

**DE LA DIFFICULTÉ DE CONSTRUIRE UNE NATION PÉRUVIENNE
AVEC LES NATIFS AMAZONIENS.**

LE CAS DES ASHANINKA, EXCLUS DE LA SOCIÉTÉ NATIONALE

Dr Mariella Villasante Cervello

Anthropologue, chercheuse à l'IDEHPUCP, Lima, Pérou

Rabat, le 7 mai 2015

[Maison des sciences de l'homme

<http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article858>]



Enfant libéré d'un camp senderiste à Cutivireni (©Balaguer)

**DE LA DIFFICULTÉ DE CONSTRUIRE UNE NATION PÉRUVIENNE
AVEC LES NATIFS AMAZONIENS.
LE CAS DES ASHANINKA, EXCLUS DE LA SOCIÉTÉ NATIONALE**

Mariella Villasante Cervello

Anthropologue (EHES), Instituto de democracia y derechos humanos de la
Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP)
Mai 2015/ Maison des sciences de l'homme

La croissance économique du pays, issue du boom des matières premières depuis les années 2000, n'a pas bénéficié aux majorités pauvres péruviennes, encore moins aux peuples amazoniens qui restent toujours aux marges de la société, comme au temps colonial. Les raisons de cet état de choses sont toutes liées à la permanence d'un modèle économique libéral, initié sous le régime de Fujimori, et repris sous la forme la plus désordonnée qui soit par le gouvernement actuel d'Ollanta Humala. Ce modèle, qui l'on retrouve partout en Amérique latine, se fonde sur l'exportation massive des ressources naturelles et des matières premières, dont les prix dépendent de la Chine, des États-Unis et de l'Europe. En conséquence la croissance de la zone provient peu des facteurs internes. L'économie régionale est donc fragile et dépend entièrement des prix des premières et des investissements étrangers. La croissance n'est pas liée à l'innovation technologique, mais se fonde sur les bas salaires et la précarité. Cette tendance est ancienne, elle date de la période coloniale et post-coloniale ; le Pérou colonial exportait de l'argent et d'autres minerais, puis ont suivi le salpêtre, le guano, le caoutchouc, les laines, le poisson ; et aujourd'hui on exporte des minerais et des produits non traditionnels. Après la fin de la guerre interne, on est également revenu aux investissements étrangers de manière massive et les matières premières comme le pétrole, l'or, et le cuivre sont à la base des exportations et à la base des excellents résultats macro-économiques qui n'ont rien changé aux hiérarchies statutaires et à la grande fracture sociale qui sépare plus que jamais les riches des pauvres.

En effet, il faut comprendre que le modèle économique libéral fondé sur l'extraction des minerais et son exportation selon les prix du marché, ne bénéficie qu'aux grands investisseurs étrangers et aux élites péruviennes, largement minoritaires. Alors que, malgré l'émergence d'une classe moyenne nouvelle, la pauvreté reste très importante dans le pays. La situation de pauvreté monétaire est passée de 58,7% de la population en 2004 à 25,8% en 2012 ; et l'extrême pauvreté est passée, pour la même période, de 16,4% à 6,0%. En 2013, la pauvreté concerne 23,9% des péruviens et l'extrême pauvreté 4,3% (INEI, 2009 et 2010a). Cela veut dire qu'aujourd'hui encore, malgré les 5% de croissance moyenne, les pauvres au Pérou sont plus de 27% de la population totale (estimée à 30 millions). Cette situation s'explique seulement par la très mauvaise redistribution des biens du pays, qui rend les riches plus riches et les pauvres plus pauvres. Ainsi, l'inégalité économique renforce à son tour le fractionnement des classes, la discrimination ethnique et alimente la corruption.

La pauvreté est concentrée dans les régions rurales de la sierra [ou région andine], et dans la *selva* rural [ou région amazonienne], où la majorité des habitants ont des *origines natives* et s'occupent de l'agriculture et/ou de l'élevage. Dans ce texte, je parlerai de « natifs » en excluant le terme péjoratif « indien », et de manière générale, j'avancerai que si l'origine ethnique est étroitement liée à la situation d'insertion économique, il ne doit pas être compris dans le sens essentialiste et « exotisant » des « *andinistes* » (Starn 1992). C'est-à-dire des néo-indigénistes qui persistent à parler des « Indiens » comme s'il s'agissait d'un terme de classement ethnique neutre, alors qu'il est très complexe et très connoté (et personne ne le revendique). Dans ce texte, on verra que les « Indiens » des Andes et de l'Amazonie sont devenus, majoritairement, des *paysans pauvres* et que c'est sous cet angle là qu'il nous faut analyser leur situation sociale et politique.

La grande nouveauté des dernières années est que la société civile rurale s'oppose ouvertement à l'invasion des grandes entreprises d'extraction minière, pétrolière et gazière, et cette situation est semblable à celle qui s'observe ailleurs en Amérique latine. Ces communautés rurales pauvres, parfois

issues des groupes originaires amazoniens, ont réussi dans certains cas à arrêter ou à ralentir l'exploitation des ressources naturelles, mais elles souffrent parallèlement d'un effet de retour néfaste ; ainsi par exemple la région de Cajamarca, qui s'est opposée à l'exploitation de la minière Conga, est également l'une des quatre régions avec 0% de croissance depuis deux ans (les autres sont Ancash, Pasco et Ucayali) (Villasante, *Chronique politique* du Pérou, octobre 2014).



Carte politique du Pérou

On peut donc avancer ici que l'exclusion de la majorité des péruviens de la croissance économique se fonde sur la très mauvaise répartition des richesses du pays, et que cette situation est particulièrement néfaste dans les régions rurales de la *sierra* et de la *selva*, où les paysans pauvres sont majoritaires. Leur exclusion sociale, politique et économique est ancienne, elle fait partie des héritages coloniaux jamais remis en question par les gouvernements péruviens dirigés par des créoles, c'est-à-dire par des groupes d'élite prétendument « blancs », qui continuent à conserver le pouvoir et les richesses. Cependant, dans la période récente, la situation d'exclusion sociale des ruraux pauvres a été l'une des bases du grand mouvement de subversion terroriste organisée par le Parti communiste du Pérou, Sentier Lumineux [désormais PCP-SL]. A cela s'est ajouté, entre 1990 et 2000, l'instauration d'une économie ultra libérale par le dictateur Alberto Fujimori, et, parallèlement, l'expansion de la corruption aux plus hauts niveaux de l'État, des forces armées et dans toute la société péruvienne.

En novembre 2000, le pays était au plus mal, même si l'économie libérale affichait des résultats « positifs » et cette tendance s'est affirmée jusqu'au début 2014. Cependant, les gouvernements ont fait peu ou rien pour renforcer la construction nationale, pour que l'État s'occupe enfin des majorités rurales et citadines pauvres ou appauvries par deux décennies de guerre. Le Pérou reste ainsi un pays très riche en ressources naturelles, mais dont la richesse est mal répartie et dont les gouvernements

restent incompétents, avec une majorité de la population sous-développée, mal ou peu éduquée, malnutrie, et dotée d'une très mauvaise culture politique.

Dans cet article je tenterai de montrer que la croissance économique d'une part, et les effets de la guerre civile de l'autre, sont particulièrement tragiques dans le cas du peuple originaire asháninka, dont la situation actuelle est paradigmatique de l'abandon de l'État et de l'exclusion de la nation. Ils représentent le peuple natif qui a le plus souffert de la guerre, mais qui est aussi le plus abandonné et exclu du pays. Ainsi, la Commission de la vérité et réconciliation [désormais CVR] a considéré que sur un total estimé de 55 000 Asháninka, 6 000 ont trouvé la mort, 10 000 ont été déplacés et environ 5 000 ont été emprisonnés dans ce que j'ai appelé les camps communistes du PCP-SL (Villasante 2012a). Pour mieux comprendre leur situation, je présenterai d'abord une brève analyse des termes du problème de la « nation », de la place de l'ethnicité et du racisme, et enfin de l'inexistence d'un modèle de construction nationale. Ce faisant, je remettrai en question les idées sur le « Pérou métis », pour souligner plutôt l'ambivalence qui domine le rapport entre la « race » — conçue comme telle par les péruviens —, la discrimination raciste et le classement économique des personnes et des groupes (Villasante, sous presse b). Dans la seconde partie, je proposerai une synthèse des résultats de mes recherches sur les effets de la guerre civile chez les Asháninka et leur situation d'exclusion économique et sociale.

Construction nationale, race, métissage et racisme sur fond de période de post-guerre civile

La question de la construction nationale péruvienne ne saurait se comprendre sans la placer dans le contexte de la guerre civile que le pays a connu entre 1980 et 2000, et dont le présent subit toujours une partie des séquelles. Si on ne reconnaît pas ce fait d'histoire immédiate, on se place dans l'incapacité de saisir le sens d'une croissance macro-économique qui ne profite pas à la majorité du pays. Commençons par poser que la Commission de vérité et de réconciliation, qui a rendu son Rapport final en août 2003¹, sous la présidence d'Alejandro Toledo, a adopté l'expression « guerre interne » ou « conflit armé interne » en suivant la terminologie du droit humanitaire qui ne reconnaît pas la valeur juridique du terme « guerre civile ». Cependant, l'affrontement entre Péruviens, c'est-à-dire entre membres d'organisations dites « révolutionnaires » (le Parti communiste du Pérou, Sentier Lumineux [PCP-SL] et le Mouvement révolutionnaire Túpac Amaru [MRTA]), les forces de l'ordre, et des milices civiles alliées ou ennemies des subversifs, cet affrontement a bel et bien eu lieu pendant une vingtaine d'années. En conséquence, il s'est bel et bien agité d'une *guerre civile*, même si le terme n'est pas adopté chez la plupart de spécialistes qui ont écrit sur la question, à l'exception de Alberto Flores Galindo (1986) et de Cecilia Méndez (2000).

