

De « l'ordre Andin » à « l'utopie archaïque » : Mythes et réalités de la paysannerie andine du Pérou

Hubert Mazurek

IRD, Montpellier, France

Résumé :

La paysannerie des Andes péruviennes a manqué son rendez-vous avec l'histoire. Non seulement elle n'a jamais obtenu de poids significatif dans la société péruvienne, mais elle a été occultée au nom d'une série de dualités qui ont focalisé les débats sur sa nature sociale idéalisée, mais peu sur sa réalité : indien-blanc, urbain-rural, andin-occidental, individualisme-collectivisme, modernité-archaïsme, etc. Trois grands thèmes (le racisme et l'indigénisme, la communauté paysanne et les politiques économiques) permettront d'illustrer cette thèse.

Mots clefs : Communauté, Indigénisme, Paysannerie, Pérou, Politique économique

Dans un pays comme le Pérou, où « *le tissu social a acquis des dimensions et des contenus chaque fois plus difficiles de comprendre, devenant d'une certaine façon incohérent* »¹, la paysannerie présente de multiples facettes. Chacune de ces facettes renvoie une image qui est souvent le fidèle reflet du groupe social qui l'observe ; reflet d'une époque, d'un statut ou d'un contexte. La particularité de l'histoire du Pérou, par rapport à ses voisins, réside dans le fait que l'ensemble de ces images a fortement contribué à occulter la notion même de paysannerie. Elle est, comme dans l'ensemble des tropiques, associée à des connotations lourdes de sens (J.Y. Marchal, 1997) mais n'a jamais eu, ni de conscience de classe, ni d'identité revendicative, ni surtout de poids dans la société. Trois aspects, peu abordés dans la littérature scientifique, me semblent d'une importance capitale pour comprendre ce phénomène de non-historicité de la paysannerie péruvienne, au travers de la question de son image, de ses mythes et de ses réalités.

Le premier aspect est celui du **racisme**. C'est un thème peu abordé par les chercheurs actuels des Sciences Sociales, comme le fait remarquer Nelson Manrique dans son excellent essai « *La Piel y la Pluma* » (1999, p. 125-126) : « *s'il est un problème sur lequel il est difficile de débattre aujourd'hui au Pérou, c'est bien celui du racisme... Mais les résistances à traiter le thème ne se rencontrent pas seulement chez les personnes communes ou courantes ; ces résistances montrent une vigueur surprenante chez les intellectuels s'occupant de la compréhension de la société et de ses transformations.* » Pourtant, tout au long de l'histoire, la question paysanne est intimement liée à la question du racisme anti-indigène. On peut même affirmer que cette dernière a occulté le débat sur la place de la paysannerie pendant plusieurs siècles, au profit d'un indigénisme plus souvent mythifié que réaliste.

Le second, c'est celui de la **communauté**. Cette forme d'organisation a fini par être synonyme de paysannerie andine, dont on a généralisé les caractéristiques : collectiviste, héritière d'un vague modèle ancestral, et surtout archaïque (car semblant se montrer résistante à toute forme de progrès technique et social). Le paysan, en tant qu'individu, n'existe plus en dehors de sa communauté et de ses traditions. Il devient prisonnier d'une image où le folklore, le tourisme et la pauvreté occupent aujourd'hui les premiers plans. De certaines Andes aussi, car cette forme d'organisation sociale n'est majoritaire que dans une petite portion du territoire qui a longtemps focalisé toutes les formes d'intérêts, plongeant le reste dans un oubli général. On ne compte plus les publications dédiées à percer les mystères de ces formes de relations, les transcendant parfois comme modèle d'intégration et de collectivisme, à la limite du « folklorisme » scientifique.

Le troisième, c'est celui de la **réalité** d'aujourd'hui. Comme partout dans le monde, la ruralité perd ses repères et l'agriculture devient une activité marginale dans les calculs de la macroéconomie. Dans ce nouveau contexte, la paysannerie des Andes, et particulièrement du Pérou, se déstructure pour de multiples raisons. Elle doit s'adapter à des contraintes de marché pour lesquelles elle n'est pas culturellement formée, l'espace urbain devient l'élément

¹ Conversation avec le sociologue Julio Cotler dans la revue "Peru Exporta", janvier 2001, n°287.

prédominant des relations sociales, et l'individualisme devient le modèle privilégié des relations sociales. Nous sommes aujourd'hui loin des visions idylliques de certains chercheurs ruralistes qui pensent encore que les traditions de l'*Ayllu*² pourraient se reproduire.

Ces images de la paysannerie andine, faussées par des décennies de débats sur l'indigénisme et le collectivisme communautaire, ont servi un monde politique qui n'a jamais voulu se préoccuper pour l'agriculture de montagne. C'est le résultat de tout un processus historique qui est resté profondément ancré dans la mentalité des classes dirigeantes et intellectuelles : « l'ordre andin », modèle mythique de la civilisation inca, l'utopie de l'indigénisme de l'avant guerre, que certains n'hésitent pas à qualifier d'archaïque, et le réveil brutal de l'après réforme agraire, qui sert de justification aux politiques libérales.

Y-a-t-il un avenir pour la paysannerie des Andes péruviennes ? Cette paysannerie est-elle encore « utile » dans le contexte actuel ? Sous quelle forme ?

Ces questions sont fondamentales car « *les images du monde rural en provenance des pays du Sud [sont] trop souvent celles d'un milieu traditionnel, c'est à dire en retard, et ce, quel que soit le continent considéré.* » (J.Y. Marchal, 1997). Cet article montre qu'il est nécessaire de tenir compte des enseignements de l'histoire pour espérer pouvoir bâtir un avenir à la paysannerie de montagne, et éviter certains écueils dans lequel le monde politique d'aujourd'hui tombe encore.

1 – Un Monde de dualités

Paysannerie, racisme et indigénisme : des concepts indissociables dans les Andes

L'image de la paysannerie des Andes est indissociable, dans son histoire, de celle du racisme et de l'indigénisme. Elle se nourrit de multiples dualités qui ont occulté la notion même de paysannerie, dans sa fonction sociale, son attachement au territoire, sa logique et son rapport à l'environnement, situant le débat au niveau des revendications indigénistes : celui de la reconnaissance culturelle plutôt que sociale ou économique.

Dualité entre indiens (*indio*) et blancs (*misti*) ; entre Quechua et Espagnol ; entre culture andine et culture occidentale ; entre intellectuels (indigénistes) et travailleurs (indigènes) ; entre Montagnard (« lo Andino ») et Côtier (Costa) ; entre urbain et rural, etc., autant de ruptures qui ont constitué la clef de l'analyse des problèmes du « *campesino* »³ durant plusieurs décennies (Remy M.I., 1995).

Le racisme envers les Indiens prend sa source dans une colonisation qui s'est effectuée, rappelons le, dans un contexte de christianisme intolérant. Il s'agit d'un racisme

² *Ayllu* : en langue Quechua, c'est la réunion de plusieurs habitations d'une ou plusieurs familles ayant une relation entre elles. C'est l'ancêtre de la communauté paysanne, que certains chercheurs situent dans la période pré-incaïque. Voir la suite du texte et particulièrement le paragraphe 2.

³ Dans la suite du texte, *campesino* prendra le sens de paysan.

essentiellement de nature sociale, destiné à introduire une domination des oligarchies sur l'ancien système d'organisation et appauvrir ou marginaliser les hommes et les femmes des cultures autochtones (voir Mariátegui J.C., 1973). Comme toute idéologie dominante, la notion de racisme non seulement fut portée et perpétuée par les colonisateurs, mais intégrée dans leur culture et acceptée comme un fait historique permettant de fonder et de stabiliser l'ordre social (N. Manrique, 1999).

La principale composante de cette domination est de nature culturelle. On pourrait multiplier les exemples mais je me limiterai à deux éléments qui ont contribué fortement à l'élaboration de l'image du paysan. La première est l'association de la culture « Quechua »⁴ à l'analphabétisme. Cette référence occidentale à l'analphabétisme (basée sur la lecture et l'écriture qui n'existent pas dans la langue Quechua) a permis de maintenir les Indiens quechua ou aymara hors des circuits de l'éducation, de les déclarer ainsi « ignorant » et de justifier l'interdiction du droit de vote aux « analphabètes » jusqu'en 1980. La seconde consiste à distinguer des castes dont les groupes ont des privilèges distincts. Dans l'imaginaire et dans les premiers ouvrages d'histoire du Pérou, les Indiens sont racialement distincts des Incas (C. Méndez, 1993 ; Remy M.I., 1995). Ces derniers (les chefs ou *kurakas*) auront jusqu'en 1782 (date de la rébellion de Tupac Amaru) le statut de noble, et participeront au processus généralisé de confiscation des terres⁵ (pour une description du processus, voir J. Piel, 1975, pages 134-147).

