV&sig=b1A9E2MzEtWLCguo50MBWJzKCZI&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwiB0ImDhZLLAhVFWx4KHWppDRQQ6AEIIDAB#v=onepage&q=leon%20crosnier%20annales%20des%20mines&f=false)

De Certeau, M. (1990) L'invention du quotidien 1. Arts de faire. Paris : Éditions Gallimard.

Degregori, C. I. (1988). «Sendero luminoso», parte 1 : Los hondos y mortales desencuentros. Parte 2 : Lucha armada y utopía autoritaria. Lima : Instituto de Estudios Peruanos. Documento de Trabajo, 4 et 6. Retrouvé en octobre 2016 en <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/iep/ddt4-6.pdf>

Degregori, C. I. (1990). El surgimiento de sendero luminoso. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, C. I. (2010). Qué difícil es ser Dios, el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, C. I. (2010). Discurso de Carlos Iván Degregori en la premiación del Martin Diskin Award en LASA. Revista Argumentos, 5, noviembre. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos. Retrouvé en juillet 2012 en <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/discurso-de-carlos-ivan-degregorien-la-premiacion-del-martin-diskin-award-en-lasa/>. Consulté en juillet 2012.

Degregori, C. I. (2014). ¿Cómo despertar a la bella durmiente? Por una antropología en el Perú. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos. Collection Œuvres Complètes de Carlos Ivan Degregori.

De la Cadena, M. (1998). De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970). In S. Stern (Ed.), Los Senderos Insólitos del Perú, .: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Lima, Pérou 1998 (pages 39 – 72)

De la Cadena, M. (2000). Indigenous mestizos, the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991. Durham : Duke University Press, USA.

De Lizárraga, Fray R. (s/d). Descripción y población de las Indias. Retrouvé en mars 2014 en

https://archive.org/stream/descripcinypobl01romegoog/descripcinypobl01romegoog_djvu.txt

De la Riva Agüero, J. (1966) Estudios de historia peruana: las civilizaciones primitivas y el Imperio incaico. In Obras Completas, Tome V. Lima, Pérou : Pontificia Universidad Católica del Perú.

Deler, J.-P. (Dir.), Hurtado, I., Mesclier, E. & Puerta, M. (1997). Atlas de la región del Cusco, dinámica del espacio sur peruano. Lima, Peróu : Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Bartolomé de las Casas, ORSTOM.

Demélas, M.-D. (1992) L'invention politique. Bolivie, Équateur, Pérou au XIX siècle. Paris : Éditions Recherche Sur les Civilisations.

Deustua, A. (1990). El problema pedagógico nacional. In C. Montero (Ed.) La Escuela Rural: Variaciones sobre un Tema. Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina, (85-87) Lima, Pérou : FAO

Dilthey, W. (1980). Introducción a las ciencias del espíritu. Madrid-Espagne : Alianza Editorial.

Diez Hurtado, A. (2003). Elites y poderes locales: sociedades regionales ante la descentralización. Lima, Pérou : SER-DFID.

Dosse, F. (1998). Entre histoire et mémoire : une histoire sociale de la mémoire. In Raison Présente, 5-24. Persée, Lyon France : Éditions rationalistes, septembre. Retrouvé en février 2016 en

http://www.culturahistorica.es/dosse/entre_histoire_et_memoire.pdf

Drinot, P. (s/d). Entre el imperio y la nación: Ayacucho a comienzos del siglo XX en dos relatos de viaje. Retrouvé en février 2016 en

https://www.academia.edu/893135/Entre_el_imperio_y_la_naci%C3%B3n_Ayacucho_a_comienzos_del_siglo_XX_en_dos_relatos_de_viaje

Durkheim, É. (1982). Las reglas del metodo sociológico. Madrid, España : Ediciones Morata.

Durkheim, É. (1930/1990). De la division du travail social. Paris : Quadrige, Presses Universitaires de France. Retrouvé en janvier 2017 en https://monoskop.org/images/9/97/Durkheim_%C3%89mile_De_la_division_du_travail_social_1991.pdf

Durston, A. (2014). El teatro quechua en la ciudad de Ayacucho, Perú 1920-

1950. *Revue Corpus*, 4(2). Marseille : CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte. Retrouvé en novembre 2015 en <http://corpusarchivos.revues.org>
- Einsensstadt, N. S. (1967). Transformation of social, political and cultural orders in modernization. In R. Cohen & J. Middleton (Eds.), *Comparative Political Systems*, 439-462. New York, USA : The Natural History Press.
- Elam, D. (1997). Romancing the postmodern: feminism and deconstruction. In K. Jenkins (Ed.), 65-74. NY. USA : Routledge *The Postmodern History Reader*.
- Encinas, J. A. (1932). *Un ensayo de Nueva Escuela en el Perú*, 251 pages. Lima, Pérou : Imprenta Minerva. Pages 103-105
- Escobar, G. (1967). Organización social y cultural del sur del Perú. México : Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología Social n.º 7.
- Espezúa, D. (2008). Estructura del debate sobre Todas las Sangres. *Revista Dialogía* 3, 67-94. Retrouvé en mai 2012 en http://www.researchgate.net/publication/43164203_Estructura_del_debate_sobre_Todas_las_sangres
- Favre, H. (1996). *L'indigénisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Flores Galindo A. (2005). *Obras completas III (I)*. Lima, Pérou : Sur, Casa de Estudios del Socialismo.
- Ferrúa, F. (2008). Surgimiento y Desarrollo de la Antropología en Ayacucho. En *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*. In A. Díez (Ed.), 101-110. Lima, Pérou : CISEPA, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Flores, J. J. (1999). *Huámbar, poetastro acacau-tinaja*. Ayacucho : Digital Graphics. Édition préparée par E. Aliaga et G. Palomino.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Madrid?España : Editorial Paidós. Retrouvé en décembre 2016 en https://monoskop.org/images/7/70/Foucault_Michel_Tecnolog%C3%ADas_del_yo_y_otros_textos_afines_1990_2008.pdf
- Foucault, M. (1970). *Microfísica del poder*. Madrid : Ediciones de la Piqueta.
- Franco, Carlos. (1993). Vision de la democracia y crisis del régimen. *Nueva Sociedad*, 128, 50-61. Foundation Fredrich Ebert. Retrouvé en février 2015 en <http://biblioteca.ues.edu.sv/revistas/10701652N128-7.pdf>