Je parle pour ma part de guerre civile, de *violence collective*, rationnelle et très attirante pour les hommes, comme l'a montré Hannah Arendt (1969), et enfin de *violence de masses*, au sens défini par Jacques Sémelin (2004, 2005). Sémelin pose qu'« aucune société n'est à l'abri de tels processus de la violence de masses dès lors qu'elle commence à se déliter », ainsi, « les logiques de la violence qui aboutissent au massacre s'appuient sur la désignation de boucs émissaires, la radicalité de l'antagonisme amis/ennemis et, plus encore, la tuerie comme acte purificateur. » (2005 : 25-26).

Des crimes massifs ont été en effet commis par l'armée et par le PCP-SL pendant cette guerre qui a fait, selon les estimations de la CVR, plus de 70 000 morts, dont 75% était issue des régions des Andes du centre et du sud (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Junín). Il s'agit là des régions les plus pauvres et abandonnées par l'État depuis la création du Pérou, cependant, cela ne veut pas dire qu'il y eut un génocide des « Indiens » Quechua, ni une guerre ethnique, comme certains auteurs influencés par le néo-indigénisme le pensent. Il se trouve seulement que la majorité des militants du PCP-SL avaient eux-mêmes des origines quechua, et qu'ils ont recruté des paysans et des jeunes collégiens ou étudiants des Andes qui avaient, forcément, les mêmes origines (Degregori 1990, Gorriti 1990). Du reste, le PCP-SL refoule le facteur ethnique de son discours extrémiste, pour privilégier la seule « lutte de classes », ce

¹ Une version résumée a été publiée en 2004 [et en 2009] sous le titre *Hatun Willakuy* (477 pages), et sa version française est sous presse (trad. Villasante, sous presse a, *Le Grand Récit*, Paris, L'Harmattan).

qui ne l'a pas empêché de mépriser les Indiens-paysans-ignorants, surtout lorsqu'ils ont commencé à leur opposer résistance et à les rejeter massivement après 1983. Enfin, Eduardo Toche (2008) a remarqué que les soldats et les policiers envoyés dans ces zones déclarées en état d'urgence, avaient eux-mêmes des origines quechua, même si elles étaient rejetées au nom de la supériorité de la « culture militaire ». En fin de comptes, c'est cela qui montre bien le visage de la guerre civile déclenchée par une élite d'origine quechua et métisse, dont les rangs étaient d'origine quechua, qui a tenté de créer un « nouvel État communiste », totalitaire et extrêmement rigide dans les Andes et dans la forêt centrale, et qui était réprimée par une armée dont la majorité de soldats étaient quechua. Dans un certains sens, il s'est agi, comme l'écrivait Alberto Flores Galindo (1986), d'une autre « guerre entre Indiens. »

La CVR estime également que 46% des victimes ont été tuées par le PCP-SL, 30% par les forces de l'ordre, et 24% par les milices civiles et les groupes paramilitaires. Des pics de violence extrême ont été enregistrés entre 1983 et 1984, puis entre 1989-1990 et en 1992. En septembre 1992, Abimael Guzmán, le sinistre chef du PCP-SL, a été capturé et condamné à 25 ans de prison. Néanmoins, si la guerre se termina dans le cœur des Andes, elle a continué jusqu'en 1995-1997 dans la forêt centrale (*selva central*), chez les Ashaninka des fleuves Ene et Tambo, et chez les Nomatsiguenga, leurs parents, de la zone de San Martín de Pangoa (province de Satipo, région de Junín). Cette réalité de la guerre est restée cependant presque inconnue, en particulier l'existence de camps de mort installés par les senderistes où des milliers d'Ashaninka furent forcés de mener une existence censée être « révolutionnaire », le noyau de la future société communiste sans classes dont rêvaient les barbares senderistes. La CVR a classé les témoignages recueillis chez les rescapés des camps comme étant des « cas d'esclavage forcé », toujours suivant la terminologie du droit humanitaire. Mais la réalité est tout autre, comme je tente de le montrer avec mes recherches actuelles (Villasante 2012a, en préparation).

Ethnicité, races, racismes et construction nationale

Le processus de « construction nationale » a été terriblement secoué au cours de la guerre civile dans l'ensemble du territoire national. Sans pouvoir entrer dans les détails de la situation préalable, on peut avancer que les militaires ont fait le plus de travail dans le sens de la construction d'une future nation péruvienne que les élites civiles qui ont gouverné le pays après l'indépendance. Eduardo Toche (2008) a montré en effet l'importance des programmes de « civilisation et d'intégration des Indiens » des Andes et de l'Amazonie centrale durant le XIXe siècle, et même jusqu'au gouvernement du général Juan Velasco Alvarado (1968-1975). On peut même dire que les militaires péruviens se donnaient la tâche des armées coloniales européennes qui voulaient « civiliser » les sauvages Africains et Asiatiques jusqu'au milieu du XXe siècle. Mais tout changea avec le triomphe de la révolution cubaine, en 1958, la création d'une doctrine de sécurité anti-communiste par les Etats-Unis, et l'enrôlement massif des armées latino-américaines. Désormais, les militaires péruviens continuaient à vouloir civiliser les « Indiens-ignorants », leur apprendre le castillan et les incorporer dans leurs rangs (comme chair à canon), mais ils devinrent méfiants et violents contre tous ceux qu'ils considéraient comme des communistes virtuels ou réels.

Au cours de la guerre civile, les forces de l'ordre ont traité les paysans des Andes et les natifs de la selva comme des « terroristes », les soupçonnant d'appartenir aux « bandes de délinquants, traîtres à la nation », et en les soumettant aux mauvais traitements, aux tortures et aux mises à mort au cours desquels ils étaient traités de « sales Indiens ». J'ai avancé ailleurs que ce comportement en apparence choquant, car — d'un point de vue européen — « ils étaient tous des Indiens », montre la réalité du racisme péruvien qui mélange de manière complexe le « couleur de la peau », c'est-à-dire les traits extérieurs, avec la « culture et la langue » (*Defensoría del Pueblo* 2007). Cette association étroite entre racisme biologique et culture, théorisée en France par Pierre-André Taguieff (1988), et par Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein (1989), de manière très savante, représente simplement un fait social commun à toutes les sociétés humaines, comme l'avait noté Claude Lévi-Strauss il y a fort longtemps (1952). Les groupes humains se discriminent mutuellement en vertu de leurs appartenances culturelles et physiques, dites « raciales » ; ce en dehors du fait que, d'un point de vue biologique, les *races* n'ont pas d'existence formelle et que l'espèce humaine est une. Mais revenons à notre thème. Au Pérou, les soldats, comme les métis de province qui dirigeaient le PCP-SL, y compris Guzmán, ne se considèrent

pas du tout (et ne sont pas considérés) comme des « Indiens », le terme étant devenu depuis l'anéantissement de la révolte de Túpac Amaru (1781) un synonyme de « *paysan rustre, ignorant et misérable* » (Flores Galindo 1986). Les senderistes, tout comme les soldats, se considéraient comme des personnes civilisées car ils parlaient le castillan correctement et connaissaient les règles minimales de vie citadine. Pour les citadins et les hispanophones, les « vrais Indiens » sont ceux qui ne parlent pas le castillan, qui ont des habitudes rustres, et qui portent des habits « traditionnels », c'est-à-dire ni modernes (lire occidentaux), ni citadins.



Photo 1 : Funérailles à Huancayo (Junín). Alejandro Balaguer©

Nous savons que le racisme se fonde sur le mépris des Autres en raison de leur « race » et de leur culture considérées « inférieures » (Wieviorka 1991). Or, le racisme péruvien s'est constitué en deux temps, d'abord, après les années 1920, au cours desquelles sont nées les politiques indigénistes d'intégration des « Indiens » à la nation par le biais de l'éducation nationale. Même si cette éducation excluait de facto la « culture quechua » après la période inca et la révolution de Túpac Amaru, et se taisait sur toute la période coloniale et l'extrême exploitation dont les quechua et les autres peuples natifs ont été les victimes. Dans un second temps, dans la période de l'après-guerre, s'organisa le racisme contemporain, lorsque l'exode rural et les migrations poussent des milliers de paysans pauvres à chercher du travail et à s'installer durablement dans les villes de la côte et surtout à Lima. A partir de cette époque, ils furent méprisés en raison de leur « race et leur culture » jugées inférieures. Il faudra attendre le gouvernement du général Velasco et ses mesures pro-paysannes, dont notamment la réforme agraire de 1969, pour que le mépris envers les péruviens d'origine native s'amenuise, sans pour autant disparaître. Dans cette période, la mobilité sociale s'affirme par l'émergence de la nouvelle catégorie socio-ethnique des « *cholos* », des personnes d'origine andine qui ont appris à parler correctement le castillan, se sont éduqués, et ont réussi économiquement.

L'idée du métissage qui abolit toutes les « différences raciales et culturelles » est apparue chez l'élite des « blancs », c'est-à-dire des personnes qui ont une généalogie européenne réelle ou virtuelle, mais qui se rendaient compte que l'intégration à la « nation péruvienne » devait passer par la célébration du « mélange des races ». Cette idée s'exprime aussi par l'idée courante, reprise dans les médias, que tous les Péruviens sont des *métis*, comme dit le proverbe : « *los que no tienen de Inca tienen de Mandinga* » (ceux qui n'ont pas d'Inca [du sang quechua] ont [du sang] de Mandingue [le groupe mandé ouest-africain]). Le grand métissage réel des Péruviens, comme ailleurs des Latino-américains, et qui inclut des apports asiatiques et européens, n'a cependant aucun rapport avec la réalité de la

hiérarchie statutaire qui reste fondée sur l'idée du sang et de la prépondérance de la généalogie européenne. En effet, dans un registre public et bien pensant, il fait bon revendiquer les origines métisses et le respect des cultures natives, et rares sont les péruviens qui se reconnaissent racistes aujourd'hui. Mais dans un registre privé on reconnaît volontiers qu'il vaut mieux être « blanc » qu'autre chose. Comment comprendre cette contradiction apparente ? Cela s'explique par le fait que ce qui existe dans la réalité sociale est une *hiérarchie de métis* péruviens (Villasante, sous presse b).