La domination économique n'en fut pas moins radicale. Les colons avaient, sauf exceptions rares, l'objectif d'exploiter les mines de métaux précieux ; la population indienne était considérée comme une source idéale de main d'œuvre esclave. Le développement agricole, et les premières entreprises prospères se localisèrent dans les oasis de Chicama, Moche, Chillon, Rimac, Cañete, etc., c'est à dire proche des grandes villes, ou dans la partie tropicale pour l'exploitation de produits à haute valeur ajoutée sur le marché européen (sucre, alcool de canne, tabac, ...). Dans la Sierra, comme le montre J. Piel (1975), il s'agit d'une économie de frontière, constituée d'une agriculture marginale, de communautés paysannes autonomes, toutes soumises à des mécanismes de féodalité : confiscation des terres, soumission aux services des travaux collectifs, souvent obligatoires et non rémunérés.

A la fin du XIX, bon nombre d'intellectuels assimilent l'Inca avec un passé lointain et l'Indien à une race inférieure. Juan de Arona⁶ utilise, dans son "diccionario de peruanismo" des citations faisant directement référence à cette infériorité. Le plus célèbre est sans doute le « *cholo : une des nombreuses races qui infeste le Pérou ; c'est le résultat du croisement entre le Blanc et l'Indien* », terme resté aujourd'hui péjoratif. Peu avant l'indépendance, le Vice-roi disait des

⁴ Le Quechua n'est pas à proprement parlé une culture, mais un étage géo-écologique auquel fut rattaché la culture et le langage des populations indigènes (voir Pulgar Vidal, 1996).

⁵ Comme le signale I. Remy (1995), cette confiscation ne se fit pas toujours dans la violence et le dépouillement brutal des indiens. Après la période d'hécatombe des indiens, il y avait trop de terre et pas assez d'hommes pour la travailler.

⁶ Alias Pedro Paz Soldán y Unánue, 1839-1895, diccionario de peruanismo, Estuardo Núñez, ediciones Peisa, 1974.

Cholos, qu'ils « *sont un peu moins mauvais que les Indiens de pure race...* » (in J. Piel, 1975, page 246). D'autres termes sont ainsi restés dans le vocabulaire du racisme inconscient comme « *serrano* » (montagnard) ou « *Guanaco* » (lama des Andes) synonymes de rustre et de paysannerie.

Ce modèle combiné de racisme, d'appropriation du modèle inca et de baisse massive de la population indienne a permis le transfert de la propriété des terres et la constitution du capitalisme agraire avant l'indépendance. Ce capitalisme va très tôt s'orienter vers l'agriculture d'exportation et se situer sur la côte. Alors que le paysan indigène était principalement indépendant, vivant sur de petites parcelles ou en communauté, le gros des « *peones* » (ouvriers agricoles) des haciendas était constitué de personnes d'origine chinoise ou noire, ce qui ne facilitera pas l'émergence d'une conscience paysanne.

La conscience du problème de la nécessité d'intégration de l'Indien naît avec la république (1821), car, dans ce nouveau contexte, le concept de Nation indépendante suppose l'égalité entre tous les citoyens. S'installe alors une forme de racisme très particulière, celle où il est impossible de rejeter l'autre alors qu'il fait partie de la même revendication nationale ; celui qui est rejeté n'est pas « extérieur », mais au contraire, racine culturelle du pays (N. Manrique, 1999).

Cette période de changement de siècle est sans doute la plus importante pour la naissance du mouvement indigéniste. Les relations entre les propriétaires et la population indigène sont les plus féodales de l'histoire, car se basant autour d'un système de relations entre les autorités locales (alors toutes puissantes), l'Église, et les grands propriétaires terriens⁷, qui se voient attribués de nombreux privilèges. La notion de race puis les services de travail commun (abolis en 1852) seront progressivement réintroduits dans les diverses constitutions et lois : la personne indienne, l'interdiction de vote aux illettrés (c'est à dire la grande majorité de la population indigène à cette époque), l'impôt sur les castes, le passeport nécessaire aux indiens pour se déplacer dans la république, certains services gratuits pour les travaux publics, etc... Cette référence à la race ne sera définitivement supprimée qu'au recensement de 1940.

Jusqu'à la seconde guerre mondiale, les discours proposant l'élimination de l'Indien et de sa descendance ou son utilisation comme « machine », étaient fréquents⁸. M. Vargas Llosa (1996, pages 67-70) ou N. Manrique (1999, p. 19) en donnent de nombreux exemples, et nous

⁷ "... le patron, maître de l'hacienda, est le représentant de Dieu, que la voix du propriétaire terrien devrait être écoutée et qu'il fallait lui obéir comme à celle de Dieu lui-même. » J. M. Arguedas 1987, page 205, en parlant du prêche de moines franciscains vers Abancay.

⁸ Voir les discours de Alejandro O. Deustua, Ministre de la Justice puis recteur de l'Université San Marcos en 1937, ou de E. Romero, ministre du gouvernement de Oscar R. Benavides, qui préconisait l'immigration d'Européen ou d'américains du nord pour éviter la contamination des péruviens par les Indiens : « El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución, El indio no es ni puede ser sino una máquina. Para hacerla funcionar bastaría aplicar los consejos que el Dr. E. Romero, ... »:

rappellent que ces discours n'étaient pas seulement l'apanage des secteurs rétrogrades de la société, mais aussi de bon nombre d'intellectuels progressistes.

Au sortir de la seconde guerre, dans un contexte international de fortes turbulences, on fait sortir l'Indien de l'histoire, pour faire apparaître le « *campesino* ». Les marxistes, tout comme les indigénistes qui prendront des postes clefs dans les ministères (Valcarcel, Arguedas, Matos Mar, etc.), vont attribuer à la paysannerie une image tout aussi mythique : le paysan est « *comunero* », donc collectiviste et potentiellement socialiste. La période des années 70 sera « tout *campesino* » avec une formidable fragmentation de l'image du paysan dans de multiples thèmes : réforme agraire, différenciation paysanne, économie paysanne, formes d'organisation économique et sociale andine, mouvements andins, mythologie andine, ..., mais sans qu'il y ait réellement un ancrage dans la société civile.

C'est une période clef dans la non-histoire de la paysannerie, qui s'associe à de profonds changements démographiques, politiques, dont nous reparlerons. De la dualité Indien – Blanc, d'autres dualités s'installent qui vont participer à la poursuite de cette histoire de non-identification de la paysannerie des Andes péruviennes.

Les contradictions de l'indigénisme

Une des caractéristiques essentielles de cette première moitié de siècle, c'est aussi l'installation d'une tradition autoritaire au Pérou. De 1919 à 1975, ce sont 8 régimes dictatoriaux qui vont se succéder au gouvernement. Il y aura de nombreux mouvements anti-dictatures, la création des partis communistes ou de l'APRA, une certaine référence à la paysannerie (par référence aux modèles de la révolution bolchevique ou mexicaine), mais c'est une ignorance réciproque qui prédominera. Ces mouvements laisseront de côté la Sierra, et rares seront les manifestations de résistance des paysans andins contre ces régimes. La dualité côte – montagne et le centralisme politique liménien s'installent irrémédiablement.

Les intellectuels universitaires vont s'exclure de ce débat. L'université est alors en dehors de la réalité du pays par peur des représailles⁹, tout comme le journaliste et l'homme politique. Même chez les voyageurs, géographes ou naturalistes péruviens, les évocations du rural, de l'indigène, de la structure sociale de la paysannerie sont extrêmement rares (depuis Antonio Raimondi¹⁰ à Aurelio Miro Quesada¹¹). Ils vantent les mérites des paysages et de l'architecture inca, mais l'homme y est singulièrement absent.

