

Université Toulouse - Jean Jaurès

Département d'Études hispaniques et hispano-américaines

**Master mention LLCER – Études romanes
Parcours hispano-américain**

**Écrire et décrire la condition chola dans le Pérou de la fin
du 20^e siècle à nos jours à partir de l'œuvre de Marco
Avilés**

Mémoire de deuxième année présenté par :

Axel ROUSSEAU

Sous la direction de :
Verushka ALVIZURI, du laboratoire FRAMESPA

Année universitaire : 2023-2024

Remerciements

Je voudrais avant tout remercier madame Verushka ALVIZURI pour le temps et les conseils qu'elle m'a consacré et prodigué tout au long de la production de ce travail. Je voudrais aussi la remercier pour sa disponibilité et sa réactivité durant toute la durée de son encadrement. J'aimerais aussi la remercier pour sa patience, sa pédagogie ainsi que pour la bienveillance dont elle a fait preuve.

Je remercie également ma maman, ma sœur et ma nièce qui m'ont motivé et rassuré quand l'angoisse se faisait ressentir et dans les moments où le doute tentait de prendre le dessus.

J'aimerais remercier ma famille de cœur, Maïka, Jeff et leur fille qui m'ont permis d'avoir une béquille sur laquelle me reposer durant les moments où le mal du pays pointait le bout de son nez.

J'aimerais aussi remercier Corinne, celle qui m'a tendu la main une fois arrivé à Toulouse et qui m'a toujours encouragé durant la rédaction de ce mémoire.

J'ai aussi une pensée pour mes amis d'enfance, Wuylann et Dorry, qui ont été d'un soutien sans faille et qui me permettaient de me changer les idées lorsque je sentais le découragement arriver.

Enfin, j'aimerais aussi remercier mes proches de Saint-Martin, Rita, Larry, Olson, qui ont toujours cru en moi et qui, malgré la distance veillaient toujours à être un soutien de qualité.

Table des matières

Remerciements	2
1. Introduction	4
2. La condition chola vue sous divers prismes	13
<u>A.</u> Quel(s) modèle(s) pour parler de la « cholité » ?	13
<u>B.</u> La condition chola lue sous le prisme de la condition raciale	15
<u>C.</u> La condition chola lue sous le prisme de la classe sociale	25
3. La façon de dire la condition chola	33
<u>A.</u> La violence des mots pour symboliser la violence du réel	33
<u>B.</u> Dire son intérêt pour les siens	40
<u>C.</u> Se dissocier pour se réinventer	45
4. La figure du « cholo », un possible pas vers un « nouveau » Pérou ?	51
<u>A.</u> L'assimilation ou l'intégration ?	51
<u>B.</u> Perspectives identitaires	56
<u>C.</u> Des Andes à la capitale, une relation à sens unique	65
5. Conclusion	71
6. Bibliographie	77
1. Corpus	77
2. Ouvrages méthodologiques	77
3. Concepts et définitions	77
4. Contexte historique	78
5. Sources secondaires	79

1. Introduction

“El Perú es el amor-odio entre blancos y cholos. Las palabras fruto de esta relación las decimos o nos las dicen a diario: cholo de mierda, serrano, indio, mezclado, marrón, chuncho, alpaca, sucio, color puerta. [...]. Si puedes cholear, tienes poder. Si te cholean, estás jodido.”