Dans ce sens, le métissage n'a pas impliqué l'abolition de la hiérarchie de la « race », mais lui a apporté une complexité supplémentaire en créant des statuts différenciés selon le « degré de sang » hérité des européens, des natifs, des asiatiques ou des africains. Cette manière de voir n'est pas si lointaine de l'idéologie et du classement de « castes » créées par les colonisateurs espagnols aux Amériques. Comme on le sait, les castes (issues du classement des groupes endogames trouvés aux Indes par les Portugais) définissaient l'insertion biologique des personnes en fonction des métissages. Mis à part les grands groupes de « blancs », d'« indiens » et d'« africains », les Espagnols ont introduit des classements très complexes selon les mélanges entre blancs et africains, indiens et africains, indiens et blancs, etc. Tout en conservant un terme particulier aux « Espagnols nés aux Indes », les *criollos*, qui seront les organisateurs des guerres d'indépendance des Amériques.

Au Pérou, le racisme s'est reproduit sans cesse dans ce cadre là, de classement des personnes en fonction de leurs généalogies et de leurs degrés de mélange ethnique (Callirgos 1993, Villasante sous presse b). Il s'est reproduit aussi dans le cadre large d'une société paradoxale qui a accepté la modernisation/occidentalisation de son économie et de son niveau de vie, tout en rejetant les valeurs d'égalité entre citoyens, et, jusqu'à un certain point, de démocratie. Ainsi, Flores Galindo (1986) a parlé d'une « république sans citoyens ». Cela a été et reste possible dans la mesure où, malgré l'atténuation du racisme, la hiérarchie sociale et statutaire reste attachée (viscéralement ?) aux origines et au « sang ». Le racisme se reproduit dans le cadre de relations quotidiennes entre les patrons métis/blancs et les employés de maison, d'origine native ou supposée telle. Dans ce contexte, et malgré les avancées notables de cette période d'après-guerre, le lien étroit entre servilité, pauvreté et origine native se reproduit et s'alimente tous les jours. L'employée de maison « indienne » peut être ainsi insultée et traitée de « *chola* », terme qui souligne, dans ce contexte, la part d'héritage indien des personnes. Notons rapidement que le terme est déjà cité par Inca Garcilaso de la Vega, qui remarque que le terme veut dire « chien », qu'il vient des îles de Barlovento, et que c'est dans ce sens d'insulte que les Espagnols l'emploient. Cependant, comme l'ont montré plusieurs auteurs péruviens (Callirgos 1993, Manrique 1999 et 2006, Bruce 2007), la « *choledad* », l'appartenance au groupe *cholo*, est ambivalente et sert aussi à nommer/appeler les personnes qu'on aime et qu'on chéri (des couples se donnent ainsi du *cholito/a*). Dans des circonstances conflictuelles, on peut aussi traiter de « *cholo/a* » une personne que l'on veut insulter, sans aller jusqu'au terme très insultant « *indio/a* ». Raison pour laquelle on sait qu'au Pérou « on est toujours le *cholo* de quelqu'un », c'est-à-dire qu'il y a toujours des autres qui ont plus du « sang indien » que soi-même, et vice-versa.

Dans ce cadre, comment construire une nation alors que ce qui est souligné est la différence sociale dans ses aspects les plus visibles, la « race » et la culture ? Benedict Anderson (1983) a posé que la construction nationale est un phénomène nouveau, étroitement attaché à l'émergence des États modernes, au cours du XIXe siècle, aussi bien en Europe qu'aux Amériques et ailleurs. Cela veut dire que contrairement à une idée en vogue en Amérique du Sud, le modèle d'État-nation européen n'est pas « ancien » mais très nouveau, il était en marche presque en même temps que les guerres d'indépendance d'Espagne. Même si ce dernier pays n'a pas connu de révolution à la française, et que l'égalité des citoyens ne fut jamais adoptée comme modèle d'État républicain. Pour Anderson, et pour Eric Hobsbawm (1990), l'État-nation moderne est composé d'un territoire devenu national, connu et administré par un groupe de fonctionnaires qui centralisent le pouvoir politique et qui assurent la protection des personnes, devenues des citoyens, face aux agressions extérieures. Les citoyens sont reliés entre eux par le sentiment d'appartenir à la « nation », à la communauté nationale, qui regroupe en son sein diverses communautés parfois différentes, mais qui adhèrent toutes aux valeurs et aux idéaux nationaux. Cela signifie que pour construire une nation il faut des valeurs partagées, et en particulier l'idée d'une commune appartenance à un peuple culturellement unifié, parlant une langue commune, malgré la présence d'autres langues minoritaires, et partageant une même histoire nationale

(avec des héros et des faits fondateurs). Les nations européennes, surtout dans la partie occidentale, ont construit leurs États de cette manière, en imposant une communauté ethnique et une langue aux autres groupes linguistiques et minoritaires.

Ce modèle de construction de l'État-nation n'a jamais été adopté pleinement au Pérou, ni probablement dans le reste de l'Amérique latine ; ainsi, les histoires nationales sont faibles ou éloignées de la réalité, et on manque cruellement de mythes fondateurs. Jusqu'aux années 1950, la plus grande partie du « territoire national » n'était pas soumis au contrôle de l'administration centrale qui restait extrêmement enfermée à Lima. La plus grande partie de l'Amazonie, qui couvre 60% du Pérou, n'était pas reliée par des routes aux villes des Andes et on ne savait même pas combien de personnes y habitaient. Le pays existait sur les cartes mais il était très mal connu et très mal administré. Les militaires ont été les premiers à proposer des plans de « civilisation des Indiens », notamment dans la *selva* centrale qui avait commencé à être exploitée par les grands propriétaires terriens qui travaillaient le café et les cultures tropicales.

Les militaires se sentaient les représentants et les défenseurs de la nation péruvienne et considéraient que la civilisation ne pouvait être accomplie sans l'intégration par la langue castillane et par les valeurs patriotiques. Ils voulaient que les jeunes « Indiens » deviennent des soldats éduqués et de vaillants défenseurs de leur pays. Ce qui ne les empêchait pas de les soumettre à des mauvais traitements et de les abreuver d'insultes racistes. Le gouvernement militaire inauguré en 1968 porta plus loin les idées civilisatrices de ses prédécesseurs. Malgré leurs erreurs et leurs méfaits, en rien comparables cependant aux violentes répressions de leurs collègues argentins, chiliens ou brésiliens, les militaires péruviens qui voulaient faire une « révolution sociale et humaniste », ont entrepris la plus vaste campagne d'intégration nationale des populations rurales de la côte, de la sierra et de la *selva*, jamais entreprise au Pérou. Durant cette période, la première réforme foncière fut mise en œuvre, et même si les résultats ne furent pas les meilleurs, le changement fut une évidence. Les paysans pauvres commencèrent à sentir qu'ils existaient pour les gouvernants, et qu'ils étaient en train de devenir péruviens grâce à la reconnaissance du général Velasco. Pour la première fois aussi, une loi qui reconnaissait les droits fonciers des communautés de la *selva* fut adoptée en 1974. On peut donc conclure en affirmant que la construction nationale organisée par un gouvernement militaire commença en 1968. Mais elle se termine rapidement car un gouvernement militaire de droite, dirigé par Morales Bermudez, remplaça celui du général Velasco en 1975, et aucun autre gouvernement ne reprit les chantiers ouverts au début des années 1970 (routes, écoles, crédits agricoles, santé publique), ce qui créa une grande frustration paysanne. Cette situation est, comme le soutient Carlos Ivan Degregori (1990, 2010), à la base de l'émergence du mouvement de subversion le plus important et le plus long au Pérou et dans le reste de l'Amérique latine.

La première période du gouvernement militaire remis à l'honneur l'héritage natif du pays, mais il ne fut pas capable de proposer un mythe national, une histoire commune à partager, et surtout des valeurs modernes d'égalité sociale qui sont à la base de la construction d'un État et d'une nation démocratiques. Comment cela aurait été possible s'agissant d'un gouvernement militaire ? L'affirmation de l'égalité citoyenne ne fut jamais achevée et complétée par l'affirmation de la démocratie. L'autoritarisme et la rigidité ne pouvaient pas fonder un pays démocratique. Ce fut dans cette même période, dès 1970, que des notables de province radicalisés commencèrent à invoquer une « révolution communiste » comme remède à tous les maux péruviens. Et c'est ainsi, dans ce contexte rural marqué par la frustration des réformes inachevées et par les ressentiments des jeunes éduqués qui étaient marginalisés par leurs origines « indiennes », que s'est développé l'idéologie de violence et de destruction du Parti communiste du Pérou-Sentier Lumineux.

Établissons maintenant un parallèle entre l'avant et l'après-guerre. Avant la guerre du PCP-SL contre l'État et contre la société péruvienne, la construction nationale restait cantonnée à un groupe réduit d'intellectuels et d'étudiants progressistes, sans aucune influence dans l'administration du pays, et surtout éloignée de la réalité péruvienne. En effet, à cette époque les intellectuels préoccupés par le destin du pays avaient une attitude néo indigéniste de défense et de protection des « Indiens », et croyaient, eux aussi, qu'une révolution était la seule issue, le seul moyen d'imposer une société juste et égalitaire. L'utopie révolutionnaire remplaçait l'analyse des faits et des programmes de construction

de la nation dignes de ce nom. Les intellectuels n'analysaient pas le racisme péruvien qui restait dans l'ombre, nié et honteusement évoqué en privé. Quant aux élites au pouvoir, elles vivaient éloignées du pays réel et de ses habitants, et ne faisaient rien pour promouvoir le contrôle étatique par la construction de routes (entamée durant le premier mandat de Belaunde), l'installation de bureaux gouvernementaux, de postes de police, et elles ne faisaient rien non plus pour construire un mythe national pour intégrer tous les péruviens dans une même nation. On avait plusieurs communautés séparées par des cordillères et des forêts, et ni la langue castillane ni la religion catholique majoritaire ne jouaient un rôle unificateur. Après la réforme foncière de 1969, s'est affirmée une distinction entre les origines ethniques et le niveau d'éducation ; le terme « Indien » devint ouvertement péjoratif, il désignait les paysans ignorants, quechuaphones et misérables, et on cessa officiellement de l'utiliser. On parlera désormais de « paysan », le général Velazco abolit le « Jour de l'Indien », célébré le 24 juin, qui devint le « Jour du paysan ». L'anthropologue Marisol de la Cadena (2000) a montré que dans la région de Cusco s'affirma alors une identité des élites qui se revendiquent « indigènes-métis », pour souligner leur héritage locale, notamment la langue quechua parlée par tous, et pour se distinguer des « Indiens » illettrés et misérables. Les *indígenas mestizos* sont donc éduqués, quechuaphones, et forment l'élite de la région de Cusco. Le processus sera similaire dans d'autres régions des Andes, notamment à Huancayo et à Ayacucho. Une constante restait cependant de mise, l'abandon des paysans andins et des peuples amazoniens, considérés comme les plus sauvages et les plus barbares de tous.