L'histoire rurale du Pérou, depuis la fin des colonies jusqu'à l'après guerre (1824-1969), sera donc écrite par les écrivains indigénistes, qui seront les seuls à décrire les conditions de vie des autochtones (M. Vargas Llosa, 1996). Cette histoire joue d'une double faiblesse : elle n'a pas ou

⁹ Les universités, dont San Marcos, seront fermées à plusieurs reprises, suite à des prises de positions parfois anodines, et quelques universitaires seront jetés en prison ou « exilés » dans la Sierra.

¹⁰ Naturaliste italien qui élabora de 1851 à 1890 la classification de la Faune et de la Flore péruvienne.

¹¹ Recteur de l'Université San Marcos, ancien directeur du journal *El Comercio*, il publia en 1964 un ouvrage rassemblant ses chroniques de voyages, qui est considéré comme un classique de la géographie péruvienne : « *Costa, Sierra y Montaña* ».

peu de réalité terrain, et elle s'alimente d'un processus artistique qui donne une vision déformée de cette réalité. C'est la période en Amérique latine où tout écrivain se doit de traiter la question sociale, voire révolutionnaire. Les courants seront contradictoires, voire antagonistes, sur de nombreux débats, et resteront cantonnés à de petits groupes d'intellectuels, sans appui sur les mouvements des paysans eux-mêmes. Débat à double tranchant aussi, car les meilleurs avocats de l'indigénisme ont souvent contribué à créer des lois spécifiques qui ont été autant de formes de normalisation et d'exclusion d'une partie de la population sous prétexte de « canaliser » la révolte des indiens. (Voir les travaux de D. Poole, cités par N. Manrique, 1999). C'est le drame de la paysannerie du Pérou, dont les mouvements ont toujours eu des porte-paroles dans les couches blanches ou métisses (à la différence de l'Equateur ou de la Bolivie). « Es un discurso de mistis para uso de los mistis » (Guido Delran, 1978, page 121).

Parmi les nombreux courants de l'indigénisme, deux grands débats s'imposent (Ansion J, 1994 ; Alarco L.F., 1995) :

Celui de la tradition et de la modernité, ou encore celui de la revendication de l'identité culturelle, en opposition à la revendication socio-économique. Pour J.C. Mariátegui (1894-1930), fondateur du marxisme au Pérou, l'Indien « a un problème » : celui de la terre et de la liquidation du caractère féodal de son exploitation. Mais aussi, l'Indien « est un problème » qu'il est nécessaire d'éliminer physiquement, ou biologiquement, au moyen du métissage. Les idées progressistes du courant marxiste indigéniste préconisent la destruction de la réalité culturelle indienne (superstitions, rites, coutumes, ...) pour permettre sa « libération » en tant que classe.

Celui de la conservation de la race, comme nécessité de conservation de la culture, en opposition aux propositions de métissage, débat qui sera radicalisé dans les années 50 par des indigénistes comme Valcarcel. Pour José María Arguedas (1911-1969), le conservatisme colonial est un frein à l'expansion du métissage qui semble être la seule voie pour permettre aux indiens de s'approprier la culture occidentale, en particulier la « rationalité économique capitaliste ». Mais l'Indien dispose d'une résistance culturelle au progrès technique, qu'il s'agit aussi de sauvegarder.

Si j'insiste tant sur cette question, c'est que le racisme anti-indigène a des racines très profondes, toujours vivantes dans les mentalités actuelles. Encore dans les années 50, la solution préconisée au « problème indigène » était leur disparition ; sentiment largement intériorisé par la société péruvienne. « *La société péruvienne place au sommet l'homme, hétérosexuel, professionnel, blanc, riche et catholique. Ensuite la descente commence avec la femme blanche, et se poursuit avec le non-masculin, non professionnel, non-blanc, non-liménien, non hétérosexuel, non catholique ; pour terminer au plus bas, avec la femme qui ne parle pas castillan, de la Sierra, analphabète et lesbienne... Ceci est un phénomène culturel qui se transforme en social et économique* ». (Ugarteche O., 1998). Ainsi peut-on expliquer certains comportements politiques tel le plan sanitaire de Fujimori (de 1996 à 2000) visant à éliminer le problème indigène par des

campagnes de stérilisation¹² ; ou récemment l'élection de A. Toledo avec tous les symboles et les invectives racistes qu'elle a véhiculés dans une certaine presse.

C'est ce processus historique qui a contribué à marginaliser le monde rural et la paysannerie en particulier.

La dualité Urbain / Rural

La société coloniale était urbaine ; la période de l'indépendance renforcera le centralisme de Lima ; celle de la réforme agraire va le stigmatiser. La nécessité du contrôle social permanente va empêcher toute initiative de décentralisation et va favoriser la concentration économique et politique sur la côte et à Lima. En 1940, Lima représentait 9,4 % de la population nationale ; aujourd'hui ce chiffre approche les 30%. La bande côtière (d'altitude inférieure à 500m) concentre plus de la moitié de la population.

Cette dualité urbain – rural, côte – Andes, est profondément enracinée dans la culture péruvienne, aussi bien du côté des Blancs que des Indiens. La majorité des péruviens blancs, concentrés dans la capitale¹³, considère le reste du territoire comme vide, comme un « no man's land ». C'est la « province », espace des vaincus ou des colonisés (pro victis et vae victis des Romains), perception de tous les espaces fortement centralisés (Brunet R., 1990). Inversement, le complexe de « provincialisme » est fortement développé, car la capitale et la côte restent associés à une image de pouvoir et de domination, politique mais aussi culturelle. Elle représente chez les indigénistes la déchéance (voir par exemple le roman « *El Sexto* » de J. M Arguedas), surtout pour l'âme de l'Indien et pour sa culture (« *El zorro de arriba y el zorro de abajo* » du même auteur), et une série de valeurs dites « négatives » (déprédation, individualisme, exploitation et caractère féminin¹⁴).

Les populations andines expérimentent, depuis les années 60, la migration, le contact avec la ville, l'éducation, la nouvelle alimentation, etc. Certains y voient une transformation radicale de l'univers indien, acceptant la modernité, le progrès, s'auto convertissant en *cholo* et passant radicalement d'un système culturel à l'autre (Carlos Franco, 1991, cité par C. Degregori, 1995).

La société liménienne, quant à elle, n'était pas préparée à cette grande vague de migration rurale. Le « désordre andin », visible dans la rue, sera assimilé à une certaine déstructuration de l'ordre traditionnel de tout le pays (Cornejo Polar A., 1995, et référence au roman de Varga

¹² De 1996 à 2000, 200000 ligatures de trompes et 16000 vasectomies seront pratiquées chez les populations de bas niveau social, sous des pressions, des menaces ou des promesses d'aliments. Des quotas et des primes étaient imposés au personnel pratiquant. Fujimori et 3 ministres de la santé sont sous le coup d'une plainte pour génocide.

¹³ Lima était appelé, jusque dans les années 70, « Lima la blanche », non pour la couleur des murs de ses édifices, mais parce que la population blanche était largement majoritaire.

¹⁴ Car tous les indigénistes ont un point commun : le machisme. En dépit d'une société andine où la femme joue un rôle fondamental, elle n'apparaît pas dans la littérature ou les écrits scientifiques jusqu'aux années 70. Ce machisme est aussi lié à cette dualité urbain – rural : la côte est féminine, la sierra virile (voir notamment le roman « *Yawar Fiesta*, la fête du sang » de J.M. Arguedas).

Llosa « *La tante Julia et le scribouillard* », 1979). Les nombreuses dérives politiques (clientélisme, favoritisme, corruption, etc.) viseront à empêcher l'accès aux métiers des postes à responsabilité et assurer le contrôle du pouvoir institutionnel par les blancs (Golte J., 1995). Les « urbains », pour ne pas dire les Blancs, ne connaissent pas le Pérou ; peu voyagent vers l'intérieur du pays, souvent par peur plus que par manque de moyen ; peu ont expérimenté la nourriture andine, et la plupart ne voient de la culture andine que pur folklore. La société péruvienne est faite de cette dualité ; « *Los peruanos, como un todo, no nos apreciamos entre nosotros* » (Ugarteche O., 1998).