Marco Avilés

Par ces mots, Avilés décrit le Pérou en des mots très durs, expliquant que les individus perçus comme blancs et les individus perçus comme cholos vivent une relation basée sur la « haine et l’amour ». La disposition des mots est très importante car, en établissant un parallèle entre « amor-odio » et « blancos y cholos », nous pouvons adopter une lecture de la situation mettant le « blanco » dans une situation désirable ou l’érigeant comme le symbole de l’individu aimé tandis que le « cholo », associé à « odio » représente la haine, ou du moins, est hissé en réceptacle de la haine qui existe à son égard dans le Pérou que nous étudions. Cette haine s’illustre par les insultes et la violence qui concernent les personnes que l’on qualifie de cholas : nous oscillons entre insulte et mots portant en eux une violence potentielle. Cette distinction permet de comprendre que la personne que l’on qualifie de chola porte en elle quelque chose de plus profond que le simple fait d’être originaire des Andes, c’est une condition qui se vit en opposition avec la personne que l’on qualifiera de « blanche », et qui sera perçue comme telle, et par conséquent avec celui qui est vu et considéré comme acceptable. La fin de la citation appuie cette lecture : en utilisant le terme « cholear » l’auteur sous-entend que le fait d’être « cholo » ou perçu comme tel est une chose contagieuse, telle une maladie, qu’il ne vaut mieux pas attraper pour ne pas être « jodido ». La « cholité » est perçue comme une maladie dont il faut rester très loin afin de ne pas se faire contaminer. En considérant la « cholité » de cette façon, nous nous retrouvons face à des personnes qui sont inscrites dans une « condition chola » qui est entretenue par ce rejet de la « cholité »¹.

Cette vision de la « cholité » ou du fait d’être perçu cholo relève d’une construction fantasmée de ce que serait un « cholo » et/ou de ce qu’il représenterait, ce qu’il fait ou de comment il vit. De cette vision fantasmée est construite une réalité qui essentialise les individus identifiés comme cholos ou comme indigènes. Cette représentation fantasmée existe depuis l’époque de la conquête coloniale menée par les espagnols, cependant, à l’époque contemporaine, cette vision des personnes perçues comme cholas et de la « choledad » s’est

¹ Nous pourrions définir la « cholité » par les éléments servant à identifier ou caractériser une personne comme étant « chola ».

renforcée durant et après les exactions du Sentier Lumineux, mouvement politique d'inspiration maoïste et créé et mené par Abimael Guzmán, homme érigé en véritable héros au sein de son organisation². Né en 1970, d'une scission avec le Parti Communiste Péruvien, le Sentier Lumineux se voulait plus radical et révolutionnaire que les traditionnels partis communistes et encourageait à mener une véritable révolution par les armes en usant de méthodes terroristes. Dans une logique et une dynamique menée par une théorie de « libération » des peuples, la stratégie mise en place par Guzman consistait à commencer par les Andes afin de descendre vers la capitale pour imposer son idéologie. Nous pourrions comparer cette stratégie à la stratégie de la tache d'huile consistant à commencer une opération par « le haut » pour s'étendre et arriver vers « le bas ». Les jeunes gens engagés dans l'organisation, étaient formés au maniement des armes et étaient victimes d'un réel embrigadement. En plus d'avoir réussi à enrôler une jeunesse fragilisée par les contextes politiques et économiques de l'époque, au fur et à mesure de ses actions qui devenaient de plus en plus violentes et radicales, le SL³ faisait de plus en plus de victimes, essentiellement dans les Andes et dans ses troupes, sous le silence des médias et des élites de la capitale. Durant les exactions du SL, nous assistions à des disparitions, à des actes de tortures ou encore à la création de fosses communes et cachées, ne permettant pas l'identification des personnes assassinées. Ces violences venaient à la fois des autorités, des membres du SL et des citoyens ayant monté un groupe d'auto-défense, mais les victimes étaient les mêmes, principalement des personnes d'origines andines⁴ et identifiées comme indigènes et pauvres. Cette mise sous silence des victimes perçues comme indigènes, ou originaires des Andes de façon plus générale, était un moyen de répondre à la volonté politique d'un Pérou ayant pour but et projet politique de « moderniser » le pays, en effaçant toute trace d'indianité et de pauvreté, et en prônant le métissage et la blancheur, qui seraient synonymes d'une nation plus avancée, plus favorisée et plus « occidentalisée ». Cette volonté pour le Pérou d'être perçu comme « Blanc » ou « métis » a été et continue d'être alimentée par la vision erronée des élites liméniennes. Par une idée, un imaginaire, liés aux individus perçus comme indigènes au Pérou, créé et alimenté par les habitants de la capitale, une subjectivation et une essentialisation de l'autre, qui représente les personnes possédant des marqueurs d'indianité, s'est mise en place.