- Franco, C. (1984). Impresiones del indigenismo. Hueso Húmero, 19, 48-49. Lima, Pérou.
- Franck, H. (2004). Recuerdos de Ayacucho. En E. Rivera Martinez (Ed.), Antología de Huamanga, 192-201. Lima, Pérou : Fundación M.J. Bustamante de la Fuente.
- Gamarra, J. (1992). Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho 1920-1940. Apuntes, 31, 103-113. Lima, Pérou : Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Gamarra, J. (1995). El problema del Estado en Ayacucho durante el Intermedio Tardío, una hipótesis de trabajo. Guamangensis, Deuxième époque N° 1, 48-53. Ayacucho : Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Gamarra, J. (1996). El espacio regional como pretexto: historia y producción cultural en Ayacucho 1900-1950. In H. Tomoeda & L. Millones (Eds.), La Tradición Andina en Tiempos Modernos, 133-158. Osaka, Japon : National Museum of Ethnology.
- Gamarra, J. (2004). Palabra de candidato: observaciones sobre elecciones municipales en Ayacucho, 2002. In [editor científico? (Ed.)], Ayacucho, Percepciones sociales en Debate, 55-83. [lugar de edición ? Ayacucho] : Ceisa, UNSCH.
- Gamarra, J. (2008a). Consultoría para evaluar y sistematizar las experiencias de participación durante el proceso de descentralización en la región de Ayacucho. Lima, Pérou : Acuerdo Nacional del Perú (Texte inédit).
- Gamarra, J. (2008b). Les difficultés de la mémoire, le pouvoir et la réconciliation dans les Andes: l'exemple d'Ayacucho (Pérou). Problèmes D'Amérique Latine, 68, 57-79. Paris : Editions Choiseul.
- Gamarra, J. (2009). Regionalismo e identidad: la construcción de la historia subalterna de Ayacucho (1930-1950). Ayacucho : Informe final de investigación. Oficina de Investigación de la UNSCH (Texte inédit).
- Gamarra, J. (2012). Relaciones civiles-militares en contextos de post-violencia y multiculturales: el caso de Ayacucho. Lima, Pérou : Instituto de Defensa Legal.
- Gamarra, J. (2013). De indio a campesino y nuevamente a indio. Noticias SER, Version électronique. <http://www.noticiasser.pe/03/07/2013/mundos-interiores/de-indio-campesino-ynuevamente-indio-el-deber-de-la-memoria>

Gamarra, J. (2014). Comunidad imaginada y comunidad discriminada: la nación vista desde el espacio ayacuchano. In G. Portocarrero (Ed.) Perspectivas sobre el Nacionalismo en el Perú, 117-133. Lima, Pérou : Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

García Miranda, J. (2002). Huambar, poetaastro costumbrista acacau tinaja. Etnoliteratura. Revista de Antropología y Literatura, 2, Julio, 43-51. México.

García, U. (1927/1965). El nuevo indio. Amauta, 8, 19.

Gobierno Regional del Cusco, Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005). DICCIONARIO QUECHUA-ESPAÑOL-QUECHUA, SIMI TAQE. Cusco-Pérou. Retrouvé en Novembre 2017.

<https://issuu.com/idiomaquechua/docs/diccionarioquechua>

Goffman, I. (1965). Stigma, notes on the management of spoiled identity. N J.USA : Prentice Hall Press.

Gómez Rey, P. (2010). La asimilación de las ideas de Ratzel y la nueva visión del territorio mexicano. Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. 10(218). Barcelona : Universidad de Barcelona. Retrouvé en janvier 2016 en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-25.htm>

González Carré, E. (s/f). La antropología en Ayacucho, informe preliminar. Version électronique. Retrouvé en novembre 2017 en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/viewFile/6885/7027>

González Carré, E. (1991/2004). Efraín Morote Best: ciencia y compromiso. RUNAPACHA, Lima, Pérou. Retrouvé en août 2016 en <http://miquel.guzman.free.fr/Runapacha/efrainmorote.htm>

Gonzáles de Olarte, E. (1982). Economías regionales del Perú. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Gonzáles, O. (1996). Sanchos fracasados, los Arielistas y el pensamiento político peruano. Lima, Pérou : Ediciones PREAL.

González Prada, M. (2003). Páginas libres, discurso en el teatro politeama. Édition de Thomas Ward. Retrouvé 16/05/09 en <http://evergreen.loyola.edu/tward/www/gp/libros/paginas/pajinas6.html>

Gramsci, A. (1967). La formación de los intelectuales. México : Editorial Grijalbo. Colección 70.

Gramsci, A. (1986). Cuadernos de la carcel, Tome IV. México : Ediciones Era.

Gruzinski, S. (1988). La colonisation de l'imaginaire, sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècles. Paris : Éditions Gallimard.

Gruzinski, S. (2005). Passeurs y elites «católicas» en las cuatro partes del mundo, los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640). In S. O'phelan Godoy & C. Salazar-Soler (Éds.) Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo Ibérico, siglos XVI-XIX, 13-29. Lima, Pérou : PUCP, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Guamán Poma de Ayala, F. (1980). Nueva coronica y buen gobierno. Miranda, Vénézuéla : Biblioteca Ayacucho.

Guerrero, A. (2000). El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. In A. Guerrero (Éd.) Etnicidades, 9-60. Quito Équateur : FLACSO. Retrouvé en décembre 2015 en https://www.google.com.pe/?gws_rd=ssl#q=etnicidades+andres+guerrero

Guzmán, A. (1968). Para entender a Mariátegui. Sol Rojo. Retrouvé en mai 2014 en http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_68.htm

Guzmán, A. & Yparraquirre, H. (2014). Memorias desde Nemesis, 1993-2000. PC del P. Retrouvé en janvier 2015 en <https://es.scribd.com/doc/248665934/15/VII-PLENO-DEL-COMITE-CENTRAL-ABRIL-MAYO-DE-1977>

Habermas, J. (1982). Historia y crítica de la opinión pública. Barcelona Espagne :

Editorial Gustavo Gili.

Heilman, J. P. (2010). Before the shining path, politics in rural Ayacucho, 1895-1980. California USA : Stanford University Press.

Hosbawn, E. et al. (1993). The invention of tradition. Cambridge Grande Bretagne : Cambridge University Press.

Itier, C. (1994). La littérature quechua d'évangélisation (XVIe et XVIIe) comme source ethnolinguistique. Paris : Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CEILA). Retrouvé en décembre 2008 en www.red.redial.net

Junger, Ernst (1998) [1934]. Tempestades de Acero, 168 pages. Tusquets Editores. Barcelona, Espagne. Retrouvé septiembere 2017.

[HTTP://WWW.LATERTULIADELAGRANCIA.COM/SITES/DEFAULT/FILES/JÜNGER%2C%20ERNST%20-%20TEMPESTADES%20DE%20ACERO.PDF](http://www.latertuliadelagrancia.com/sites/default/files/j%C3%BAnger%20-%20tempestades%20de%20acero.pdf)

Kapsoli, W. (1982). Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1975. Lima Pérou : Imprenta Atusparia.