Le PCP-SL a mis longuement à profit cette situation de désordre institutionnel, d'inexistence de l'État dans de vastes territoires du pays, et le laisser-aller généralisé vis-à-vis des majorités rurales et citadines pauvres, c'est-à-dire près de 70% des Péruviens. Les attentats et les violences de masses, c'est-à-dire les massacres commis par les militaires et par les senderistes, pour semer la terreur dans les populations, et pour les plier à leurs projets totalitaires, ont eu un effet paradoxal. Alors qu'au début des années 1980, les régions de la *sierra* et de la *selva* restaient pratiquement inconnues pour les habitants de la côte moderne et surtout pour les liméniens, on a commencé à connaître l'existence de villes, des villages et des hameaux où se développaient les fronts de guerre et autres attentats à la bombe, et dont on ne soupçonnait pas l'existence. Le pays a commencé à être connu de tous, ou au moins d'une grande partie de la population des villes. On recevait des nouvelles des Autres (souvent mauvaises) qui vivaient au-delà de la cordillère et dans l'Amazonie.



Photo 2 : Enfants-soldats de Julcamarca (Huancavelica). Nelly Plaza©

Entre 1980 et 2000, des grands changements sont intervenus dans les structures et dans les perceptions des Uns et des Autres. Les nouvelles sur les violences survenues dans les trois quarts du pays ont fait prendre conscience de l'étendue du territoire et de la diversité des habitants. La guerre civile a rendu possible une meilleure connaissance des Péruviens, mais aussi une polarisation entre ceux qui soutenaient les projets sanguinaires du Sentier Lumineux (beaucoup moins dans le cas du MRTA), et ceux qui les rejetaient. Dans ce processus, la dynamique était politique et bien moins ethnique ; l'opposition entre Nous/Autres se manifestait comme une lutte entre Nous-senderistes/Autres-ennemis. Cela s'est manifesté aussi par l'utilisation du drapeau péruvien par les paysans, en tant que symbole du peuple en lutte contre le PCP-SL et le MRTA, drapeau national qu'on opposait au drapeau rouge des communistes (Méndez 2000). Il faut préciser que les actions d'extrême violence qui se sont déployées dans les régions d'Ayacucho et de la *selva* centrale ont fait considérer que les acteurs ne pouvaient pas être des « péruviens », mais des « étrangers », tellement leur cruauté semblait éloignée du monde civilisé connu des paysans (*Informe final* de la CVR 2003, IDEHPUCP 2009 : 73). Kimberly Theidon (2004) a noté que les senderistes étaient aussi associés aux démons andins, aux *pishtacos* (mangeurs de graisse humaine). Au cours de la guerre dans les Andes, les groupes paysans étaient divisés, du moins pendant quelques années, entre les « péruviens » et les « communistes/subversifs ».

La guerre civile s'est développée dans le cadre du racisme ordinaire qui constitue un fait de structure de la société péruvienne, mais qui était aussi renforcée par le *racialisme* scientifique paru au XIXe siècle en Europe (dont parle Todorov 1989). Les distinctions entre « blancs » et « métis », c'est-à-dire les paysans qui ont une langue indigène, se sont affirmées partout, chez les subversifs, chez les militaires et chez les habitants des Andes et de l'Amazonie.

Après les années 2000, le racisme s'est transformé, les « *cholos* » sont devenus moins indigènes, si l'on peut dire, au sens où les origines andines ou amazoniennes ne faisaient pas aussi honte que précédemment, et une fierté de la « *choledad* » a commencée à pointer. Le grand changement concerne en fait la honte d'afficher des avis racistes sur les Autres, mais de toutes les manières une nouvelle relation de proximité entre les péruviens de toutes les régions s'est bel et bien amorcée. On écoute la musique des Quechua (*huaynos*) et des couches populaires (*cumbia*, *chicha*) dans les grandes villes ; des festivals d'art et de culture andine et amazonienne s'organisent chaque année avec un grand succès. Les candidats aux élections affichent ouvertement leurs origines « locales », il fait bon avoir la peau mate et des origines populaires si l'on veut être élu. La couleur a partie liée avec le niveau économique et le classement social, en effet, la couleur mate est toujours mal vue par les « blancs » des classes riches, ainsi on doit se rappeler que lors des élections présidentielles de 2011, Ollanta Humala a été insulté dans les réseaux sociaux par ces élites qui le traitaient de *indio bruto*. Les origines « non blanches » ont joué en faveur du sinistre dictateur Alberto Fujimori (élu en 1990 et réélu en 1995), et cela a joué contre des candidats jugés trop « blancs », Mario Vargas Llosa, Javier Pérez de Cuellar ou, plus récemment, la maire de Lima qui vient de perdre les élections, Susana Villarán (voir Villasante, *Chronique politique du Pérou*, octobre 2014, janvier 2015). La construction d'une nation péruvienne, dans laquelle toutes les communautés ethniques et sociales partagent le même mythe national (la communauté imaginée dont parle Anderson) reste donc, on le voit bien, une tâche longue et difficile à réaliser.

LE CAS DES INDIENS ASHANINKA : DE INDIENS-SAUVAGES OUBLIÉS PAR L'ÉTAT

Si le racisme ordinaire a diminué dans ses manifestations les plus odieuses, du moins en public, ce qu'on appelait « le problème indien » au début du XXe siècle est toujours d'actualité. Le problème consiste en la difficulté d'intégration des communautés autochtones qui ont une langue native. De ce point de vue, selon le recensement de 2007, elles ne représentent que 15% de la population péruvienne (estimée à plus de 30 millions). Cela dit, les Péruviens de langue native sont en réalité bien plus nombreux car il faut compter aussi les cas des personnes bilingues, et qui partagent la même situation d'exclusion de la part de l'État et de la société urbaine/moderne. Au Pérou les « politiques indigénistes » de protection ou de promotion des « Indiens » ont existé seulement dans les années 1920-1940. Contrairement à d'autres pays latino-américains, dont le Brésil, il n'existe pas un Bureau des affaires indigènes, même si la connotation colonialiste pourrait mettre en question le bien fondé

répression militaire déployée par les forces armées dans la région d'Ayacucho. Pour ce faire, ils suivirent les cours de fleuves Apurímac et Ene, habités majoritairement par les Ashaninka et par quelques groupes de colons Andins qui ont envahi ces territoires souvent de manière brutale depuis les années 1970. Le processus de recrutement des militants était le même que celui suivi dans les zones andines ; les premiers « *mandos* » ashaninka furent les personnes qui parlaient bien le castillan, les maîtres d'écoles, les infirmiers et les moniteurs de santé. Pour s'imposer par la terreur, les senderistes exécutaient des « indicateurs » et autres « traîtres », mais aussi des délinquants et les colons Andins accusés d'être des envahisseurs des terres ashaninka. Autant de stratégies qui attiraient un nombre important d'Ashaninka qui trouvaient dans la « justice senderiste » un moyen de se venger des colons. Les recrutements volontaires étaient accompagnés de séquestrations d'enfants et d'adolescents de leurs propres communautés à partir de 1989.

Entre 1988 et 1989, le PCP-SL contrôlait toute la province de Satipo, les fleuves Mantaro, Apurímac, Ene et le Bas Tambo. Au milieu des années 1980, le MRTA avait tenté de s'installer dans les districts de Perené et Pichanaki et dans la province de Chanchamayo, mais ils affrontèrent les senderistes et finalement furent battus et partirent de la zone en 1988. Le PCP-SL installa des camps de travail, appelés « comités de base » entre 1985 et 1989 forçant des milliers d'Ashaninka à abandonner leurs communautés villageoises et à s'installer pendant des années dans la forêt, notamment dans le fleuve Ene. Des centaines d'Ashaninka décidèrent de s'échapper dans la forêt pour éviter leur captivité dans les camps (Gagnon, William et Marilyn Hoffer, 2000 ; Gorriti 1990b). A la fin 1990, toutes les communautés du fleuve Ene (30) et du Bas Tambo (14) avaient disparu ; les gens étaient cachés dans la forêt ou avaient été emmenés dans les camps (Hvalkof 1994, Espinosa 1996, Fabián 2006 ; Rapport final [*Informe final*, désormais IF] de la CVR 2003). Les premières libérations datent de l'année 1991, lorsque les militaires et les miliciens natifs ont libéré 2 800 captifs de la région de Satipo. Mais elles furent décisives seulement entre 1994 et 1995.