² Roncagliolo, Santiago, et François Rambaud. *La quatrième épée: l'histoire d'Abimael Guzmán et du Sentier lumineux*. Cerf politique, démocratie ou totalitarisme. Paris: les Éd. du Cerf, 2012.

³ Abréviation pour Sentier Lumineux.

⁴ Rossell, Luis, Alfredo Villar, Jesús Cossío, et Hélène Harry. *Le Sentier lumineux: chroniques des violences politiques au Pérou, 1980-1990*. Paris: l'Agrume, 2015.

Notre travail s'inscrit donc dans l'analyse de la condition de cet « Autre » créé de toutes pièces par les élites et dans les liens qu'il entretient avec la société péruvienne.

On parle de « l'Autre » selon une idée que l'on se fait de lui, selon un imaginaire créé non pas par le contact mais aussi et surtout par des paroles, livres ou récits. En clair, la construction de « l'Autre » se fait sur des « mythes »⁵ construits de toutes pièces et répondant aux volontés des élites.

Ces « ressources » permettant de créer un « Autre » renforcent les idées préconçues et ne permettent donc pas d'infirmer les croyances le concernant. En ce qui concerne les personnes perçues comme cholos, du fait de leur éloignement géographique, nous rentrons dans une construction de ce qu'elles sont à partir d'une idée que se font les élites d'elles. De cet imaginaire naît une représentation hégémonique des personnes identifiées comme cholos. Ces représentations qui font foi, placent « l'autre » en situation de subalternité⁶.

Nous nous rendons compte de cette situation de subalternité voire de domination en apprenant plus sur la façon dont ont été traitées les personnes indigènes dans les années 1990 : dans une démarche de « modernisation » du pays et de réduction de la pauvreté, il y eut un accaparement des corps des femmes indigènes qui furent stérilisées à leur insu. Elles l'apprirent de façon fortuite pour certaines en n'ayant pas la possibilité d'enfanter ou lors d'exams médicaux. De cette situation nous comprenons la portée de la subjectivisation des personnes identifiées comme non métisse ou non blanche de le Pérou contemporain : le contrôle des individus minorisés passe par une violence qui peut revêtir plusieurs formes dont la forme physique et qui peut répondre à plusieurs idéologies, ici l'eugénisme.

De cette situation, les personnes identifiées comme cholos ou indigènes se retrouvent au milieu d'une société péruvienne dans laquelle ils n'ont pas de place ou plutôt dans laquelle leur place leur est attribuée après une mise en situation de minorité. En minorisant les personnes perçues comme cholos ou indigènes, on leur assigne une identité, et cette « identité » se fait toujours par rapport à un standard qui est celui des créoles ou de façon plus générale, de la blancheur. Ce standard permet aux élites de maintenir leur hégémonie⁷ et leur permet aussi de

⁵ « Dans ce monde, qui était construit discursivement et appelé l'Orient, on pouvait faire des assertions de certains types, possédant toutes la même généralité puissante et la même validité culturelle. Car tout l'effort de Renan consistait à dénier à la culture orientale le droit d'être créée, sauf artificiellement, dans le laboratoire de philologie. »

Said, Edward W. *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Éditions du Seuil, 2015.

⁶ *Ibid.*

⁷ Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*. Segunda edición. Lima, Peru: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas UPC, 2012.

continuer d'invisibiliser les personnes non blanches ou non métisses, en clair, les personnes racisées, afin de les faire disparaître de l'espace public, politique, universitaire.

Le terme « cholo » désigne, de façon très péjorative et méprisante, à la fois une personne catégorisée comme indigène originaire des Andes ayant migré dans la capitale ; un « indien » qui se déleste de tout marqueur d'indianité en adoptant les us et coutumes des habitants de la capitale ; une personne qui change de classe sociale (une personne catégorisée indigène qui accède à la classe sociale supérieure ou encore une personne identifiée comme non indigène qui perd en classe sociale) ; il désigne aussi un individu ayant un parent racisé et un parent non-racisé ou de façon plus générale, ce terme peut aussi désigner une personne catégorisée comme indigène ou originaire des Andes.