Klaren, P. (2000). Perú society and nationhood in the Andes. N.Y. USA : Oxford University Press.

Kristal, E. (1991). Una visión urbana de los Andes, génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930. Lima, Pérou : Instituto de Apoyo Agrario.

Kuhn, T. S. (2004). La estructura de las revoluciones científicas. México : Fondo de Cultura Económica.

Kuon, E. et al. (2008). Cusco-Buenos Aires, ruta de la intelectualidad americana (1900-1950). Lima, Pérou : Universidad de San Martín de Porres.

Lefebvre, H. (1997). The production of space. Massachusetts USA : Blackwell

Lienhard, M. (2012). José María Arguedas: una mirada antropológica. In J. M. Arguedas (Ed.), *Obra Antropológica*, Tome I, páginas?. Lima, Pérou : Editorial Horizonte. Comisión Centenario del Natalicio de José María Arguedas. Loayza,

C. & Muñinco, A. (1981). Evolución de la tenencia de la tierra en el valle de Ninabamba. Thèse [¿de qué grado?] d'anthropologie. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

López, S. (1991). El dios mortal, Estado, sociedad y política en el Perú del siglo XX. Lima, Pérou : Instituto Democracia y Socialismo.

Lumbreras, L. (1974a). Las fundaciones de Huamanga: hacia la prehistoria de Ayacucho. Lima, Pérou : editorial Nueva Educación.

Lumbreras, L. (1974b). La arqueología como ciencia social. Lima, Pérou : Ediciones Histar.

Luyo, D. (2008). Llegaron los predicadores: el establecimiento de la iglesia presbiteriana en Ayacucho, 1937-1940. Huancayo, Pérou : Imprimerie Gráfica Obregón.

Lynch, N. (1990). Los jóvenes rojos de San Marcos: el radicalismo universitario de los años setenta. Lima, Pérou : El Zorro de Abajo Éditions.

Macera, P. (1969). La historia en el Perú: ciencia e ideología. Cité par Degregori, C. I. en *La Antropología en el Perú*.

- Mannheim, K. (1993). El problema de las generaciones. Revista Española de Sociología (REIS), 62, 193-242. Retrouvé en juin 2009 en http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_062_12.pdf
- Manrique, N. (1991). Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile. Lima, Pérou : Centro de Investigación y Capacitación.
- Manrique, N. (2003). El tiempo del miedo, la violencia política en el Perú 1980-1996. Lima, Pérou : Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mariátegui, J. C. (1976). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima, Pérou : Biblioteca Amauta, Tomo 2.
- Marx, C. (2001). Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. Marxist Internet Archive. Marzo. Retrouvé en mars 2014 en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Marx, C. (1845). Tesis sobre feuerbach - Thesen über Feuerbach. <http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>. Retrouvé en mars 2014.
- Marzal, M. M. (1997). Historia de la antropología cultural. Vol. 2. Lima, Pérou : Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.
- Matos Mar, J. (1986). Desborde popular y crisis del Estado. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos. Perú Problema n° 21.
- Mauss, M. (s/d). Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. Version numérique par Jean Marie Tremblay. Retrouvé en septembre 2015 en <http://pages.infinit.net/sociojmt>
- Mendez, C. (1996). Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos. Cuadernos de Trabajo n° 56. Cholonautas, Biblioteca Virtual en Ciencias Sociales. http://www.comercioexterior.ub.edu/latinoamerica/lecturas07_08/Lecturas_para_debatir/Lectura_002.pdf .
- Mendez, C. (2005). The Plebeian Republic, The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State: 1820-1850. Durham, États-Unis : Duke University Press.
- Mendoza, Zoila (2006) Crear y sentir lo nuestro. Folclor identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX, 233 pages. Fondo Editorial PUCP. Lima, Pérou.
- Mesclier, É. (2001). De la complementariedad a la voluntad de «aplanar los andes»: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político

en el Perú del siglo XX. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. 30(3), 541-562.

I. Tomoeda & L. Millones (Éds.), Pasiones y Desencuentros en la Cultura Andina, 195-232. Lima, Pérou : Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Ministerio de Hacienda y Comercio, Dirección Nacional de Estadística. (1940). Censo nacional de población de 1940, volumen VI: departamentos de Ica, Huancavelica, Ayacucho. Lima, Pérou : Imprimerie Torres Aguirre.

Centro de Colaboración Pedagógica del Magisterio. (1950-1951). Monografía de la provincia de Parinacochas, 2 tomes, Lima, Pérou.

Galinier, Jacques et Molinié, Antoinette (2013) Los Neo-indios, Una religion del Tercer Milenio. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador. Retrouvé Novembre 2017. https://www.researchgate.net/publication/321016258_Los_neoindios_Una_religion_del_tercer_milenio

Montoya, R. (1980). Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Lima, Pérou : Editorial Mosca Azul.

Moreano, C. (2000). Graciela Batticuore: el taller de la escritora. Veladas literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires 1876/7-1892. Lexus, 24(1), 171-179. Lima, Pérou : PUCP.

Moro-Romero, R. (2005). Viajes y movilidad en los «discursos de vida» y en las autobiografías en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII). In S. O'Phelan Godoy & C. Salazar-Soler (Éds.) Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX, 107-126. Lima, Pérou : IFEA, PUCP.

Morote Best, E. (1950). Elementos de folklore (definición, contenido, procedimiento). Cuzco, Pérou : Universidad Nacional del Cuzco.

Morote Best, E. (1988). Aldeas sumergidas, cultura popular y sociedad en los andes. Cusco, Pérou : Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Morote Best, E. (1990). Pueblo y universidad. Editorial Integral.

Nahoum Grappe, V. (1993). Une fontaine pour nos soifs : cafés et bistrots. Le Monde des Débats, 10, juillet-août. Paris : Editions Le Monde.

Navarro del Águila, V. (1983). Las tribus de Ancku Wallokc. Lima, Pérou : Éditions Atusparia.

Neira, H. (2010). Las independencias, doce ensayos. Lima, Pérou : Universidad Inca Garcilazo de la Vega.

Nugent, D. (1996). Modernity at the edge of empire. State, individual and nation in the northern Andes, 1885-1935. California, États-Unis : Stanford University Press.

Núñez del Prado, Oscar (1970). El caso de Kuyo Chico (Cuzco) Un ensayo de integración de la población campesina, 156 pages. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Pérou. Retrouvé mars 2019. http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/IEP/1041/1/Nuñez_Caso-Kuyo-chico-Cuzco.pdf

Orlove, B. (2003). Putting race in its place: order in colonial and postcolonial peruvian geography. Social Research, 60(2), 301-336.