Sur un total de 215 massacres répertoriés dans le Rapport final de la CVR, au moins 15 ont concerné la région de la forêt centrale. J'ai identifié pour ma part 59 grands massacres, dont le plus important dans cette région eut lieu le 18 août 1993 ; ce jour là, le PCP-SL et un groupe de miliciens Andins et Ashaninka massacrèrent 72 personnes, dont 36 colons (de six villages) et 21 Nomatsiguenga (de Pueblo Libre et de Tahuantinsuyo) dans la vallée de Tsiriari. Une femme survivante du massacre de Tahuantinsuyo, particulièrement cruel, relate :

« [Environ une centaine d'hommes et de femmes ashaninka, nomatsiguenga et *choris* (colons andins) entrèrent au village]. On a pris mon beau-frère et on l'a frappé avec un couteau, mon frère fut tué avec une hache, on lui a coupé la langue. Et les enfants furent aussi tués. Un bébé pleurait et alors on l'a coupé, entièrement, ils ont fait pareil à ma nièce, elle était bien couverte parce qu'il faisait froid, elle portait un *chuyito* [bonnet de laine] et alors on l'a coupé sur la petite table où elle s'asseyait souvent, et l'ont laissé là. À l'autre bébé on lui a coupé sa petite langue... » (Témoignage 02, Tahuantinsuyo, EP/LMM, entretien avec Angélica. IF, Tomo VI : 683).

En juillet 2014, j'ai recueilli le témoignage de Hermías Delgado, qui avait 8 ans lors du massacre de Tahuantinsuyo au cours duquel ses parents furent assassinés. Hermías relate comment des hommes quechua et ashaninka arrivèrent à sa communauté, les accusèrent d'être des traîtres, collaborateurs des militaires et sans transition ni explication commencèrent à tuer des hommes, des femmes, des enfants partout où ils se trouvaient ; ils étaient tués avec des arcs et de flèches, des haches et moins couramment avec des balles. Ils n'étaient ni drogués ni en état d'ivresse. Le chef de la bande de barbares était un andin haut de taille, d'une cinquantaine d'années, qui portait un revolver. Après le massacre les hommes volèrent tout ce qui leur fut possible dans les maisons. Et tout resta silencieux. Les Sinchis, la police anti subversive, arrivèrent le lendemain, ils cherchèrent des traces des assaillants, et ordonnèrent aux survivants de faire une fosse commune où les 21 personnes tuées furent enterrées à la hâte. Les blessés, comme Hermías et ses petits frères (Angel de 6 ans, et Elva de 7 ans), furent transportés à Satipo, puis à Lima pour être soignés. Personne ne veut parler de ces faits, le silence est de mise chez les rescapés qui, comme Hermías, ne parle du massacre ni avec sa grand-mère ni avec sa tante, seuls survivants de sa famille ; je fus la première personne avec qui il a accepté d'évoquer l'horreur de cette journée (Villasante 2014e). De même que dans les villages andins, dans la région de l'Amazonie centrale, la guerre dans la *selva* centrale a été une guerre civile, une guerre entre

proches. Comme le disait une femme du fleuve Tambo : « *nos hemos matado entre nosotros* » [nous nous sommes entretués nous-mêmes] (Villasante 2012a).



Photo 4 : Hermías Delgado et la fosse commune de la communauté de Tahuantinsuyo. Juillet 2014.
Villasante©

Le système concentrationnaire des camps senderistes

La réalité des camps senderistes installés au fleuve Ene (District de Río Tambo, Satipo, Junín), reste encore largement méconnue aussi bien au Pérou qu'à l'étranger. Le fait est surprenant mais traduit peut-être une méconnaissance locale de la littérature spécialisée sur les camps communistes russes, chinois, cambodgiens, et aussi sur les camps nazis². Mes travaux sont en train de montrer que les témoignages des rescapés ne concernent pas des cas « d'esclavage » mais du monde concentrationnaire dont la littérature est abondante. J'ai commencé à publier les premiers résultats des enquêtes commencées en 2008 depuis deux ans (Villasante 2012a, 2014c, 2014d, 2014e, sous presse b). De même que dans les camps communistes, mais aussi des camps installés dans la zone de Chungui et d'Oreja de Perro (Ayacucho), entre 1982 et 1987, la vie quotidienne était organisée dans un cadre militaire ; avec des horaires et des contrôles rigides des faits et gestes ; des conversations et même des états d'âme. Les senderistes ne cessaient de répéter la consigne maoïste « qu'ils avaient mille yeux et mille oreilles ». Ceux qui disaient du mal du « parti » ou des chefs étaient dénoncés et punis lors des « séances d'autocritique » au cours desquelles les dénonciations pouvaient venir des membres de la propre famille et se terminer par une exécution (Espinosa 1995 : 133, Rojas 2008,

² Les rares anthropologues qui ont écrit sur le thème n'ont pas su identifier le thème de fond, celui des camps, et ils ont eu tendance à parler d'esclavage, d'exploitation ou de la cruauté des senderistes. Certains auteurs ont développé une approche psychologique, comme Leslie Villapolo et Norma Vasquez, qui ont souligné les séquelles traumatisantes du conflit chez les enfants (voir leur livre *Entre el juego y la guerra*, CAAAP, 1999). Pour plus de détails voir Villasante 2012a, *Violencia de masas del Partido comunista del Perú-Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los Ashaninka de la selva central*, *Revista Memoria* n°9, IDEHPUCP.

Villasante 2012a). Au fin fond de la forêt, les senderistes appliquaient les pires consignes et stratégies de domination totalitaire inventées par les maoïstes, et avant eux par les bolcheviques. La *violence inutile* dont parle Primo Levi (1986), celle qui est destinée seulement à causer la douleur et la deshumanisation, fut un fait quotidien dans les camps senderistes.



Photo 4 : Femmes et enfants rescapés d'un camp senderiste, communauté de Cutivireni (Río Ene) ©Newton

Les enfants devaient suivre une « école populaire » où ils étaient endoctrinés dans la haine de l'État, des militaires et des « ennemis de la révolution » ; les jeunes devaient s'entraîner à l'utilisation d'armes traditionnelles, des arcs et de flèches, et seuls les dirigeants, qui étaient entre trois et cinq, avaient des armes à feu. L'entraînement des enfants-soldats était une nouveauté dans l'histoire régionale et nationale (même si l'armée recrute parfois, en toute illégalité, des mineurs). Les hommes et les femmes devaient s'occuper des cultures, de la chasse et de la pêche pour manger. Les vieilles personnes aidaient à fabriquer des arcs et des flèches et à garder les bébés. Les femmes et les adolescentes étaient utilisées comme esclaves sexuelles des dirigeants senderistes (IF de la CVR, 2003, Tomo VI ; CVR, *Hatun Willakuy* 2004 : 126 et sq.).

La vie dans les camps est considérée par les survivants comme une période de perte d'humanité. Voici deux témoignages recueillis par la CVR :

« Nous étions comme des porcs, cachés dans la forêt, dormant dans la boue et mangeant des soupes d'eau. Nous n'étions plus contents. Nous étions tristes et on ne mangeait plus, nous pensions à la famille, à nos champs... Nous n'avions rien à manger, on ne nous laissait pas la liberté de manger, et nous et nos enfants étions soumis à l'esclavage. » (Femme de Puerto Ocopa, Témoignage recueilli par le CAAAP en 2000, IF, Tomo VI : 257).

« Tu étais comme un animal, il n'y avait plus de famille ; parfois on te demandait de tuer les membres de ta propre famille, ton fils, parce qu'il n'était plus de ta famille. [Ils disaient] que c'était un ordre du peuple, mensonge ! Ce n'était que l'ordre du chef senderiste ! » (Homme de Puerto Ocopa, Témoignage recueilli par le CAAAP en 2000, IF, Tomo VI : 257).

Le processus d'*animalisation* des personnes enfermées dans les camps ou préparées pour un massacre est un fait récurrent dans les expériences du même type dans le monde. Le Rapport final de la CVR mentionne les similarités entre les camps senderistes chez les Ashaninka et les « camps de concentration ». Malgré cela, les gouvernements qui ont suivis la transition de 2000 n'ont pas inclus les Ashaninka et les Nomatsiguenga dans les priorités nationales en termes de reconnaissance officielle de leur tragédie et d'aide d'urgence dans les secteurs le plus urgents, l'éducation, la santé et le travail. En conséquence, ils restent exclus et abandonnés.

La vie dans les camps de travail et de mort fut épouvantable pour les Ashaninka et les souffrances ont duré jusqu'en 1995 ; cependant certaines personnes ou groupes de familles sont encore récupérés de nos jours. Nombreux trouvèrent la mort de faim et de maladie, notamment les enfants et les personnes âgées (Hvalkof 1994 : 27, Espinosa 1995 : 134). De plus, l'épidémie de choléra de 1994 empira la situation sanitaire des Ashaninka (Rojas 2008 : 133). De même que dans les autres camps d'Ayacucho, la faim apparaît comme la marque distinctive de ce mode de vie dans les camps. Voici quelques témoignages recueillis par la CVR :

« Lorsqu'il n'y avait plus rien à manger, nous et les enfants mangions de la terre, on n'avait plus de sel, nombreux étaient ceux qui mouraient. » (VDI, P737, Homme de Quempiri, IF, Tomo V : 256).

« Elle a laissé l'un de ses fils parce qu'il ne pouvait plus marcher, il avait l'anémie ; elle n'avait plus la force de le porter, ni son père. C'est pour cela qu'elle l'a laissé, et il est mort. » (BDI, P763, IF, Tomo V : 256).

« On mangeait des feuilles de *chalanca*, et même des serpents... notre vie était comme celle des esclaves, en mangeant des rats, des crapauds, des papillons, des crickets, on avait tellement faim ! » (IF, Tomo VI : 695).

Rappelons que la faim est au cœur du système concentrationnaire, Primo Levi écrivait :

« Aussi le froid, le seul ennemi, pensions-nous cet hiver, n'a-t-il pas plus tôt cessé que nous découvrons la faim : et retombant dans la même erreur, nous disons aujourd'hui : « *si seulement nous n'avions pas faim !* » Mais comment pourrions-nous imaginer ne pas avoir faim ? Le Lager est la faim : nous mêmes nous sommes la faim, la faim incarnée. » (*Si questo è un uomo*, (1947) 1987 : 79).