De cette brève mise en contexte, nous décelons que la « condition chola » est une condition particulière et qui peut revêtir plusieurs formes. D'autre part, nous constatons que cette condition porte en elle une forte portée essentialisante et réifiante permettant une non-considération des personnes définies comme cholas ou comme indigènes.

En se servant de la citation que nous avons utilisée pour ouvrir notre travail, nous pouvons affirmer que nous pouvons traiter de la condition chola comme d'une condition raciale et comme d'une condition sociale. Selon la lecture qui est faite de ce terme et de cette condition, nous nous retrouvons face à ces deux aspects. Cependant, il convient de préciser que malgré tout, la question « raciale » reste le fait d'une construction sociale. En effet, dans les sciences humaines contemporaines, plusieurs visions se sont succédées⁸ : de ces visions ont émergés différents termes tels « l'ethnicité » ou encore « origine »⁹. Par conséquent, en ce qui concerne la condition chola, il nous faut nous questionner au sujet de l'aspect que revêt cette condition : si elle est raciale, nous nous retrouvons face à une qualification hautement raciste, essentialisante et biologisante et par conséquent, notre travail n'a que peu d'intérêt. Mais si nous gardons en tête que la condition raciale relève d'une construction sociale, déconstruire celle-ci pour l'analyser est donc indispensable pour notre réflexion. D'autre part il nous faut comprendre deux choses : la première est la façon dont la classe sociale influence la place d'une personne dans la société et deuxièmement, la façon dont la classe influence la « race » dans le Pérou que nous étudions.

⁸ Notamment selon les pays et l'époque

⁹ Brun, Solène, et Claire Cosquer. *Sociologie de la race*. 128. Paris: Armand Colin, 2022. <https://www.cairn.info/sociologie-de-la-race--9782200633394.htm>.

Dès lors, comprendre comment la race et la classe fonctionnent, permet de comprendre pourquoi et comment ont lieu les processus de suppression des marqueurs de l'indianité. Nous comprenons donc que cette suppression s'opère par rapport à un standard donné et que dans le cas du Pérou que nous étudions, la « race » est un concept mobile qui semble s'adapter aux situations. C'est donc à partir de cette mobilité, nous essaierons de comprendre ce qu'implique la condition chola.

Afin d'écrire et de décrire la condition chola, Marco Avilés part de sa propre expérience, de celle des personnes qu'il a pu côtoyer et sillonne le Pérou afin de recueillir des témoignages et retours d'expérience des personnes d'origine andine, mais pas seulement. Ce travail ne part pas de rien : il se sert de son expertise journalistique afin de discuter avec les personnes qu'il rencontre et afin de produire un (contre-)discours mettant en opposition la capitale et les Andes de façon à visibiliser les personnes identifiées comme indigènes. *No soy tu cholo* est défini par l'auteur comme « un mélodrame sur le fait d'avoir la peau marron ». Cet ouvrage qui partage des tranches de vie nous ouvre les portes d'un Pérou dans lequel les discriminations basées sur la couleur de peau et sur la classe sociale sont si normalisées qu'elles en deviennent naturelles. Dans ce livre, Avilés parle du racisme d'une façon très claire et de façon à nous montrer à quel point il est normalisé dans le Pérou dans lequel il évolue et sur lequel il écrit. Pour sa part, *De donde venimos los cholos* se définit comme un livre de chroniques dans lequel Avilés parcourt tout le pays, en sillonnant la côte et les Andes. En proposant ces allées et venues entre ces deux parties du pays, l'auteur propose de comprendre comment fonctionne le racisme et comment il peut être déconstruit dans la société péruvienne. D'autre part, propose d'adopter une vision intersectionnelle des discriminations car il mentionne de façon très transparente, le sort des femmes considérées comme indigènes et pauvres, des « indigènes » n'ayant pas accès à l'éducation et il montre comment la capitale fait à la fois preuve d'un mépris tout en s'appropriant certains produits originaires des Andes. En peu de mots, l'auteur propose d'analyser les causes du racisme dans le Pérou et propose, à travers une réflexion personnelle, une façon de l'affronter afin de le matérialiser et de faire prendre conscience aux habitants du Pérou qu'il n'a rien de « naturel ». Il prend le Pérou à son propre jeu, ce Pérou en quête d'une certaine modernité, en lui proposant de laisser les idées archaïques de côté.