Ortiz Fernando (1987) [1940]. CONTRAPUNTEO CUBANO DEL TABACO Y EL AZUCAR. Fundación Biblioteca Ayacucho, Miranda, Venezuela. No.42

Osterling, J. & Martínez, H. (1985). Apuntes para una historia de la antropología social peruana, décadas de 1940 a 1980. In Humberto Rodríguez Pastor: La Antropología en el Perú, 35-68. Lima, Pérou : Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Parsons, T. (1951). El sistema social. Retrouvé en août 2016 en <https://teoriasuno.files.wordpress.com/2013/08/el-sistema-social-talcottparsons.pdf>

Paz Soldán, M. (1862). Geografía del Perú. París : Librería de Fermín Didot, Hermanos. Retrouvé en janvier 2009 en <http://books.google.com.pe>.

Peralta, V. (2005). Los vicios del voto: el proceso electoral en el Perú, 1895-1929. In C. Aljovín de Losada & C. López (Éds.), Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo, 75-107. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Pereyra N. (2000). La patria nueva y el indio: el impacto del oncenio de leguía en la sociedad rural ayacuchana, 1919-1930. Mémoire pour l'obtention de la Licence en Histoire. Ayacucho, Pérou : Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Pereyra, N. (s/d). Con ellos había orden... pero estaban equivocados. Guerra y memorias en Carmen Alto (Ayacucho 1976-1990). Manuscrit.

- Piel, J. (1975). Le latifundium traditionnel au Pérou jusqu'en 1914. Marginalisation et résistance. *Études Rurales*, 59, 35-50.
- Pinilla, C. M. (2012). *Arguedas, Perú infinito*. Lima, Pérou : Ministerio de Cultura.
- Piotte, J.-M. (2007). *Les neuf clés de la modernité*. Canada : Éditions Quebec Amerique.
- Poole, D. (1997). *Vision, race and modernity: a visual economy of the Andean image world*. New Jersey USA: Princenton Studies in Culture/Power/History.
- Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio. Raíces Culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima, Pérou : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.
- Price, D. H. (2008). *Anthropological intelligence: the deployment and neglect of American anthropology in the second world war*. Londres, Royaume Uni : Duke University Press.
- Ortiz, M. H. (2009). Centenario de Arguedas: yo no soy un aculturado. Web page Perú Plural. Octobre. Retrouvé en septembre 2016 en <http://blog.pucp.edu.pe/blog/identidadperuana/2009/10/30/centenario-dearguedas-yo-no-soy-un-aculturado/>
- Quintanilla, A. (2000). *El wakcha* Arguedas y los doctores. Ciberayllu. Retrouvé en juillet 2012 en http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/AQWaqcha/AQP_Waqcha2.html
- Quijano, A. (2012). El moderno Estado nacion en América Latina, cuestiones pendientes. In J. Mejía Navarrete (Éd.), *América Latina en Debate: Sociedad, conocimiento e intelectualidad*. II Foro Nacional y Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Sociología, 19-32. Lima, Pérou : Universidad Ricardo Palma.
- Quispe Mejía, Ulpiano (2015). *Poder y Violencia Política en la Región de Ayacucho*. Lluvia Editores, Lima. Pérou.
- Rama, A. (1988). *La ciudad letrada*. Montevideo, Uruguay : Editorial ARCA.
- Rénique, J. L. (1991). *Los sueños de la sierra, Cusco en el siglo XX*. Lima, Pérou : CEPES.

Rénique, J. L. (2003). La voluntad encarcelada, las luminosas trincheras de combate de Sendero Luminoso del Perú. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Rénique, J. L. (2012). Recordando a Carlos Iván Degregori. Mirando Puntos de Vista, Comentarios de Actualidad Peruana. Web page. Retrouvé en décembre 2016 en <http://www.mirandopuntosdevista.com/2012/05/recordando-carlos-ivandegregori.html>

Rénique, J. L. & Deustua, J. (1984) Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931. Cusco, Pérou : Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas.

República Peruana, (1908). Reglamento general de instrucción primaria. Lima, Pérou : Imprenta Carlos Fabri.

Ricoeur, P. (2000a). La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris : Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (2000b). L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. Le Monde du 14 Juin. Paris.

Riva-Agüero y Osma, J. de la (2012). Paisajes peruanos. Lima, Pérou : Sociedad Geográfica de Lima, Instituto Riva Agüero, Pontifica Universidad Católica del Perú.

Rochabrún, G. (2011). ¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre «Todas las sangres». Lima, Pérou : Pontifica Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, IEP.

Roel, P. (2001). De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros. In C. I. Degregori (Dir.), No hay país más diverso: Compendio de Antropología Peruana, pages 75-122. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Rodó, José Enrique (2003): ARIEL, Biblioteca Virtual Universal, 2003. <http://biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf>. Retrouvé en septembre 2018.

Rossini, Ysu (2016). La Eugenesia peruana a partir de la vida y obra de Carlos Enrique Paz Soldán (1900-1965). Thèse Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Pérou.

Ruiz Cárdenas, G. (2001). Biografías de ilustres ayacuchanos Ayacucho, Pérou : Edición mimeografiada.

Ruiz Fowler, J. (1977). Monografía histórico-geográfica del departamento de

Ayacucho. In E. Morote Best (Dir), Ayacucho una larga historia de CONUP, 315330. Lima, Pérou :

Ruiz Robles, José Eduardo (2016). La reforma educativa del gobierno de la fuerza armada del Perú: 1972-1980. Thèse doctorale. Universidad Complutense de Madrid, España. Retrouvé en janvier 2018. <https://eprints.ucm.es/40438/1/T38110.pdf>

Said, E. W. (1979). Orientalism. N.Y USA : Vintage Books.

Salas, M. (1998). Estructura colonial del poder español en el Perú. Lima, Pérou : Pontifica Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 3 tomos.

Salazar Bondy, A. (1968). La cultura de la dominación. Lima, Pérou : Édition La Moncloa.

Salvatore, R. (2008). Tres intelectuales peruanos, conexiones imperiales en la construcción de una cultura nacional. In C. McEvoy & C. Aguirre (éds.), Intelectuales y poder: ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica, ss. XVIII-XX, 353-384. Lima, Pérou : PUCP, IFEA.

Sandoval, P. (2012). Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y prácticas en la representación del indio 1940-1990. In C. I. Degregori (Dir.), No hay país más diverso: Compendio de Antropología Peruana, 98-135. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Santos Chocano, J. (1922). Notas del alma indígena. Retrouvé en janvier 2016 en <http://www.los-poetas.com/d/choc1.htm#NOTAS DEL ALMA INDÍGENA>

Scott, J. C. (1990). Domination and the arts of resistance hidden transcripts. New haven, États-Unis : Yale University Press.