Paysannerie et violence

Une autre idée reçue, celle de l'association entre paysan indien et violence, s'est maintenue depuis la révolte de Tupac Amaru. Le blanc a inconsciemment peur de la masse indienne (qui représentait 80% de la population péruvienne au milieu du 19^{ème}) (Bello A., M. Rangel, 2002). Vu de la ville ou de la côte, le développement des *Rondas campesinas* est un phénomène qui dépasse la simple lutte contre l'*abigeo*¹⁵. Il symbolise la volonté de justice communautaire des commerçants, juges, policiers, etc. qui espéraient, après la réforme agraire, remplacer le vieux pouvoir du propriétaire terrien, et se substituer aux représentants de l'État (Huber L., 1995). Quant aux mouvements des années 80 (Sentier Lumineux et MRTA), ils ont été associés pendant une quinzaine d'années à la classe paysanne reculée de la Sierra voulant « incendier la prairie » selon l'expression de Mao. De fait, au début, ces mouvements ont réussi à canaliser l'état conflictuel post réforme agraire, en associant des individus de classe moyenne ou provenant de la migration rurale. La plupart étaient métis et frustrés du manque de progrès économique dans cette période de renouveau de la démocratie (C. Monge, 1994, C. Degregori, 1995).

Selon Flores Galindo (1987) le Sentier lumineux est « *le cauchemar de la longue histoire de l'utopie andine* ». Cet auteur représentera un courant de pensée qui reproduira l'opposition classique tradition / modernité où les communautés pauvres et attardées pratiquant encore la réciprocité seront proches du SL, alors que la communauté « occidentalisation » qui adopte courant électrique, camion, route... et qui « ont quelques chose à perdre » y sera opposée.

Cette image restera longtemps dans la conscience des urbains car, jusqu'aux années 95, il y aura peu d'études sociales sur le phénomène de la violence et son association avec le monde paysan. La plupart des recherches seront menées par des nord-américains qui verront dans ces mouvements révolutionnaires « *les symboles de la tradition insurrectionnelle des Incas* », et les assimileront « *aux mouvements millénaires indigénistes et, plus spécifiquement, aux préceptes du communisme primitif et purement indigéniste exposé par José Carlos Mariategui* » (Degregori C., 1992).

¹⁵ Vol de bétail

2 – « Nuestras queridas comunidades campesinas »¹⁶

Une autre caractéristique de la paysannerie des Andes péruviennes est son attachement à une forme collective du mode de production : la communauté paysanne, dont le rôle a été largement surévalué dans la littérature scientifique (Gastellu JM., 1997b). L'association entre paysan - agriculture - communauté - culture préhispanique est irrémédiable dans l'imaginaire collectif et dans la plupart des recherches en sciences sociales jusque dans les années 90.

Le paysan n'existe que par sa forme collective. Isolé et individualisé, il devient le « pauvre » le *Waqcha*. « Dans les sociétés andines, c'est l'appartenance à une cellule communautaire qui structure avant tout l'existence sociale et culturelle du paysan ». (G. Cortes, 1995). D'autres vont plus loin en parlant de « Communisme incaïque » selon l'expression de J.C. Mariategui (1928). La population indigène serait la base et la spécificité de la construction d'une organisation économique collectiviste comme base possible de structure socialiste, après la décadence et la chute de la bourgeoisie. L'unité de mesure de la superficie des exploitations n'est-elle pas le *Tupu*, superficie nécessaire à une famille, plus ou moins importante selon la qualité de la terre ? (voir Guido Delran, 1981)¹⁷. Souvent enveloppé dans ses croyances et ses rites, l'individu est subordonné à son groupe, donnant à l'extérieur une image de conservatisme, mais qui en fait est un élément de base soudant la communauté à tel point qu'elle est capable de maintenir ses croyances tout en absorbant les éléments culturels de l'envahisseur.

Mais cette double généralisation, collectivisme et culture préhispanique, a-t-elle une réalité ? La plupart des historiens affirment pourtant le contraire depuis les années 70, et même depuis le début du siècle si l'on tient compte des écrits souvent ignorés de Jorge Basadre¹⁸ dans les années 30.

L'héritage contesté.

Dans la période précolombienne *l'Ayllu* est un groupement de familles ayant des affinités et des normes identiques. Il restera la seule référence à cette forme communautaire jusqu'au début du XX^{ème} siècle (voir le dictionnaire géographique de Paz Soldan, 1877 ou les écrits des indigénistes comme J.M. Arguedas). Leur territoire était fonctionnel et non spatial. C'est à dire qu'il incluait des espaces de diverses régions écologiques, de manière à diversifier les produits et assurer une autosuffisance sans qu'il y ait forcément regroupement géographique. « Il est de fait que même là où la communauté a survécu, ou que du temps où elle était la forme universelle d'organisation rurale dans le Pérou précolombien, elle n'a été que très rarement liée à un terroir au sens strict du mot » (J. Piel, 1975). C'est une société basée sur l'égalité des êtres, des

¹⁶ Référence à l'article de Diez Hurtado Alejandro (1999), « Nos chères communautés paysannes »

¹⁷ Des formes identiques ont existé en Europe, et notamment en France dans la période féodale : les espaces communaux (vaine pâture, pacage, etc.) et les manses, parcelle censée nourrir une famille.

¹⁸ Voir notamment son ouvrage « La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Peru », 1929, qui attaque sévèrement la thèse répandue du socialisme des Incas, et donne un panorama de l'exploitation des indiens par les Espagnols. Une description de cet ouvrage est donnée par M. Varga Llosa (1996) de la page 226 à la page 238.

biens et des échanges, et sur l'intérêt commun, au moyen de la *faena* et de la *mita*¹⁹, sans rétribution de service, la seule rétribution ou impôt étant la force de travail.

Une série de ruptures historiques va dénaturer cette organisation initiale, principalement sur trois aspects : le système de réciprocité, la dimension territoriale et les techniques de culture.

Les Incas vont profondément modifier le système des *Tupus*, de la réciprocité de la *mita* en y substituant une forme d'esclavage (*yanacona*) ; et en imposant des formes de coopérations territoriales par regroupement des *ayllus* en villages et royaumes. **La colonisation** sera une rupture culturelle fondamentale d'une part, parce que les *reducciones* imposées par le Virrey Toledo seront basées sur une délimitation stricte du territoire communal, en général contigu ; d'autre part parce que les modes et les techniques de culture se modifieront complètement. **L'indépendance** va promulguer l'égalité de tous et la fin de la communauté dans une république de citoyens-proprétaires ou le développement individuel est privilégié par rapport aux formes archaïques de collectivisme héritées du colonialisme. Le développement d'un capitalisme agraire, conjointement à la forte croissance démographique des campagnes va obliger à modifier les modalités du droit collectif et à diversifier les activités individuelles (Diez A., 1998). **La réforme agraire** enfin, dans sa tentative de modernisation socialisante, donnera le coup fatal à l'agriculture de montagne.

L'ensemble de ces ruptures a profondément remodelé le système référentiel de la communauté pour la transformer en un système somme toute relativement simple de fonctionnement communautaire. Il ressemblait plus aux communautés d'irrigateurs des huertas de l'Espagne, ou des terroirs de Castille ou d'Extremadura, qu'à l'*ayllu* de l'époque incaïque ou pre-incaïque (J. Piel, 1975 ; C. Guido Delran, 1981).

Les transformations agraires sont extrêmement profondes, et la perte des savoirs traditionnels sera presque complète dans une société où la transmission entre génération se fait oralement²⁰. Le célèbre calendrier des cultures imposant un système de rotation fut un élément technique importé d'Europe. Les méthodes de friche et d'association agriculture - élevage, sont des réponses adaptatives et institutionnelles après la chute brutale de la population. Les sociétés préhispaniques ne connaissaient pas la traction animale et par conséquent le fourrage ; l'introduction de l'élevage bovin va modifier considérablement l'alimentation, les modes de cultures et d'occupation du sol²¹. Vaches, moutons, chèvres, chevaux, mules, etc., remplaceront les camélidés ; blé, orge, fèves, oignons, etc., chasseront les céréales locales (Quinoa ou kiwicha). Les Espagnols importèrent leurs coutumes alimentaires : vin, alcool, olive, farine de froment, bétail, etc., dont la culture n'était pas possible en montagne. Les produits indigènes

¹⁹ *Faena* : travaux collectifs de culture ou d'infrastructure. *Mita* : travail pour entretenir le chef de la communauté (*kuraka* choisi par les membres), mais en partie redistribuer sous forme alimentaire et de services.

²⁰ Le mode de transmission oral des savoirs ne fonctionne que dans des sociétés soudées, où l'équilibre générationnel est bon ; ce qui n'a pas été le cas dans la période suivant la *conquista*.