Une femme ashaninka qui resta dans un camp pendant de nombreuses années témoigne :

« Ce qui me frappa le plus à l'époque du terrorisme fut de vivre dans la forêt pour obéir aux *tucos* [*terrucos*, terroristes]. On changeait de place, on restait une semaine dans un lieu, puis on marchait des jours et des jours, et on arrivait à un autre campement. On changeait nos noms, on n'utilisait plus nos véritables noms. Il eut aussi des affrontements entre communautés ashaninka et les militaires, nombreux trouvèrent la mort, des enfants aussi. Il y avait des affrontements parce qu'il n'y avait pas à manger ; on mangeait très peu, seuls les camarades mangeaient bien ; je n'ai que des souvenirs tristes, on voyait plein de morts dans les campements. Finalement, des papiers de l'armée arrivèrent [vers 1989] par les airs [jetés des hélicoptères] disant qu'on devait aller à une base militaire, qu'on n'allait pas nous tuer. Alors nombreux furent ceux qui s'échappèrent des campements des terroristes pour chercher une base. Mais alors les familles étaient tuées, ils disaient « *c'est comme ça que meurent les traîtres*. (...) Ma vie était très triste à cette époque, je ne dormais pas bien, je mangeais les herbes de la forêt, il n'y avait pas de sel, ni de savon... Mes [deux] enfants furent pris et ils moururent de faim, l'aîné fut tué parce qu'il ne voulait pas aller tuer avec les subversifs. Toute ma communauté était aux mains des *tucos*, mais nos frères miliciens nous ont aidés à nous libérer. Maintenant on reconstruit la communauté de Shimabenzo [Haut Tambo], mais il y a de la méfiance entre nous, on ne peut pas oublier ce qu'on a vécu avec les *tucos*. » (María Asunción da Silva, in Chiricente et Gonzáles 2010 : 73-74).

De nombreux Ashaninka furent torturés avant d'être exécutés, toujours devant leurs proches, « pour l'exemple ». La cruauté était encore plus grande s'agissant de femmes, qui n'étaient pas seulement violées, mais mutilées avant la mise à mort. Des survivantes parlent de la coupure des seins et des coupures du ventre des femmes en état de grossesse, dont le fœtus était extrait (IF, Tomo VI : 703, Rojas 2008 : 133). Comment rendre compte de ces excès de cruauté observés au Rwanda, en ex Yougoslavie, en Chine et, plus récemment, au Soudan et en Centrafrique ? Dans son livre *Purifier et détruire* (2005 : 351-352), Sémelin avance que même si l'ennemi est dépeint par la propagande sous des traits hideux et dangereux, il garde une face terriblement humaine. En conséquence, « l'exécutant du massacre se doit de « défigurer » rapidement cet autre semblable pour parer à tout risque d'identification. Pouvoir le tuer implique de le déshumaniser, en actes : lui couper le nez et les oreilles, c'est s'assurer tout de suite qu'il n'a plus de face humaine. La pratique cruelle et véritablement une opération mentale sur le corps de l'autre visant à briser son humanité. »

Selon le témoignage d'une femme Ashaninka du fleuve Tambo, le chef *Feliciano* [Oscar Ramírez Durand, qui allait devenir membre du comité central du PCP-SL en 1990], prenait toutes les femmes et les fillettes qu'il désirait, son épouse ne pouvait rien dire, il avait pris une fillette de 8 ans et lorsqu'elle eut 12 ans, *Feliciano* la prit parmi ses femmes (Témoignage 100213, District de Río

Tambo, Satipo, Junín. IF, Tomo VIII : 70). Les méfaits de *Feliciano* furent nombreux, la CVR a recueilli plusieurs témoignages accablants sur sa propension à s'entourer en permanence de femmes.

« *Feliciano* nous avait pris comme prisonnières, une fillette de 12 ans et moi-même, il ne nous laissait pas sortir, son cercle de sécurité était composé que de femmes. » (De la Jara 2001 : 821, IF Tomo VI : 291).

« *Feliciano* était très dur avec nous. Nous devons lui obéir toujours. Il aimait nous toucher et nous frapper aussi. (...) Tous les membres de sa sécurité, nous étions toutes des femmes. Il faisait ce qu'il voulait, il avait son épouse mais ne la respectait pas. Il abusait des filles, les faisait tomber enceinte et puis les faisait avorter. Il faisait tout cela comme si c'était normal. Quand une femme ne voulait pas [avoir des rapports sexuels], il la forçait, en la frappant. Puis il s'enivrait et se souvenait de ses problèmes ou des occasions où on ne l'avait pas obéi ; il nous faisait appeler, il sortait son arme et nous menaçait. C'était une personne qui semblait très malade. Nous vivions traumatisées en permanence, mais nous devions obéir, nous n'avions pas d'autre choix. » (Témoignage 200077, Zone de Vizcatán, Huanta, Ayacucho. IF, Tomo VI : 291).

« [*Feliciano*] dit qu'il fallait que je sois avec lui, je ne voulais pas, mais il me menaçait, je pleurais, il me frappait, il me forçait à rester avec lui. Une fois il m'a frappé avec des pierres, comme un animal... Il avait neuf femmes toujours avec lui. » (De la Jara 2001 : 825. IF Tomo VI : 291).

D'autres cas de violations ont été rapportés dans le Rapport final et dans le livre de témoignages coordonné par Luzmila Chiricente, dirigeante ashaninka, et Sandra Gonzáles :

« Le chef dit qu'il veut une fille, une jeune fille, on vient la chercher et la fille doit y aller parce que autrement on la tue. » (IF, Tomo VI : 695).

« Lorsqu'une fille tombait enceinte on la forçait à avorter, presque toutes ont trois, quatre, cinq avortements forcés. » (IF, Tomo VI : 704).

« Les terroristes violaient les femmes dans les campements, ils les formaient comme des soldats, et les militaire violaient, eux aussi, les femmes. (...) Je ne veux plus me souvenir de ces années 1989 à 1992, ce furent les années où il y eut le plus de massacres. » (Maritza Casancho, de San Gerónimo, San Martín de Pangoa, Satipo. Chiricente et Gonzáles 2010 : 61).

« Au campement, les soldats camarades violaient nos filles adolescentes, et on ne pouvait pas vivre avec nos époux parce qu'on nous séparait, chacun vivait dans un campement différent. » (María Asunción da Silva, in Chiricente et Gonzáles 2010 : 75).

La résistance contre les terroristes du PCP-SL fut possible dans certaines zones, comme le Bas Tambo, où ils ne purent installer leurs camps grâce à la défense acharnée des Ashaninka qui prirent les armes. Cependant, dans tout le fleuve Ene et dans le Haut Tambo, le PCP-SL imposa sa domination pendant quelques années, entre 1989 et 1995. Parallèlement, des excès et des abus d'autorité eurent lieu entre les Ashaninka qui réussirent à s'échapper des camps et cherchèrent refuge dans des communautés « libres », comme celle de Poyeni. C'est là qu'en 1989 s'était constituée l'Armée ashaninka, sous la direction d'un dirigeant respecté que j'avais connu au début des années 1980, Emilio Simón Anita, décédé en août 1999. Emilio fut un héros et un tyran à la fois. Les rescapés des camps qui arrivaient à Poyeni étaient accusés par Emilio d'être encore des « terroristes » (*kitiocari*, rouges), et étaient maltraités en conséquence. De fait, les crimes commis à Poyeni furent particulièrement graves (tortures, viols, assassinats) et comme ils n'ont jamais été dénoncés ils sont restés impunis (il n'y a aucune instance judiciaire à proximité, et les gens ont peur des conséquences au sein de la communauté). Les familles des victimes commencent cependant à parler et il est probable que la justice péruvienne intervienne dans un avenir proche.

La période de post guerre chez les Ashaninka n'a pas encore fait l'objet d'études approfondies. J'aimerais présenter ici quelques éléments issus de mes travaux, qui devront être mieux décrits et analysés ultérieurement. D'abord les faits positifs. La résistance des Ashaninka face au PCP-SL et face au *Mouvement révolutionnaire Túpac Amaru* (MRTA), a contribué à un renouveau de leurs propres sources identitaires, largement écornées par des siècles d'humiliations. La « honte » de leurs racines indiennes — issue du racisme internalisé — a beaucoup diminuée, même si l'on observe que, parallèlement, les jeunes ont tendance à vouloir « passer inaperçus », s'habillant comme tous les autres jeunes des capitales régionales (La Merced et Satipo) et du pays en général. Par ailleurs l'emploi d'un

bon castillan est répandu parmi les Ashaninka de tout âge. Jadis langue des « *wiracochas* » [les gens de la côte], connu et pratiqué seulement par les Ashaninka éduqués et/ou proches des villes, le castillan est devenu une langue parlée par les Ashaninka et par les Indiens amazoniens en général. Ainsi, le castillan semble être devenu, après la guerre interne, et par choix collectif non imposé par l'État, la *langue commune* des Péruviens.



Photo 5 : Enfant malade à Cutivireni (Río Ene) ©Newton

Sur un autre registre, les organisations politiques natives ont pris plus de confiance en elles-mêmes et dans le bien fondé de leurs revendications politiques et sociales. Ces luttes se déploient cependant dans un cadre qui souligne le particularisme indigène, alors même que la demande politique se place dans un cadre d'égalité citoyenne. Ainsi, la plupart des organisations politiques ont adopté un discours indigéniste ou indianiste, très répandu en Amérique latine depuis les années 1980, qui insiste sur la *différence* et pose les revendications en termes politiques — une meilleure répartition des richesses du pays, l'accès aux postes de responsabilité, la reconnaissance de leurs droits sur leurs territoires —, à partir d'une vision ethnique ou « raciale » d'opposition ancestrale entre les « blancs » qui gouvernent le Pérou et les « Indiens » méprisés. Tout se passe comme s'il fallait affirmer d'abord la *différence* pour revendiquer, ultérieurement, l'égalité sociale (Bourdieu 1998).