Schoenmakers, H. (2012). The power of culture, a short history of anthropological theory about culture and power. Groningen, Pays-Bas : University of Groningen, Retrouvé en août 2016 en <http://www.rug.nl/research/globalisation-studies-groningen/publications/researchreports/reports/powerofculture.pdf>

Stern, S. (1994). Peru's andean peoples and the challenge of Spanish conquest Huamanga to 1640. Madison, États-Unis : Wisconsin University Press. Tapia, C.

(1968). El latifundio en Socos Vinchos. Ayacucho, Pérou : Université Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Mémoire de Baccalauréat.

Torero, A. (1974). El quechua y la historia social andina. Lima, Pérou : Universidad Particular Ricardo Palma.

Touraine, A. (1992). Critique de la modernité. Paris : Les Éditions Fayard, Collection Livre de Poche.

Thurner, M. (2006). Republicanos andinos. Lima, Pérou : Centro Bartolomé de las Casas CBC-Instituto de Estudios Peruanos IEP.

Trahtemberg, L. (2000). Evolución de la educación peruana en el siglo XX. Copé, 10, juin. Lima, Pérou : Petroperú. Retrouvé en décembre 2016 en <http://www.trahtemberg.com/articulos/1169-evolucion-de-la-educacion-peruana-en-el-siglo->

Trimborn, H. (2011). Las clases sociales en el imperio incaico. El Antoniano, Revista Científico Cultural Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. 21(118), 29-52, 2ème Trimestre. Cusco, Pérou. Retrouvé en août 2016 en <http://www.unsaac.edu.pe/investigacion/publicaciones/118/Antoniano118.pdf>

Trazegnies. (1980). La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX. Lima, Pérou : PUCP.

Trouillot, M. R. (1995). Silencing the past: power and the production of history. Boston USA : Beacon Press.

Uceda, R. (2004). Muerte en el pentagonito, los cementerios secretos del ejército peruano. Lima, Pérou : Planeta Editeurs.

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. (1977). Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga 1677-1977; libro jubilar en homenaje al tricentenario de fundación 3-v-1977. Ayacucho, Pérou : Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Urrutia, J. & Glave, L. M. (2000). Radicalismo político en elites regionales: Ayacucho 1930-1956. Debate Agrario, 31. 1-37. Lima, Pérou : CEPES.

Urrutia, J., Gonzáles E. & Gutiérrez, Y. (1995). La ciudad de Huamanga, espacio, historia y cultura. Lima, Pérou : Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Concejo Provincial de Huamanga, Centro Peruano de Estudios Sociales.

Urbano, H. (Dir.) (1991). Modernidad en los Andes. Cusco, Pérou : Instituto de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.

Valcarcel, L. E. (1981). Luis E. Valcarcel, memoria. Lima, Pérou : Instituto de Estudios Peruanos.

Vargas, W. (2007). Camino de ayrabamba y otros relatos. Lima, Pérou : Canta Editores.

Vargas Llosa, M. (1996). La utopía arcaica. México, Mexique : Fondo de Cultura Económica.

Vega Bendezú, M. (2011). Entre la utopía andina y la utopía republicana. Representaciones públicas en los Andes (algunas aproximaciones). Dossier, Pensar la Historia, Celebrar el pasado, 86. España. Retrouvé en août 2016 en <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/31/87/08vega.pdf>

Velazco Alvarado, J. (s/d). Plan inka. Retrouvé en décembre 2016 en <http://peru.elmilitante.org/per-othermenu-29/per-othermenu-30/408-el-plan-incaproyecto-revolucionario-peruano->

Vergara, A., Pino, C. & Arguedas, J. (1975). Ideología política moral y religiosa de la pequeña burguesía en Huanta. Travail de recherche pour l'obtention du diplôme en Anthropologie Sociale. Ayacucho, Pérou : Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Vincent, J. A. (2005). Understanding générations : political economy and culture in an ageing society. *The British Journal of Sociology*, 56(4), 579-599. Oxford Royaume-Uni : Blackwel Publishing Ltd.

Wall, S. (2006). An autoetnography on learning, about autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods* 5(2), June. Retrouvé en octobre 2016 en https://sites.ualberta.ca/~iiqm/backissues/5_2/HTML/wall.htm

Waters, M. (1994). *Modern sociological theory*. Londres, Royaume-Uni : Sage Publications.

Weber, M. (1969). Economía y sociedad [sociología de la comunidad religiosa/sociología de la religión], Tomo I. México, Mexique : Fondo de Cultura Económica.

Wilson, F. (2001). In the name of the state? Schools and teachers in an Andean province. In T. Blom Hansen & F. Stepputat (Éds.), *States of Imagination: Ethnographic explorations of the postcolonial state*, 313-344. Londres, RoyaumeUni : Duke University Press.

Wissler, C. (1927). The culture area concept in social anthropology. *The American Journal of Sociology*, 32(6), 881-891. Retrouvé en août 2016 en http://www.jstor.org/stable/2765396?loggedin=true&seq=2#page_scan_tab_contents

Zabludovsky, G. (s/d). La conceptualización de los intelectuales en el pensamiento de Max Weber. *Revista Sociológica*, 20(59), 115-135. México,

Mexique : Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de México.
Retrouvé en mars 2014 en <http://www.redalyc.org/pdf/3050/305024736007.pdf>.
Los intelectuales y la política en el pensamiento de Max Weber. (1997). In Los
Intelectuales y los dilemas políticos en el Siglo XX, Tomo I, 123-139. FLACSO,
México.
Zapata, A. et. Pereyra N. (Éds). (2008). Historia y cultura de ayacucho. Lima,
Pérou :Unicef, Instituto de Estudios Peruanos.

ANNEXES

N° 1



Av. ALFONSO UGARTE 650
LIMA PERU

Lima, 10. de Julio de 1954.

Querido Gabriel:

Hace dos días Celia hizo un paquete de los libros y te los envió por la Empresa Pacífico. Me olvidé el mismo día de hacerte un telegrama para que te acercaras a la Oficina de esa Empresa, y acabo de telegrafarte. Ojalá que el paquete haya estado bien acondicionado, como recomendé a Celia y lleguen los libros sin estropearse. El servicio del correo es peor.