²¹ Voir notamment A.M. Hockengheim (1990) pour la montagne Nord du Pérou, et le passage progressif des espaces cultivés depuis la montagne vers le littoral.

(pomme de terre, maïs, haricot, tomate, etc.) n'apportèrent aucun avantage comparatif à la partie montagneuse dans la mesure où ils furent facilement acclimatés en Europe et dans les oasis côtières.

« *Nous voilà donc loin de l'ayllu éternel et immuable, autonome et isolé, berceau et réceptacle du fond de la nationalité indienne du Pérou, qui aurait traversé les millénaires et survécu, inchangé, à la conquête espagnole et à l'indépendance du Pérou pour offrir aux indigénistes péruviens de la première moitié du XX^{ème} siècle la base sur laquelle reconstruire le Pérou moderne contre quatre siècles de perversion hispano-occidentale.* » (J. Piel, 1975).

D'autres dualités : collectivisme et individualisme, modernité et archaïsme.

La réforme agraire de 1969 fut le résultat d'un contexte : plusieurs décennies d'hégémonie des mouvements indigénistes, les souvenirs de la révolution mexicaine et bolchevique, le développement des mouvements communistes, les récentes révolutions bolivienne (1953) et cubaine (1958), les émeutes paysannes de 1960-64 au Pérou, et la présence de nombreux intellectuels indigénistes dans les ministères.

Dans ce contexte, la communauté devenait le symbole idéal de la nécessité du changement. La combinaison autosuffisance + troc + échange de travail + réciprocité, dans un esprit de sauvegarde collective, ne représente-t-il pas le modèle idéal du socialisme ? (Blum V., 1995). Aussi bien du point de vue des intellectuels que des politiques, la réforme représentait le besoin impératif de moderniser le secteur agricole et d'en finir avec les formes d'esclavage des *hacendados*, et ainsi éviter de transformer les paysans en force révolutionnaire. Seul un État fort et autoritaire pouvait imposer une telle restructuration. Ce sera un gouvernement militaire, s'inspirant du modèle yougoslave, qui s'en chargera. Le général A. Velasco allait ainsi dans le sens de la « survivance du communisme indigène », dans la lignée de Mariátegui, Castro Pozo²² ou de Cornejo : « Les communautés paysannes, l'Ayllu antique, symbole d'un idéal millénaire de justice, ..., antique et grandiose civilisation de nos ancêtres. » (Velasco A., 1969, p. 2-4). Réforme ainsi basée sur une vision idéalisée et occidentaliste du « *sentiment collectiviste de l'organisation inca* » ; réforme basée sur une illusion collective, comme le signale à l'époque des anthropologues américains (Patch R.W., 1959 ; Adams R.N., 1962).

Le bilan de cette réforme sera très controversé²³. Après les années 70, le monde s'éveillera sur une réalité : l'échec d'une réforme basée sur une utopie du XX^e siècle (Flores Galindo A., 1987, 1988 ; et référence à l'article de Luc Cambrézy, 1995). Dans cette période post-réforme

²² H. Castro Pozo (1890-1945) : la « longue tradition de collectivisme de la culture péruvienne » mêlent l'idéal collectif à travers les Ayllus et le sentiment de paradis perdu des Incas, associant même parfois, sur des bases historico-romantiques, un idéal de sexe collectif (H. Castro Pozo, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, 1936, cité par M. Vargas Llosa, 1996). « Les ayllus ou communautés indigènes devaient se transformer en coopératives de production, car c'était la voie du progrès économique et de la justice sociale pour le Pérou socialiste de demain. »

²³ voir un bilan dans J. Matos Mar, J.M. Mejia, 1980 : « ni l'agro se développera, ni le paysan sera neutralisé comme potentiel de force politique révolutionnaire » (p. 123-124)

agraire, la question rurale devient partie intégrante de la question nationale, tout est « *campesino* » : économie paysanne, technologie paysanne, famille paysanne, communauté paysanne, rationalité paysanne, pauvreté paysanne, mouvement paysan, ... paysan hélas sans société et sans contexte historique ni géographique (C. Monge, 1994). Cette réalité de l'échec de la réforme agraire sera contrebalancée par l'image du paysan contemporain, et la naissance d'un nouveau dualisme : modernité versus archaïsme. On se rend compte alors que le modèle unique et idéal de la paysannerie ne répondait pas au système unique 'unité de production = unité familiale' mais à un système d'intégration par la communauté, complexe et baigné dans une extrême diversité sociale, économique et écologique. « *Parler du 'communal' d'une manière général n'a pas de sens au Pérou tant les différences sont considérables entre les communautés, même au sein d'une même région* » (M. Eresue et al., 1990).

C'est Murra (1975), qui donnera une image moderne du paysan, montrant la possibilité d'une certaine rationalité paysanne²⁴, du progrès technique et de l'assimilation durable de l'innovation. On découvre un modèle de production original qui sort du traditionnel modèle de Von Thünen (Modèle d'organisation spatiale communale selon la rente des produits agricoles). Il a pour caractéristiques l'utilisation d'une grande variété de milieux naturels (le contrôle vertical d'un maximum d'étages écologiques) la combinaison agriculture – élevage, et des systèmes de migrations alternantes qui relèvent d'une organisation familiale et communautaire très élaborée (Mayer E. et M. de la Cadena, 1989)²⁵.

Cette originalité des formes de production et de solidarité, héritée non pas d'un passé préhispanique mais d'une longue histoire d'adaptation des communautés aux aléas des politiques liméniennes, a déconcerté et passionné la communauté scientifique dans les années 80. Car, face à la diversité des situations, il n'était possible de travailler qu'à l'échelle de la parcelle, seul élément territorial où une certaine « rationalité économique » était observable. Les études de cas et les typologies vont foisonnées, mais il y aura peu de travaux de synthèse²⁶ (Eresue M. et al., 1990).

Beaucoup pensent aujourd'hui que la communauté a perdu de l'importance parmi les paysans eux-mêmes ; d'autres restent partisans d'une nostalgie de l'organisation passée, encore indispensable pour la défense de leurs intérêts. (F. Eguren, I. Cancino, 1999). « *La solidarité des membres d'une communauté paysanne dans les Andes est un thème récurrent au Pérou. Or de nombreux indices permettent de supposer que cette solidarité relève plus du mythe que des faits observés.* » ; « *quand sont produites des cultures maraichères pour la ville proche, les paysans investissent plus volontiers temps et intrants sur les parcelles irriguées individuelles que sur celles à jachères collectives.* »

²⁴ A travers une connaissance importante du milieu : maladies probables, calendrier précis des cultures et cycles de végétation, intensité du travail nécessaire, utilisation optimale d'un milieu à espace réduit.

²⁵ voir aussi G. Jürgen, 2001 pour une publication plus récente sur la rationalité andine et la production multicyclique.

²⁶ D'autant que cet élan ruraliste sera stoppé par la violence des mouvements guérilleros et par la stérilisation scientifique de la première période du fujimoriste.

(Bey M., et al. 1997). Le contexte post-réforme a changé et le débat s'est déplacé vers les questions relatives à la globalisation : l'intégration au marché et la législation sur la propriété.

Nous ne pouvons ici refaire une analyse de l'économie des communautés paysannes mais il est important de souligner que « la communauté n'est pas une simple somme de familles et, en conséquence, l'agrégation de ces économies familiales donne comme résultat une mésoéconomie rurale dont les normes de fonctionnement, étant distinctes à celles du reste de la société, ne sont pas compatibles avec l'économie de marché et avec les institutions d'État » (Gonzales de Olarte E., 1994, p. 176). C'est un point important : l'intégration au marché ne peut se faire sur le modèle libéral, de même que la monétarisation des activités et le salariat rencontrent de nombreuses formes de résistance (Bey M., et al., 1997) ; ce dernier symbolisant, pour beaucoup de campesinos, la fin de l'entraide communautaire.

Les gouvernements récents l'ont bien compris, lesquels oeuvrent, dans une perspective de transformation libérale de l'agriculture, à la déstructuration des communautés au profit d'une propriété individuelle de la terre²⁷. Ces lois de titularisation des terres pourraient constituer la nième rupture de cette organisation communautaire, celle qui définitivement, pourrait l'anéantir. Ceci pour trois raisons .