Les séquelles de la guerre civile

Les séquelles de la guerre sont particulièrement tragiques chez les Ashaninka et leurs parents. La situation de désordre social que l'on observe au sein des organisations politiques n'est que le reflet d'un désordre qui concerne la société toute entière. La raison principale est, à mon sens, qu'il n'y a pas eu, jusqu'à présent, de réconciliation générale entre les deux camps qui se sont opposés pendant la guerre interne. Des communautés entières et/ou des familles entières au sein des communautés sont encore classées comme « senderistes » et, de ce fait, méprisées et mal traitées. D'autre part, les violences domestiques, les agressions de femmes par leurs conjoints et des enfants par leurs parents ont considérablement augmenté ; de même, des viols sont commis au sein des communautés, les agresseurs et les victimes étant des Ashaninka. Autant de crimes qui restent impunis car les règles de

justice indigène ne sont presque jamais appliquées ; d'une part parce que les victimes ne portent pas plainte, d'autre part parce que les punitions sont faibles et peuvent être transformées en amendes ; enfin parce que les victimes ne se présentent pas à la justice nationale. Il est en effet difficile de voyager en dehors des communautés, les prix du transport sont chers. Mais cela reflète également le manque de conscience de leurs propres droits civiques susceptibles d'être défendus devant une instance nationale qui est quasiment inexistante dans ces contrées « sauvages » habitées par des *chunchos* [indiens amazoniens primitifs].

On observe également une crise de valeurs importante. Les référents collectifs qui fondaient la cohésion sociale des Ashaninka sont en effet en train de s'affaiblir sous la double emprise des séquelles de la guerre et de l'avancée de l'économie de marché (développement des compagnies pétrolières, des entreprises d'exploitation de bois, des projets de barrages géants, et des coopératives de paysans Andins). Les territoires des natifs amazoniens diminuent chaque année davantage, et les autorités locales ne font rien pour faire valoir la loi qui protège la propriété collective ; du reste elles sont souvent corrompues par les entreprises ou par les paysans andins qui tentent de s'installer sur les terres des natifs en dehors de toute légalité.

Enfin, la solidarité sociale et la générosité, tant appréciées jadis, sont abandonnées de nos jours au profit de l'individualisme, de l'égoïsme, du manque de souci de l'Autre, et de la méfiance permanente dans les relations sociales. Les références morales sont également en crise et s'expriment par le manque de respect entre générations (les jeunes n'écoutent plus les parents et les aînés), par l'augmentation des vols, des médisances et des jalousies qui empoisonnent la vie collective. Des ressentiments profonds et des désirs de vengeance sont enfin observables entre groupes ou familles qui s'étaient retrouvés dans des camps ennemis pendant la guerre. Dans certaines communautés, bourreaux et victimes habitent ensemble (comme ailleurs au Rwanda ou au Cambodge), et gardent leurs ressentiments, les exprimant seulement pendant les buveries de bière de manioc (*masato*), qui se terminent parfois par des agressions verbales et physiques.

La situation des fosses communes

Au cours de mes enquêtes de terrain, de nombreux Ashaninka m'ont signalé l'existence de fosses communes dans la région du fleuve Ene, d'accès très difficile, où les subversifs s'étaient installées pendant les dernières années de la guerre. Cependant, mes tentatives pour que les autorités agissent et effectuent des enquêtes in situ se sont soldées par un échec. Dans ce contexte, la visite récente du ministère public et de l'Équipe d'anthropologie légale dans des lieux d'inhumation au fleuve Ene, où 102 victimes ont été recensées, constitue un pas important dans l'élucidation des faits de la guerre dans cette région amazonienne (Villasante 2014d).

D'autre part, une nouvelle enquête d'anthropologie légale a été effectuée les 4 et 12 juin 2014 dans les fosses communes de Mapotoa et Yaynapango (San Martín de Pangoa, Satipo), où on a trouvé une centaine de corps en mai 2014. De fait, la présence de l'Équipe d'anthropologie légale a réactivé la demande des habitants de ces communautés d'installer une école pour la cinquantaine d'enfants qui y vivent. Mais les autorités locales n'ont fait aucune offre jusqu'à présent.

La violence continue dans le VRAEM

La guerre n'est pas terminée dans les régions enclavées du VRAEM (*Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro*), où les factions senderistes se sont alliées aux narcotrafiquants de la zone et la région est militarisée, avec tout ce que cela implique pour les populations isolées des Ashaninka et des colons Andins qui y habitent. Cette situation a été favorisée par le manque total de programmes de développement rural après la fin de la guerre et la déchéance du dictateur Fujimori, en novembre 2000. Dans ces circonstances, les bandes senderistes opposées à Abimael Guzmán (qui avait décidé d'arrêter la guerre en 1992, peu après sa capture), ont pu continuer à se développer, en particulier sur la base d'une alliance avec les trafiquants de drogue de la zone. Depuis 2008, le VRAEM a été déclaré zone en état d'urgence et le gouvernement d'Ollanta Humala avait promis d'en faire une priorité de son mandat. Certes, quelques mesures de renforcement des capacités militaires ont été prises, et une

aide humanitaire a été distribuée aux communautés les plus pauvres ; mais des bavures et des mauvais traitements des paysans andins et amazoniens ont été aussi rapportés au cours des dernières années.

De manière parallèle, les bandes de narco-senderistes dirigées par les frères Quispe Palomino continuent à conserver des « écoles populaires » d'entraînement d'enfants soldats (notons que le terme n'est pas connu au Pérou), et les militaires ont pu en libérer un certain nombre [voir mes chroniques politiques depuis 2012]. D'autres actions sont menées pour libérer des personnes captives dans ce qu'on appelle les « *campamentos senderistas* », qui sont en réalité les camps communistes de jadis. Parfois les captifs s'échappent par leurs propres moyens, comme ce fut le cas récent d'un groupe composé de cinq adultes et de six enfants ashaninka, prisonniers dans un camp senderiste de la région du VRAEM, et qui trouvèrent refuge chez les militaires le 20 septembre dernier. Ils étaient originaires de la communauté de Puerto Ocopa (District de Río Tambo, Junín), et furent reçus par leurs proches qui les reconnurent malgré les trente années passées. Le ministre adjoint de Défense, Iván Vega, se trouvait présent le jour des retrouvailles et déclara que l'État continue à travailler pour libérer tous ceux qui sont encore retenus et soumis au « travail forcé » [*La República* du 21 septembre]. Cette libération montre ainsi à l'évidence que malgré la grande indifférence et le déni qui entoure l'existence de prisonniers dans des camps communistes au Pérou, le fait est bel et bien réel, et au moins certaines autorités en sont conscientes.

Réflexions finales

Le cas des Ashaninka et des Nomatsiguenga est paradigmatique de la situation absolument paradoxale et invraisemblable d'un pays qui, après une vingtaine de guerre, préfère se réfugier dans le déni de réalité, à commencer par ne pas classer cette guerre comme *guerre civile*.

En juillet 2011, Ollanta Humala avait promis une « Grande transformation », et il a gagné les élections parce qu'il a suscité l'espoir de voir se transformer la richesse macro économique du pays en bénéfices et profits pour les majorités des classes pauvres et moyennes du pays. Mais il a changé de politique avant même que certaines de ses promesses de campagne aient été portées sur le terrain. Et il a repris le même modèle libéral de l'économie, qui ne tient pas du tout compte de la redistribution de la richesse. Est-ce que la population a vu améliorer ses conditions de vie ? Est-ce qu'elle a été plus intégrée à la « nation » ? Certainement pas. Le Pérou est toujours un pays sous-développé qui ne sera pas « émergent » tant que l'éducation des enfants ne sera pas prise au sérieux par les gouvernements, ce qui est loin d'être le cas. Le Pérou a été classé dernier dans l'évaluation internationale de PISA de 2013, ce qui devrait être une honte nationale, mais la majorité des Péruviens ne le sait même pas ! Ainsi, l'ignorance est devenue ordinaire, la banalisation de la violence et de la corruption conditionne notre situation actuelle de retard structurel aussi bien en culture politique et sociale qu'en culture tout court.

Dans ces conditions, la construction de la nation reste compromise, elle n'est même pas envisagée en tant que telle par les gouvernants et les élites politiques qui semblent plus intéressés à faire fructifier leurs réseaux de clientèle et augmenter ainsi leurs sources de richesse qu'à réfléchir au présent et au futur du pays. Pour ce qui est de l'État, il y a eu des progrès ces dernières années, il y a plus de routes et de bureaux étatiques, mais il n'en reste pas moins que les territoires les plus touchés par la guerre (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Junín), restent sous-administrés, et les populations rurales et citadines abandonnées à leur sort. Cela est particulièrement vrai dans la zone de la *selva* centrale où les Ashaninka et ses parents Nomatsiguenga ont été décimés pendant la guerre, sans que cela ne choque pas grand monde, et sans que cela suscite la mise en place d'un programme d'aide humanitaire d'urgence, jamais évoqué après 2000.

Comment comprendre cette situation ? La réponse est liée au constat que les recommandations de la Commission de la vérité et la réconciliation ont été très peu suivies par les gouvernants, alors qu'elles proposent des pistes tout à fait cohérentes pour mieux intégrer et administrer le pays, pour renforcer la démocratie, et pour obtenir la justice pour les victimes de la guerre, indispensable pour atteindre la réconciliation nationale et la construction d'une mémoire commune qui est toujours inexistante. Or, le travail remarquable de cette commission, accompli au cours de la période de transition (novembre

2000 - juillet 2001), et cité en modèle partout dans le monde, a été mis à l'écart par les gouvernements élus, qui ont opté plutôt pour des politiques populistes voire négationnistes. La seule issue à cette situation qui perdure après presque deux cents ans, après « l'indépendance » de 1821, est l'émergence d'une classe politique compétente et engagée avec l'amélioration réelle des conditions de vie de tous les péruviens, de toutes les origines ethniques et sociales. Et cette amélioration ne peut passer que par une redistribution juste de la richesse nationale.