Supongo que Gloria y tu estarás muy contentos de vivir bajo el mismo techo e ir descubriendo, cada vez más, que el uno ya no podrá vivir sin el otro. Llega un momento en que parece que la respiración del uno alimentará también al de la esposa y que aún el más leve dolor o sufrimiento de uno de los dos repercutiera real y verdaderamente en el cuerpo del ser amado. Lo que hay que vigilar es que este misterio del amor que puede confundir así la existencia de dos personas formadas en tan lejanas y distintas provincias y ambientes no se perturbe jamás. Depende naturalmente de ambos. Y como tu seguramente lo comprendes muy bien, lo esencial es ceder con medida y a tiempo lo que sea necesario en favor de la esposa; y ella debe ceder quizá aún más en favor del esposo. Porque el hombre necesita un refugio íntimo y enteramente suyo para sus fatigas; el hombre necesita muchas veces tanta protección como un niño, y la mujer está maravillosamente dotada para ofrecer a torrentes este tierno consuelo. En la ciudad, creo, que la mujer se vuelve egoísta y vanidosa, altisonante y dura, está exigiendo siempre y da muy poco. A Dios gracias, Gloria me ha dado toda la impresión de una mujer educada según nuestra viejas y bienhadadas costumbres: la función principal, me gustaría decir la única, de la mujer es cuidar del esposo y de los hijos; y no hay en la tierra misión más difícil ni más alta. -- Perdona que me haya puesto a reflexionar tan abundantemente; ¡será porque es la primera vez que he sido padrino? También me explayo porque no me gusta y aún me hiere ~~la~~ la actitud ~~y~~ de las mujeres aquí.--

La descripción del valle de Xauxa que aparece en la colección de Jimenes de la Espada es algo tan bueno que no quepo en mí de pura alegría. Lo he leído y tomado apuntes esta mañana. Haré copiar la mayor parte del texto y te enviaré una copia. Ya estoy casi seguro de las presunciones que hacíamos juntos acerca del por qué de la mayor independencia del indio en el Mantaro. La exposición de Adams ahora resulta completamente aclarada. Creo que podré hacer un trabajo que algo valga.-- Voy a Huancayo dentro de pocos días. Haré un censo del Distrito del Tambo, para averiguar especialmente la procedencia de sus habitantes y las causas que los indujeron a residir en Hcyo. Quisiera tu auxilio en este asunto. Te escribiré otra carta especial sobre este asunto. -- Estoy sumamente fatigado no tanto por el trabajo como

por los muchísimos disgustos que he tenido en estos días. He descubierto que la podredumbre de San Marcos va un poco más allá de lo que yo había podido ver a través de mis pocos tratos con esa Inst. Es algo tan inmundado que uno no sabe qué es mejor, si alejarse de tal antro como del diablo o meterse allí para luchar. Aunque debe necesitar de una infinita capacidad para la maniobra fina y una buena coraza sobre el corazón, como Valcárcel, para pelear allí. Un tipo sensible con pocas defensas se destrozaría allí. Vejetan en esa casa y lucran en ella dos clases de sujetos: los maniobradores y los mediocres, mansos de espíritu.

Yo ando preocupado aquí con la falta de ayuda. No me gusta mandar. Y Ghersi es absolutamente abúlico y falto de amor por el trabajo. Se emborracha con los sirvientes del Museo que no es gente recomendable y hace un poco como ellos: "amarrar el macho", no viene o cuando se le da algún trabajo pone cara de aburrimiento; se demora siglos y finalmente no lo hace. Por ventura creo que van a mandar un joven estudiante que quizá ayude algo. Me bastaría con que trabajara dos horas diarias. -- Y Ghersi ya se graduó. No comprendo qué ha de hacer ni cuáles son sus aspiraciones. Yo lo trato con la mayor cordialidad porque no me parece mala persona. Pero está decepcionado y como tiene poca pasta, me parece que se satisficiera lo suficiente con las tertulias que celebran en el café del frente con los portaplátos y las copias que le estoman. Quisiera tu opinión acerca de este joven. Tú creo que lo conoces mejor que yo.

Reciba Gloria y tu el más afectuoso recuerdo de vuestro buen padrino,

Jose Maria

Muchos saludos de Veliay Alicia.

La nota del aniversario salió en "El Comercio"

La descripción del valle de Xauxa que aparece en la colección de tiempos de la época es algo tan bueno que no puedo en mí de pura alegría. Lo he leído y tomado apuntes esta mañana. Haré copiar la mayor parte del texto y te enviaré una copia. La estoy casi seguro de las presunciones que hacemos juntos acerca del por qué de la mayor independencia del indio en el Mantaro. La exposición de Adams ahora resulta completamente aclarada. Creo que podré hacer un trabajo que algo valga. -- Voy a Huancayo dentro de pocos días. Haré un censo del Distrito del Tambo, para averiguar especialmente la procedencia de sus habitantes y las causas que los indujeron a residir en Hoyo. Quisiera en auxilio en este asunto. Te escribiré otra carta especial sobre este asunto. -- Estoy sumamente fatigado no tanto por el trabajo como

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFIA E HISTORIA

Organismo Especializado de la Organización de Estados Americanos

Director: Ing. Pedro C. Sánchez

COMISION DE HISTORIA

COMITE INTERAMERICANO DE FOLKLORE

Sede: Lima - Perú

Avenida Alfonso Ugarte 650

Casilla Correo 3048

Teléfono 34287

Lima, 30 de Octubre de 1954.

PRESIDENTE

LUIS E. VALCARCEL

PERU

JORGE C. MUELLE

ARTURO JIMENEZ BORJA

JOSE ALFREDO HERNANDEZ

JOSE MARIA ARGUEDAS, Secretario

ARGENTINA

JUAN ALFONSO CARRIZO

BRASIL

RENATO DE ALMEIDA

COLOMBIA

LUIS ALBERTO ACUÑA

CHILE

EUGENIO PEREIRA SALAS

ESTADOS UNIDOS

RALPH S. BOGGS

MEXICO

VICENTE T. MENDOZA

VENEZUELA

JUAN LISCANO

Querido Gabriel:

La semana entrante debe salir ¡por fin! la revista. ¡Cuán difícil es esta empresa! Felizmente el número se salvará por algunos artículos que realmente contienen ideas y comprobaciones que constituirán una contribución nueva para el estudio de algunos aspectos de la cultura. Tu trabajo es de los más interesantes. Muelle nos ha dado un breve artículo, excelente, sobre "Arqueología y Folklore". Las colaboraciones extranjeras no son buenas. La revista es, desgraciadamente, de compromisos, no es libre, como si la pudiéramos hacer por nuestra cuenta y con el auxilio de un pequeño fondo económico propio. Es penoso publicar extensos trabajos que fatigarán al lector especializado porque deberá extraer un pequeño grano de un inmenso pajar, y que no servirán sino para perturbar más al "aficionado". Preferiría publicar mucho textos de literatura oral e informaciones sobre nuestra cultura; monografías, descripciones de costumbres; en fin materia prima escueta y pura; y no tanta disquicición farragosa y pedante. Todavía la revista es, a pesar de todo, más una buena fachada que un modesto y útil edificio. En ese sentido el número anterior fué mejor, quizá. Tú felizmente me dirás la verdad.- ¡Que maravilloso sería editar una revista pequeña, pero densa y limpia de escritos inspirados por el deseo de demostrar superficial y detestable erudición! Dar sólo cosas útiles. Pero quizá alguna vez lo puedas hacer.