La première c'est que ces lois modifient profondément le système de relations sociales. Elles outrepassent la reconnaissance et les formes de répartition par les *comuneros* eux-mêmes, pour transférer cette prérogative aux mains du droit, et de l'État. De nombreux conflits sont générés par le problème actuel de la concurrence institutionnelle sur les terres des communautés : l'État et son représentant municipal, les communautés, les associations d'usagers sectoriels ou de défense, etc.

La seconde, c'est qu'elle individualise la propriété et la remet ainsi dans le marché foncier. Comme le signalent Mayer E. et M. de la Cadena (1989), la propriété individuelle n'est pas viable sans processus communautaire et la possibilité de vendre ses parcelles peut conduire à des phénomènes volontaires de recomposition foncière, déjà perceptible dans les régions hautement productives. Les communautés ont en effet acquis un poids foncier considérable qui peut constituer un frein aux investissements privés dans des secteurs agricoles de pointe, comme on a pu l'observer dans des zones comme Viru, Chavimovich ou Majes (zones d'irrigation côtière) (Baca Tupuyachi E., 1992 ; Mazurek H., 1998).

Enfin ces dernières lois ont nécessité une délimitation stricte du territoire des communautés, souvent contradictoire avec leurs perceptions culturelles, et génératrice de nombreux conflits, avec les institutions de l'État comme avec les communautés voisines (Germán P., 1996).

On découvre ainsi que ce qui faisait la force et la cohésion de la communauté paysanne dans un contexte d'économie agricole à prédominance rurale, fait aujourd'hui sa faiblesse : les formes

²⁷ Loi de 1987, constitution de 1993 et loi 26505 de 1997 associée au programme PETT de titularisation des terres dans laquelle il n'y a pas de limite ni de restriction à la propriété privée, la nécessité de posséder 5 ha pour avoir accès au crédit, etc..

de coopérations et de réciprocités demandent une cohésion familiale, des règles d'héritage très strictes et une main d'œuvre abondante (E. Gonzales de Olarte, 1994). Aujourd'hui, avec l'action combinée de la déstructuration familiale et la baisse de la main d'œuvre, l'exode rural et la nécessité d'intégration à des marchés supposés « compétitifs », ce modèle n'est plus viable (Golte J., 1995). Les poussées d'individualisme, l'intensification de la migration, la présence de valeurs urbaines de plus en plus fortes, la présence plus importante de l'État (y compris avec les processus de la décentralisation) et le problème de l'intégration à un marché de plus en plus externe, sont des facteurs de risque qui ont conduit à la disparition des communautés traditionnelles (Germán P., 1996) au profit de communautés « foncières » (Baca Tupuyachi E., 1992, Mazurek H., et.al., 1998). Cette disparition est annoncée comme une fatalité, liée à la nature ou à la mentalité des *campesinos* eux-mêmes²⁸, alors que la plupart des économistes ruralistes l'attribuent à la nature du gouvernement sous la période Fujimori. En particulier les associations paysannes n'ont jamais été présentes lors des négociations sur les lois de la terre ou la décentralisation (Eguren F., I. Cancino, 1999).

3 – Autre dualisme : économie paysanne et économie officielle.

Si culturellement et politiquement, la paysannerie des Andes n'a jamais existé, économiquement non plus. Elle n'a jamais été le moteur, comme dans d'autres pays d'Amérique latine, d'une économie régionale, de commerce ou d'artisanat. Ainsi, au Pérou, il existent de multiples paysanneries. Les économistes les ont résumées en deux catégories : celle qui « joue la carte du modernisme est aussi celle qui approvisionne les villes en aliments » (M. Bey, 1997), et celle, traditionnelle, qui base son équilibre sur la forte proportion de l'autoconsommation (Gonzales de Olarte E., 1994 ; Blum V., 1995 ; Golte J., 2001).

Dans toute l'histoire agricole du Pérou, et particulièrement dans la période 1890-1970, la priorité a toujours été donnée aux cultures d'exportation aux dépens de la production de produits destinés au marché interne (Thorp R., G. Bertram 1985 pp. 298 à 307). Les gouvernements successifs ne se sont jamais préoccupés de l'existence d'une paysannerie jugée « inutile », analphabète et à rendement très faible. Ils ont préféré privilégier l'importation de produits de consommation courante, même dans les périodes de pénuries des années 40. La « bonne » paysannerie, celle qui commercialise les produits agricoles vers Lima, se localise près de la capitale²⁹. L'Agriculture, quant à elle, doit répondre aux besoins en matières premières pour l'industrie (coton, sucre, cacao, etc.). Seuls les espaces côtiers sont aptes à la développer ainsi que, dans une moindre mesure, la montagne tropicale (*ceja de selva*).

Sur la période 1944-1969, la plupart des études montrent la perte d'importance de l'économie paysanne dans l'approvisionnement en aliments des villes et des campagnes. La propriété

²⁸ opinion encore largement diffusée aujourd'hui parmi la petite bourgeoisie liménienne et la classe politique que le campesino ou le serrano est léthargique et incapable de s'organiser.

²⁹ Il ne faut pas oublier que cette agriculture se situait dans les limites de la province de Lima, c'est à dire dans ce que nous connaissons aujourd'hui de Lima urbanisé. Voir notamment les travaux historiques de Twomey M., 1972, Ensayo sobre la Agricultura Peruana, Universidad Católica, Lima.

moyenne (destinée aux cultures d'exportations), l'agro-industrie et les importations de produits commencent à prendre une place décisive (Hopkins R., 1981). Face à la croissance urbaine, le gouvernement de Prado (1939-1945) installe les premiers contrôles des prix pour permettre un meilleur approvisionnement de Lima. Le gouvernement de Bustamante (1945-1948) créera la *Corporacion Nacional de Abastecimientos del Peru*, dotant l'État d'une capacité d'importer librement des aliments sans payer de taxe, et portant ainsi un coup fatal au développement interne de l'agriculture paysanne.

Par la suite, la plupart des gouvernements soutiendront une politique de libéralisation des importations de biens alimentaires pour répondre à la demande et aux critères de la consommation urbaine, sans maintenir un taux de change réel qui aurait permis à l'agriculture de se développer. C'est à cette époque que les gouvernements du Général Manuel Odría (1950-1956) et de Manuel Prado y Ugarteche (1956-1962) ont raté un tournant historique, préférant accroître le centralisme et les infrastructures des grandes villes, et tournant le dos à la population des campagnes. Dans les années 80, le Pérou importait 98% du soja, 91% du blé, 63% du maïs, 30% des produits laitiers, 12% des viandes rouges, etc. Ces importations s'accompagnent de changements dans les comportements alimentaires : les pâtes ou le riz importés deviennent moins chers que les pommes de terre, ou les céréales produites dans l'espace andin ; la viande andine est remplacée par le poulet urbain, plus facile à commercialiser et dont le prix évolue moins vite du fait de l'importation de maïs dur à bas prix.

« Le paysan andin regardait, déconcerté, comment, au même moment où il recevait des terres du fait de la réforme agraire, on lui retirait le marché, et comment une vague d'aliments importés à bas prix et de biens industriels chers finissaient par dévaster ce qui restait de sa production marchande .» (Guarderas Jaime de Althaus, 1987, p. 34).

Les politiques libérales et centralistes de ces années vont aller de pair avec une mutation profonde du monde rural³⁰, qui va prendre deux caractéristiques principales : la marginalisation croissante de ces populations dans l'économie nationale, accentuée par les programmes d'ajustements structurels (Gonzales de Olarte E., 1996) ; et l'accentuation de la mobilité des personnes, en particulier des jeunes, et le transfert des ressources de l'agriculture vers l'éducation ou les activités urbaines (Bey M., 1997).

La Sierra perd son rôle dans la division sociale du travail ; les politiques des prix et la décapitalisation de l'agriculture ne sont pas favorables au développement de l'agriculture de montagne. Ce sont ces éléments qui permettent de comprendre la non-existence de la paysannerie andine ; beaucoup plus que le problème de la structure de la production familiale sur laquelle s'est focalisée la recherche en sciences sociales des années pré puis post réforme, ou encore les problèmes de déterminisme écologique évoqués par les agronomes ou les organismes internationaux.

³⁰ On en trouvera un panorama complet dans C. Monge (1994) et F. Eguren, I. Cancino (1999) et une analyse acerbe dans J.M. Gastellu (1997a).

Conclusion : la globalisation va-t-elle sauver la paysannerie ?