Sur le plan de la nation enfin, il semble évident qu'on ne peut pas continuer à répéter les discours officiels forgés au début du XXe siècle sur l'histoire péruvienne qui serait le seul fait des « héros de l'indépendance », tous des créoles, et d'un seul « indigène » révolté, Túpac Amaru. Il faudrait que les recherches historiques actuelles, qui remettent en question tous ces items qui excluent la majorité des péruviens et qui faussent les faits d'histoire, deviennent l'Histoire nationale. Une histoire qui ne passe pas de l'empire inca à l'indépendance, mais qui reconnaisse la part centrale qu'occupe la période coloniale longue de quatre siècles dans notre histoire nationale en voie de construction et dans notre société hiérarchisée. Par exemple, on devra replacer parmi les « indiens révoltés » du passé le guerrier quechua Juan Santos Atahualpa, dont le vaste mouvement politique qui réunissait des peuples natifs de la *selva* et de la *sierra* centrale, dont les Ashaninka, a eu lieu en 1742, quarante ans avant la révolte de Túpac Amaru. Le mouvement anti-colonial de Juan Santos réussit ainsi à fermer la région (de Junín actuel) aux Autres (Espagnols et Péruviens) pendant près d'un siècle. Mais peu de Péruviens le savent, y compris les Ashaninka, car Juan Santos n'existe pas dans les livres d'histoire officielle... Et il en va de même des natifs de l'Amazonie et des Andes, ou des migrations africaine et asiatique, dont on ne parle jamais à l'école. En conséquence, si on ne réussit pas à inventer l'équivalent de « nos ancêtres les Gaulois » il faudra au moins inventer/créer un mythe national pour tous, c'est-à-dire une histoire commune dans laquelle chaque communauté ethnique/sociale et régionale trouve une place réelle et digne dans le cadre de l'ensemble culturel/social péruvien.

*

Références bibliographiques

- ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London & New York, Verso.
- ARENDET Hannah (1969) 1972, *Du mensonge à la violence*, Paris, Seuil.
- BALIBAR Étienne et Immanuel WALLERSTEIN, 1989, *Race, Classe, Nation. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.
- BOURDIEU Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil.
- BRUCE Jorge, 2007, *Nos habíamos choleado tanto*, Lima, Universidad San Martín de Porres.
- CALLIRGOS Juan Carlos, 1993, *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*, Lima, DESCO.
- CHIRICENTE Luzmila et Sandra GONZÁLES 2010, *Voces de las mujeres de la Selva central*, Lima, IDL.
- COMISION DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN, PERÚ (2004) 2009, *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la verdad y la reconciliación*, Lima, Navarrete.
- COMISION DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN, PERÚ, 2003, *Informe final*, 9 tomos, Lima.
<http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/>
- INFORME FINAL DE LA CVR, 2003, Tomo V. 2.8. Los pueblos indígenas y el caso de los Ashaninka.
 Tomo VI.1.9.1 El desplazamiento interno, 1.9.2. Desplazamiento forzado interno y esclavitud sufrida por el grupo étnico ashaninka.
- DE LA CADENA, Marisol, 2000, *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham & London, Duke University Press.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO, 2007, La discriminación en el Perú. Problemática, normatividad y tareas pendientes, *Documentos defensoriales* n° 2.
- DEGREGORI Carlos Ivan, 1990, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, Lima, IEP.
- DEGREGORI Carlos Ivan, 2003, (éd.) *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, Lima, IEP.
- DEGREGORI Carlos Ivan, 2010, *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú : 1980-1999*, Lima, IEP.
- ESPINOSA DE RIVERO Oscar, 1996, El pueblo ashaninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural, in *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana : realidad normativa y perspectivas*, Lima, APEP : 77-132.
- FABIAN ARIAS Beatriz, 2006, *La participación pública de la mujer ashaninka en la Cuenca del Río Tambo*, Lima, San Marcos.
- FLORES GALINDO Alberto (1986) 2008, *Buscando un Inca : Identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas. Réédition en 2008, in *Obras completas*, III, Lima, Sur, Casa de estudios del socialismo.
- GAGNON Fray Mariano (OFM), avec William et Marilyn HOFFER, 2000, *Guerreros en el Paraíso*, Lima, Jaime Campodónico Editor.
- GORRITI Gustavo (1990) 2008, *Historia de la guerra milenaria en el Perú*, Lima, Editorial Apoyo.
- HOBBSBAWM Eric (1990) 1992, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press.
 Trad. française, *Nations et nationalisme*, Folio.
<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- HVALKOF Soren, 1994, *The Ashaninka disaster and struggle*, IWGIA Newsletter.
- IDEHPUCP, 2009, *Etnicidad y exclusion durante el proceso de violencia*, Lima, idehpucp, Colección para la memoria histórica.
- INEI, 2009, *Estado de la población peruana*, Lima.
- INEI, 2010a, *Resultados del censo nacional de la población de 2007*, Lima.
- INEI, 2010b, *Análisis etnosociodemográfico de las Comunidades nativas de la Amazonía*, 1993 y 2007, Lima.
- INEI, 2013, *Encuesta nacional de hogares*, 2004-2013.
- LEVI Primo, 1947, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi. [Trad. française 1987].
- LEVI Primo, 1986, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi. [Trad. française 1989, Gallimard].
- LEVI STRAUSS Claude, (1952) 1987, *Race et histoire*, Paris, Denoël.
- MÉNDEZ Cecilia, 2000, La tentación del olvido : guerra, nacionalismo e historia en el Perú, *Diálogos en historia* n° 2, Lima, Grupo de estudios e investigaciones Clío : 231-248.
- MÉNDEZ Cecilia, 2001, The Power of Naming, or the Construction of Ethnic and National Identities in Peru : Myth, History and the Iquichanos, *Past and Present*, n° 171 : 127-160.
- ROJAS ZOLEZZI Enrique, 2008, Participación política de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, in *Scientia* (Universidad Ricardo Palma), vol. 10, n°10 : 113-137.
- SÉMELIN, Jacques, 2004, Penser las masacres, in Raynald BELAY *et alii.*, *Memorias en conflicto*, Lima, IFEA, IEP, Embajada de Francia en el Perú, Red para el desarrollo de las ciencias sociales : 51-67.
- SÉMELIN, Jacques, 2005, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil.
- STARN Orin, 1992, Antropología andina, « andinismo » y Sendero Luminoso, *Allpanchis* XXIII, n°39 : 15-71.

- TAGUIEFF Pierre-André, 1988, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte
- THEIDON Kimberly, 2004, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima, IEP.
- TOCHE Eduardo, 2008, *Guerra y democracia. Los militares peruanos y la construcción nacional*, Lima, CLACSO y DESCO.
- TODOROV Tzvetan 1989, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.
- VILLASANTE CERVELLO Mariella (en préparation), *El pueblo Ashaninka frente a la violencia de la guerra interna en el Perú (1980-2000). Campos senderistas, resistencias guerreras y reconstrucción de la identidad étnica y nacional*, Lima, 2015.
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, (sous presse a), Traduction française du *Hatun Willakuy*, Version résumée du Rapport final de la Commission pour la vérité et la réconciliation, Pérou, 2003, 477 pp.
Le Grand récit, Paris, L'Harmattan, mai 2015.
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, (sous presse b), *Violence politique au Pérou, 1980-2000. Sentier Lumineux contre l'État et la société. Essai d'anthropologie politique et historique*, Paris, L'Harmattan.
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2014e, Los Ashaninka y los sitios de entierro,
<http://idehpucp.pucp.edu.pe/comunicaciones/opinion/los-ashaninka-y-los-sitios-de-entierro/> (Boletín del IDEHPUCP, juin)
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2014d, La violence de masse chez les Ashaninka du Pérou
<http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article839>, Site Web MSH, 4 juin.
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2014c, La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central. Séminaire à l'IDEHPUCP, Lima, le 30 avril 2014, *Boletín del IDEHPUCP* du 27 mai 2014.
<http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/05/Seminario-ashaninka-Idehpucp-Mariella-Villasante1.pdf>
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2012a, Violencia de masas del Partido comunista del Perú-Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los Ashaninka de la selva central, *Revista Memoria* n°9, IDEHPUCP, Lima.
<http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/09/Dossier.pdf>
- WIEVIORKA Michel, 1998, *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découverte.

Chroniques politiques du Pérou, Site Web MSH

- VILLASANTE CERVELLO Mariella, Chronique politique du Pérou, janvier 2015
<http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article849>
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, Chronique politique du Pérou, Octobre 2014
Un autre changement de gouvernement et des élections municipales et régionales marquées par la violence et la corruption
<http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article846>
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, Chronique politique du Pérou, Mai 2014
Un nouveau gouvernement, des préparatifs pour les élections municipales et la lutte anti-terroriste au VRAEM et contre le MOVAREF
<http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article838>
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2013a, Chronique politique du Pérou, Janvier 2013, I et II.
Une année de stabilisation politique difficile sur fond de polarisation opposant les néo senderistes et les fujimoristes aux valeurs démocratiques,
http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?page=imprimer&id_article=755
http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?page=imprimer&id_article=774
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2013, Chronique politique du Pérou, Novembre 2013.
La question des droits humains au devant de la scène politique. 10 ans de la commission de vérité et réconciliation, changement de gouvernement, corruption et retour de Fujimori à la politique nationale.
- VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2012, Chronique politique du Pérou, Janvier 2012, Un changement de gouvernement inattendu : après les promesses électorales progressistes, on constate un virage vers un libéralisme « pragmatique »
http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article727&var_recherche=P%E9rou
- Les droits des communautés locales : la *Ley de consulta previa*. La lutte contre les terroristes du Sentier lumineux et le narcotrafic dans les régions du Huallaga et de la VRAE. La situation des droits humains.
http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article728&var_recherche=P%E9rou

VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2012, Chronique politique du Pérou, Mai 2012 : Crise politique annoncée, émergence d'un mouvement progressiste et conflits sociaux. Narco-terrorisme, droits humains et enfants-soldats

<http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?article744>

VILLASANTE CERVELLO Mariella, 2012, Rejet massif du projet minier Conga et libération de onze enfants-soldats d'un camp terroriste de Sentier Lumineux.

http://www.ameriquelatine.msh-paris.fr/spip.php?page=imprimer&id_article=749

*