Tuve esperanza, hasta hoy de recibir, la nota sobre Dumezil; pero creo que te he exigido demasiado, y lo que nos has dado es bastante. Recibirás 40 ejemplares de la separa la semana entrante. Va a salir un lindo folleto. Tengo verdadera ilusión por verlo.- Te envío una copia de la carta que le escribí a Morote. Desgraciadamente no tengo aún copia de la de Morote, porque él no ha estado bien y yo no he tenido tiempo para copiarla. Y no quiero que la conozca la mecanógrafa de aquí, pues éste es el reino del chisme. Pero por mi respuesta te darás cuenta de cómo es la carta ésa. Pienso que ya no se debe contar con este señor. Es lástima, porque de verdad, tiene algún mérito. Pero no es limpio de corazón. Ahora sé, por un amigo del Guzco, que siempre ha hablado muy mal de mí y que no se explicaba este amigo cómo yo le daba tanta chance. Creo que hablaré mal de todo el mundo, menos de las gentes que pueden obedecerle incondicionalmente, como el pobre Angeles Caballero, que no tiene cabeza sino para copiar fichas, y mal.

Un cariñoso abrazo a Gloria y a tí. ¿Cómo va Gloria?!

Jose Maria



MUSEO NACIONAL DE HISTORIA
INSTITUTO DE ESTUDIOS ETNOLOGICOS

Avda. ALFONSO UGARTE 650 - APARTADO 3048
LIMA - PERU

Lima, 21 de Noviembre de 1954.

Señor Doctor
Gabriel Escobar,
Ica.

Querido Gabriel:

Sólo mañana salgo a Huancayo. Me tuve que quedar para luchar por la Partida. Disponía de dos días, cuando te escribí. No había sido aún aprobado en Senadores y había una pequeña posibilidad de hacer reconsiderar la Partida. Felizmente no carezco de energía para estas lides. Y he ganado, hermano. Hemos hecho reconsiderar la Partida, en el último minuto. Y en seguida vinieron unos comentarios de los periódicos, muy superficiales, como siempre.- Pero, al cabo, el intento de liquidarnos se convirtió en un arma en contra de nuestro gratuitos y envenenados opositores. Hablaron a favor de la revista y del Comité: Alva, Encinas, Galvan, Tamayo, y el mismo de la Piedra, a quien le hicimos llegar los dos números a su mesa, cuando se iba a discutir en Comisión, el Presupuesto. El Ministro tuvo que aceptar y enterarse sólo allí, por intermedio de los Senadores, de que la revista existía y de que el Comité trabajaba. ¡Algo fenómeno! Me voy pues tranquilo, aunque completamente agotado. Estoy tan cansado, como si hubiera caminado diez días sin descanso.-- Te ruego escribirme a Huancayo, a la estafeta. Y preparar la segunda parte de tu trabajo para el número siguiente.

Un abrazo para tí y el más cariñoso saludo
a Gloria.

José María

Muchos recuerdos de Celia y Alicia.

Querido Gabriel:

Ayer recibí tu telegrama. Fíjate de veras o no
estas en Lima, para haberlo aprovechado como siempre
y para haber gozado con tu compañía. Estoy decidido
a permanecer aquí hasta fin de mes. La situación se pre-
senta llena de riesgos; mi salud es mala, tengo spru-
siones; pero, en medio de todo, pude continuar con "La
Voz Propiamente". Nada podía emprender con el aliento
necesario mientras este trabajo permaneciera húmedo.
Pude los 7 capítulos ya escritos y, contrariamente a
lo que pensaba, los encontré muy aceptables. Y pude
salir del estancamiento; se me había estancado la trans-
misión. Ahora te he encontrado un curso mediano. He terminado
casi, en cuatro días, el cap. VIII. Pero me he quedado a
falta. Eso que para últimamente. Ya no puedo trabajar se-
guido. Sin embargo, debo la esperanza de terminar la
novela; sólo me faltan dos capítulos y definitivamente caerá
¡que distinto es trabajar en aquello para lo que uno cree tener
diferentes aptitudes! No dudo de lo que hago. Tengo, por el con-
trario, en que lo estoy haciendo legitimamente. En cambio, los
ensayos de elmo lo que me cuestan más trabajo muy que a otros
meos, y sé que en eso ando a tientas. Creo que lo que he escrito
con mayor soltura es un trabajito que escribí en "Fuerza". A
propósito, conseguí que te inscribieras en la lista de los que
deben permanecer en la revista.

No quiero hacerte la ilusión de que podrás venir
aquí, de un día para otro. De todos modos, si por cualquier
motivo quieres venir, llama a Tito, el teléfono 16193; ellas vienen
siempre de sábado a domingo, o sino para que te explique como se pe-
de venir, de sábado a domingo te pueden traer ellas. Como reporto
a Gloria y al Chinito? Recibe un abrazo muy fuerte de Celis, Plotia y de tu
mamá y yo. José María.

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFIA E HISTORIA

Organismo Especializado de la Organización de Estados Americanos

Director: Ing. Pedro C. Sánchez

COMISION DE HISTORIA

COMITE INTERAMERICANO DE FOLKLORE

Sede: Lima - Peru

Avenida Alfonso Ugarte 650

Casilla Correo 3048

Teléfono 34287

PRESIDENTE

LUIS E. VALCARCEL

PERU

JORGE C. MUELLE

ARTURO JIMENEZ BORJA

JOSE ALFREDO HERNANDEZ

JOSE MARIA ARGUEDAS, Secretario

ARGENTINA

JUAN ALFONSO CARRIZO

BRASIL

RENATO DE ALMEIDA

COLOMBIA

LUIS ALBERTO ACUÑA

CHILE

EUGENIO PEREIRA SALAS

ESTADOS UNIDOS

RALPH S. BOGGS

MEXICO

VICENTE T. MENDOZA

VENEZUELA

JUAN LISCANO

Lima, 8 de Agosto de 1955.