Les dualités persistent. La plupart des Blancs de la côte n'ont jamais voyagé dans l'intérieur du Pérou, non par manque de ressources, mais parce que la Sierra constitue un « no man's land » qui fait toujours peur. C'est une réalité profondément ancrée dans les mentalités, renforcée par la presse, la littérature ou le cinéma³¹. Dans plusieurs des œuvres de Vargas Llosa, dont « *Qui a tué Palomino Molero ?* »³² et « *Pantaleón et les Visiteuses* »³³, les actions se situent sur la côte ou en Amazonie. La punition finale pour excès de zèle du policier ou du militaire est symbolisée par la disgrâce dans la Sierra : Junin pour le premier, Pomata pour le second, car « *il est indispensable que les gens oublient l'existence du célèbre capitaine Pantoja* ». Or, où peut-on mieux oublier les gens que dans les hauts plateaux du lac Titicaca ?

Si le paysan n'est pas « visible » dans la société péruvienne³⁴, c'est que la paysannerie a rarement existé en tant que classe ou force revendicatrice. Les chercheurs en sciences sociales l'ont longtemps confondu avec les revendications indigénistes ou les mythes bâtis autour du collectivisme des communautés. Les économistes et les politiques ne savaient que faire de cette population « montagnarde » « non rentable » qui ne répondait à aucun des modèles classiques. « *Le maintien de la population paysanne, voire son accroissement absolu pendant les 20 dernières années, est un des indicateurs principaux du sous-développement et de la crise économique au Pérou.* » (Gonzales de Olarte E., 1994, p. 331).

Quel avenir peut-on espérer d'un secteur social invisible par sa propre société ?

La question rurale n'est plus fondamentale dans le Pérou d'aujourd'hui. Ce qui est fondamental, c'est la nécessité de redonner toute sa dimension au développement local, sans retomber dans un débat dualiste. La question du développement de régions rurales entières ne doit pas se limiter à une revendication culturelle (Comment intégrer les autochtones ?), ou à la simple observation scientifique (Comment les communautés ou les paysans s'adaptent-ils à de nouveaux contextes ?) mais doit s'appuyer sur une véritable politique de décentralisation et de gestion des territoires. Le chercheur n'est qu'un acteur parmi d'autres, mais a une grande responsabilité dans ce processus (Planas P., 2001). Il a notamment la responsabilité de laisser ses « rancœurs » disciplinaires au vestiaire du développement et de considérer la ruralité comme un concept pluridisciplinaire (Marchal J.Y., 1997), car les éléments composants ce développement et cette ruralité (ville-campagne, sciences sociales – environnement, système de production – aménagement du territoire, local – global, etc.) sont en profonde interrelation.

³¹ Il y a peu d'œuvres littéraires péruviennes faisant référence au rural, comme il en existe en Colombie, en Bolivie ou en Argentine.

³² ¿Quién mató a Palomino Molero ? 1986, Editorial Seix Baral, versión française

³³ Pantaleón y las visitadoras, 1973, Grupo Santillana de Ediciones, versión française – Folio 2137

³⁴ « On pourrait dire que si *fin des paysanneries* il y a, elle n'est marquée ni par la fin des paysans, ni par la fin de l'économie paysanne, mais par la fin de la *visibilité* de la paysannerie dans la société nationale. » (E. Meslier, 2000).

Les transformations actuelles de la société rurale (communication, urbanisation, éducation, métissage, etc.) établissent de nouvelles relations sociales et géographiques (Gastellu J.M., 1997a et b ; Mazurek H, 2000). Mais les mélanges de cultures, de population, de géographie vont-ils favoriser une meilleure intégration de la société péruvienne ? Vont-elles dans le sens d'une uniformisation au même titre que les pressions de la globalisation ?

La globalisation a au moins cet avantage qu'elle a permis une redécouverte du paysan et une certaine renaissance du territoire. La ruralité a changé ses repères, elle est aujourd'hui synonyme de terroir, de développement durable, d'environnement, d'un certain esthétisme aussi³⁵. C'est l'image qu'a renvoyé « le Forum social de Porto Alegre » et le renouveau des revendications indigènes, depuis le Brésil jusqu'à l'Équateur. C'est une découverte de la notion d'identité territoriale, que doit favoriser la décentralisation, en incitant à une meilleure gestion de ce territoire par les populations elles-mêmes. C'est aussi la renaissance de la pluri-activité et de la diversification, abandonnées depuis l'époque de la colonisation, qui offrent d'intéressantes perspectives de développement avec de nouveaux modèles plus proches du local. C'est aussi la redécouverte du savoir paysan et de ses vertus en matière de gestion intégrée des ressources naturelles.

Aux questions de l'introduction, il est ainsi possible de répondre par plusieurs affirmations. La question de l'avenir de la paysannerie des Andes péruviennes passera en dehors des revendications indigénistes, ou continuera de se noyer dans de multiples dualités. Cette paysannerie ne sera utile que si elle profite de l'opportunité d'une gestion adéquate de son territoire, et propose des alternatives crédibles à l'aménagement de cet « archipel écologique ». Il faudra sans doute trouver de nouvelles formes d'organisation, qui assurent une bonne adéquation entre les nécessités du développement local, dans le respect des cultures, et une adaptation aux contraintes du global. Ces formes d'organisation peuvent ou non passer par la communauté paysanne, mais elles ne seront viables que si la société péruvienne, et l'État, prennent conscience du nécessaire développement de la Montagne. De ce point de vue, la création d'une Commission Nationale de *Pueblo Andino Amazónico*³⁶ sera-t-il le point de départ pour une véritable intégration des questions rurales, à partir de la décentralisation et de l'aménagement du territoire, ou constitue-t-elle une nouvelle poussée d'indigénisme de bonne conscience ? Pour nous, chercheurs, il est nécessaire avant tout de ne jamais oublier les enseignements que nous délivre cette histoire du paysannat au Pérou.

³⁵ Breve revisión histórica de los avatares de la obra del fotógrafo peruano Martin Chambi (1891-1973) y reseña de dos monografías recientes (Jorge Heredia) : <http://www.geocities.com/Paris/Lights/8039/rev3.htm>

³⁶ Présidé par l'épouse de l'actuel Président: Elian Karp de Toledo.

Bibliographie

- Adams Richard N. 1962. *The community in Latin America: a changing myth*. The Centennial Review, 6(3), pp. 409-434.
- Alarco Luis Felipe. 1995. Tres autores: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, Martín Adán. Amauta, Lima, 123p.
- Ansión J.. 1994. Transformaciones culturales en la sociedad rural : el paradigma indigenista en cuestión. In: O. Dancourt, E. Mayer, C. Monge, *Perú, El Problema Agrario en Debate, SEPIA V*, Arequipa, pp. 69-101.
- Arguedas José María. 1986. *Las comunidades de España y del Perú*. Clásicos Agrarios, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid,
- Baca Tupuyachi Epifanio (ed). 1992. *La nueva ley agraria en debate*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.117p
- Bello Alvaro, Marta Rangel. 2002. La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Revista de la CEPAL, 76, pp. 39-54, Santiago de Chile.
- Bey Marguerite. 1997. Que sont les communautés andines devenues ? Changements dans la société rurale péruvienne. . In : Gastellu Jean Marc, Jean Yves Marchal (eds). *La Ruralité dans les Pays du Sud à la fin du Xxe siècle*. Ed. de l'ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, Paris, pp. 381-400.
- Bey Marguerite, Jean Marc Gastellu, Evelyne Mesclier. 1997. Au Pérou, la famille peut-elle remplacer l'Etat ? In Gautier, A., Pilon, M. (ed.) - *Familles du Sud*. Autrepart , No 2, Paris, pp. 89-103.
- Blum Volkmar. 1995. Campesinos y teóricos agrarios. Pequeña agricultura en los Andes del sur del Perú. IEP, Lima, 277p.
- Brunet Roger. 1990. *Le territoire dans les Turbulences*. RECLUS, Coll. Géographiques, Montpellier, 223p.
- Cambrézy Luc. 1995. La réforme agraire serait-elle une utopie du Xxe siècle . ? L'exemple mexicain. In Blanc-Pamard C., L. Cambrézy (coord.) *Terre, Terroir, Territoire, les Tensions Foncières*. Orstom Ed., Collection Colloques et Séminaires, Paris, pp. 291-304.
- Cornejo Polar Antonio. 1995. Literatura peruana e identidad nacional: tres décadas confusas. In Cotler Julio (ed.) *Perú 1964-1994. Economía, Sociedad y Política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 293-302.
- Cortes Geneviève. 1995. Mobilités paysannes et identités territoriales dans les Andes boliviennes. Colloque « *Le territoire, lien et frontière ?* », J. Bonnemaïson, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois (eds), ORSTOM, Paris, 2-4 octobre 1995, 8p.

Degregori Carlos Iván. 1992. Campesinado andino y violencia. Balance de una década de estudios. In: Carlos Iván Degregori, Javier Escobal, Benjamín Marticorena, *Perú: el problema agrario en debate / SEPIA IV*. Universidad Nacional de la Amazonia Peruana, SEPIA, Lima, pp. 413-439

Degregori Carlos Iván. 1995. El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú. In Cotler Julio (ed.) *Perú 1964-1994. Economía, Sociedad y Política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 303-332.

Diez Hurtado Alejandro. 1998. *Comunes y haciendas. Proceso de comunalización en la Sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. CIPCA, CBC, Archivos de Historia Andina, 31, Cuzco, 264p.

Diez Hurtado Alejandro. 1999. Diversidades, Alternativas y ambigüedades: Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural. In: Agreda Víctor, Diez Alejandro, Glave Manuel (eds) *Perú. El problema agrario en debate, SEPIA VII*, Asociación Arariwa, IT Perú, SOS Faim, Lima, pp. 247-326.

Dobyns Henry F. 1970. *Comunidades campesinas del Perú*. Editorial Estudios Andinos, Lima, 239p.

Eguren Fernando, Ignacio Cancino. 1999. Agricultura y sociedad rural en el Perú. *Debate Agrario*, Lima, 29/30, pp. 1-47

Eresue Michel, Gastellu Jean Marc, Efrain Malpartida, Poupon Henry. 1990. *Agricultura Andina : unidad y sistema de producción*. Editorial Horizonte, ORSTOM, UNALM, Lima, 500p.

Flores Galindo Alberto. 1987. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima (ed. 1994, Ed. Horizonte, Lima).

Flores Galindo Alberto. 1988. La utopía andina : Esperanza y proyecto. *Tiempo de Plaga*, ed. El Caballo Rojo, Lima, pp. 248-254.

Gastellu Jean Marc. 1997a. Le désordre et le sens. In : Gastellu Jean Marc, Jean Yves Marchal (eds). *La Ruralité dans les Pays du Sud à la fin du Xxe siècle*. Ed. de l'ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, Paris, pp. 695-709.

Gastellu Jean Marc. 1997b. L'archipel écologique à la fin du Xxe siècle. Une expérience au Pérou. in Blanc-Pamard, C., Boutrais, Jean (coord.) - *Thème et variations : nouvelles recherches rurales au sud*. ORSTOM, Paris. pp. 241-260.

Germán Núñez Palomino Pedro. 1996. *Derecho y comunidades campesinas en el Perú (1969-1988)*. CBC, CCAIJO, Cusco, 216p.

Golte Jürgen. 1995. Nuevos actores y culturas antiguas. In Cotler Julio (ed.) *Perú 1964-1994. Economía, Sociedad y Política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 135-148

Golte Jürgen. 2001. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Instituto de Estudios Peruanos, colección mínima, 46. 144p.

Gonzales de Olarte Efrain. 1994. En las fronteras del mercado. Economía política del campesinado en el Peru. IEP, Lima, 371p.

Gonzales de Olarte Efrain. 1996. *El ajuste estructural y los Campesinos*. Coll. Mínima, 33. IEP, Lima, 138 p.

Guarderas Jaime de Althaus. 1987. *El desarrollo hacia adentro y Anemia Regional en el Peru*. Ed. Fundación M.J. Bustamente De la Fuente, Lima, 312p.

Guido Delran C. 1978. *Historia rural del Peru*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"., Cusco, Segunda edicion 1981, 139p.

Hocquenghem Anne Marie. 1990. Cambios en el sistema de produccion de la sierra piurana, siglos XV y XVI. *Bull. Inst. Fr. Etudes andines*, 19, n°1, pp. 87-101.

Hopkins Raúl. 1981. Desarrollo desigual y crisis en la agricultura peruana. 1944-1969. IEP, Lima, 209p.

Huber L. 1995. Las Rondas Campesinas de Piura. Después de Dios y la Virgen está la ronda. Coll. Mínima, 31, IEP, Lima, 132p.

Manrique Nelson. 1999. La Piel y la Pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo. Lima, CDIAG, SUR. 133p.

Marchal Jean Yves. 1997. La ruralité ou la contradiction. In : Gastellu Jean Marc, Jean Yves Marchal (eds). *La Ruralité dans les Pays du Sud à la fin du Xxe siècle*. Ed. de l'ORSTOM, coll. Colloques et Séminaires, Paris, pp. 13-26.

Mariátegui José Carlos. 1928. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. A. Quijano, E. Garrels (eds) Biblioteca Ayacucho, Caracas, ed. 1995, 277p.

Mariátegui José Carlos. 1973. El problema de las razas en América Latina. Ideología y Política. Emp. Ed. Amauta, Lima

Matos Mar José (Comp.). 1976. *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 390p.

Matos Mar José, José Manuel Mejía. 1980. *Reforma Agraria: logros y contradicciones 1969-1979*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 138p.

Mayer Enrique, Marisol de la Cadena. 1989. Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Wonas de producción y organización social. IEP, Lima, 131p.

Mazurek Hubert, Lourdes Huerta Rosales, Digna Mateo Igrada. 1998. *Estructura y Dinámicas del Espacio Agropecuario. Perú en Mapas*. INEI, ORSTOM, Lima, 217p.

Mazurek Hubert. 2000. ¿Dinámicas regionales o recomposición territorial? Contradicción y transformación del espacio agropecuario peruano. In: I. Hurtado, C. Trivelli, A. Brack, *SEPIA VIII, El*

Problema Agrario en Debate (Seminario Permanente de Investigación Agraria, Lambayeque, agosto 1999) . ITDG, Lima. pp. 63-116.

Méndez Cecilia. 1993. Incas Si, Indios No: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. Lima.

Monge Carlos. 1994. Transformaciones en la sociedad rural. In: O. Dancourt, E. Mayer, C. Monge, Perú, *El Problema Agrario en Debate, SEPIA V*, Arequipa, pp. 33-67.

Palacios Julio Diaz, Carlos Herz Saenz (ed.). 2001. *Descentralización, concertación y Democracia Participativa*. IV Encuentro Nacional, Red Peru de Iniciativas de Concertación para el Desarrollo Local, Lima, 168p.

Patch Richard W. 1959. *How communal are the communities ?* American Universities Field Staff, Latin America (Peru) RWP-5-59, disponible à l'Université de San Marcos, Lima.

Paz Soldan Mariano Felipe. 1877. *Diccionario Geográfico Estadístico del Perú*. Imprenta del Estado, Lima, 1077p.

Piel Jean. 1975. Capitalisme Agraire au Pérou. Premier volume: Originalité de la société agraire péruvienne au XIXe siècle. Editions Anthropos, Paris, 330p.

Planas Pedro. 2001 . *Manual del Buen Decentralista*. Editora Nuevo Norte S.A., Trujillo, 145p.

Poole Deborah. 1990. Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana. Lima.

Pulgar Vidal Javier. 1996. *Geografía del Perú*. PEISA, Lima, 10ème édition, 302p.

Remy María Isabel. 1995. Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional. In Cotler Julio (ed.) Perú 1964-1994. *Economía, Sociedad y Política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 275-292.

Thorp Rosemary, Geoffrey Bertram. 1985. *Perú: 1890-1977. Crecimiento y Políticas en una economía abierta*. Mosca Azul ed., Fundación Friedrich Ebert, Universidad del Pacífico, Lima, 564p. 1978 pour l'édition originale à la Columbia University Press.

Ugarteche Oscar. 1998. La Arqueología de la Modernidad. El Perú entre la globalización y la exclusión. DESCO, Lima, 253p.

Vargas Llosa Mario. 1996. L'utopie Archaïque. José María Arguedas et les fictions de l'indigénisme. Gallimard, Paris. 402p.

Velasco Alvarado Juan. 1969. Histórico mensaje del Presidente de la República, en el día de los Campesinos. *Así*, n°9, 1 de julio, pp. 2-4.