Mi querido Gabriel:

Las sugerencias que me das para el estudio del valle nos serán muy útiles. El estudio de los aldeas es una referencia muy importante sobre la cultura del grupo. El líder, o los líderes en la comunidad de M. Jucán, son, por ejemplo, ahora, los dueños de las dos fábricas de repueblo; en Pucará la influencia del presidente de la Comunidad es predominante, porque hay que reconocer a esta comunidad y a sus cooperativas. Muy oportunamente me llegó tu carta. Me ha reconfortado mucho, porque hay en cuanto me dices la sinceridad clara y directa que felizmente sé reconocer; porque entre las virtudes que me dieron en mi infancia, la que más aprecio es ésta de saber distinguir entre lo leal y lo aparente. Mi tardía dedicación a la etnología, elegida un poco románticamente y con la ingenua creencia de que con ella me ganaría la vida, al mismo tiempo que podría cumplir con mis ideales de escritor, se convirtieron después en una pesadilla; cuando descubrí que el asunto era tan vasto que requería la dedicación completa si se es honesto. A ésto había que agregar la grave merma de mis energías, como consecuencia de un surmenaje del que casi muero. Me reconfortaba la comprobación de que, salvo las excepciones que tú mismo citas, los otros estaban al mismo nivel que yo, teniendo de mi parte la ventaja de haber ejercitado mi capacidad de reflexión y de análisis en otros campos del pensamiento y de tener una mayor experiencia literaria. Pero el hombre honesto, por ventura, no ~~se~~ se conforma siempre con ~~este tipo de~~ esta clase de reflexiones. Hay una ambición de noble origen y naturaleza, de hacer las cosas realmente bien. Y no se trata, como bien lo sabes, de una vanidad vulgar; sino de hacer, si se se empeña en algo, de hacer las cosas en forma que sea realmente útil, y no hacer perder el tiempo a los demás y de ganar un falso prestigio tan sólo ante los ignorantes. Me abruma por ejemplo la "fama" que tengo como folklorista; aunque, por otra parte me sorprendió a mí en primer lugar haber sostenido una polémica con Boggs en la Facultad de Letras y haber demostrado que mis afirmaciones correspondían mejor a ~~los hechos~~ los hechos. Y el cotejar mis intervenciones con las absurdas y vergonzosas de los "Catedráticos" de San Marcos. - Creo pues que efectivamente puedo contribuir en este período inicial de nuestra ciencia. Y he ganado algo. Me avergonzó, por ejemplo, hasta la médula de los huesos, ese prólogo pedante y realmente bárbaro que escribí para esa colección de "Mitos, leyendas y cuentos". Lo leí nuevamente hace poco; pero en cambio el breve estudio de la conversión del "Amaru" en el toro no está mal. Tú me has hecho mucho bien, Gabriel, porque a tí puedes hacerte confesiones y consultas que no le haría a Muelle, porque no me inspira la misma confianza ni tengo con él la casi intimidad que contigo.

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFIA E HISTORIA

Organismo Especializado de la Organización de Estados Americanos

Director: Ing. Pedro C. Sánchez

COMISION DE HISTORIA

COMITE INTERAMERICANO DE FOLKLORE

Sede: Lima - Perú

Avenida Alfonso Ugarte 650

Castilla Correo 3048

Teléfono 34287

PRESIDENTE

LUIS E. VALCARCEL

PERU

JORGE C. MUELLE

ARTURO JIMENEZ BORJA

JOSE ALFREDO HERNANDEZ

JOSE MARIA ARGUEDAS, Secretario

ARGENTINA

JUAN ALFONSO CARRIZO

BRASIL

RENATO DE ALMEIDA

COLOMBIA

LUIS ALBERTO ACUÑA

CHILE

EUGENIO PEREIRA SALAS

ESTADOS UNIDOS

RALPH S. BOGGS

MEXICO

VICENTE T. MENDOZA

VENEZUELA

JUAN LISCANO

Las sugerencias que me das para el estudio del valle nos serán muy útiles. El tipo de líder de los aldeanos es una referencia muy importante sobre la cultura del grupo. El líder, o los líderes en la comunidad de M. Julcán, son, por ejemplo, ahora, los dueños de las dos fábricas de zapatos que hay en el pueblo; en Pucará la influencia del Presidentex de la Comunidad es predominante, porque hizo reconocer a la comunidad y organizó las cooperativas que existen en el pueblo y que están prosperando; la influencia de los sacerdotes y beatas está en plena retirada; en otros pueblos como Muquiyauyo, las cofradías cumplen, en cambio, una función unificadora que regula las extremas rivalidades de los cuarteles de la comunidad; pero la Cofradía del Niño Jesús del 10. de Mayo tiene como finalidad la financiación y organización de la fiesta principal cuyo función es fundamentalmente recreativa. Etc.

En cuanto a los insultos quechuas tengo una buena referencia que darte: En Andahuaylas y probablemente en los otros pueblos del Distrito, no sé si de la Provincia, los indios y mestizos prenden fogatas el 24 de Junio, por grupos de familias o de vecindad - son sólo recuerdos - Los individuos de un grupo insultan a los de otro, aún a distancias considerables; comienzan desafiándose con el grito de "Nisunkichu nisunkichu...!" "Yau... Jesús de Nazarenopa cheqo takiapakunan hina uyay runa...!" Y se insultan así toda la noche. No sé si recuerdas que en "Agua", en el primer relato se describe cómo, mientras el patrón tarda en llegar al reparto de agua, dos comuneros famosos por ser diestros en el insulto cumplen un duelo de insultos formidable. Era y debe continuar siendo una especie de duelo teatral para divertir al grupo. Me acuerdo de algunos formidables insultos, como los siguientes "Manunmanta akan qepapi pakakuq runa" (a los petizos) "Las cuatro de la mañana aka neraq wapsiq uyayuq runa"; "kiskapa puntanman muti sayarachisqa hina kunkayoq runa"; "uray curriq ~~kaq~~ vaca hina loqloqyaq siki"; "kinray curriq sapo hina ladu wiksa"...

Acabo de entregar los originales para el tercer No. de la revista. Hay trabajos de Colombia (Reichel-Dolmatof); de México, Mendoza y otro licenciado; de Argentina un regular trabajo sobre el algarrobo; otro del Ecuador. Son artículos de relativa importancia. Publicaremos tu traducción de ese trabajo sobre juegos; trataremos de establecer una sección permanente con el título de "Trabajos Europeos o Folklore Europeo"; te agradeceré tu opinión acerca de estos títulos y ojalá se te ocurriera alguno más adecuado. -- Han llegado dos números más de la revista "arts et traditions populaires" y otro número del "Journal de la Société des Americanistes" con la continuación del trabajo de