D'autre part, en plus de se servir de sa vie, il s'inspire de personnes ayant déjà écrit au sujet de la condition des minorités et au sujet de leur condition de minorisé/racisé au sein de leur pays telles James Baldwin qu'il mentionne régulièrement et dont le titre d'un de ses ouvrages s'inspire du titre d'un ouvrage de ce dernier. D'autre part, il a construit sa réflexion en lisant des auteurs tels Fernando Ortiz, Georges Lamming, José Vasconcelos, Quya Reyna,

Yasnala Aguilar ou encore Gabriela Wiener, auteurs qui sont tous latino-américains ou caribéens. Tout comme Avilés, ces auteurs s'inscrivent dans une société inégalitaire (colonialité, effacement de l'identité, inégalité sociale, standards occidentaux) et ces similarités lui permettent d'analyser et de comprendre le Pérou dans lequel il évolue¹⁰. Avilés fait partie des rares personnes à travailler sur la « cholité » ou sur les personnes perçues comme « cholas » de façon générale, ce sujet étant confidentiel et peu valorisé dans un Pérou assimilationniste et pigmentocratique.

Dans la sphère universitaire, il existe un travail notable sur les personnes perçues et identifiées comme « cholas » qui a été mené par Ximena Soruco, sociologue bolivienne. *La ciudad de los cholos Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, publié en 2013 est l'un des seuls ouvrages universitaires qui traite directement des personnes perçues comme « cholas » et de leur évolution dans la société. D'ailleurs, cet ouvrage traite aussi de la façon dont sont représentées les « cholas » et les « cholos » dans la littérature populaire et dans les textes ayant fondé la nation bolivienne. Ce travail universitaire possède un caractère réflexif au sujet de ce que veut dire être (perçu comme) « cholo » en comparant les « cholos » et les « mestizos » et en pointant du doigt le fait que la différence est minime, que ce soit au niveau des vêtements, du mode de vie ou de la classe sociale en montrant que parfois, les personnes considérées comme métisses peuvent se vêtir de telles sortes à ce qu'elles soient perçues comme « cholas ». Cette thèse propose donc, entre autres, une analyse sur la mobilité sociale de la « cholité » et sur le fait que cette catégorie peut être considérée comme un passage entre deux pans de la société.

Dans le cas de notre auteur qui écrit sur la condition chola, afin de comprendre comment et pourquoi il l'écrit, nous faut comprendre comment fonctionne la subjectivisation du sujet et comment elle se déconstruit. Il y a plusieurs façons de se considérer pour le sujet minorisé : il se considère en fonction du dominant mais aussi en fonction et en comparaison à ses semblables. Dans sa position de minorisé ce dernier se perçoit donc toujours en fonction de quelqu'un ou d'une norme imposée¹¹. Dès lors, pour comprendre comment Avilés écrit et décrit la condition chola, il nous faut comprendre comment déconstruire la subjectivité de la personne minorisée. Pour déconstruire la subjectivité du minorisé, il faut dans un premier temps que ce dernier se considère absolument, en tant qu'humain avant de se considérer et de se percevoir

¹⁰ Toutes ces informations sont tirées d'un entretien accordé par l'auteur (via zoom), datant du 1^{er} mars 2024.

¹¹ Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, POINTS, 2015 (1952).

comme minorisé. En clair, il faut sortir de l'essentialisation considérée comme « naturelle » et « normale » et se considérer en dehors des normes imposées. Or dans la majorité des cas, le minorisé se pense comme minorisé avant de se penser autrement¹².

Pour comprendre comment s'écrit et se décrit la condition chola, il faut que nous ayons quelques outils qui nous pour l'analyser : souvent, les personnes appartenant aux « minorités » sont subjectivisées et au sein même de leur groupe social, leurs relations peuvent revêtir des natures différentes. Par conséquent, il convient de lire la condition chola à la fois par rapport aux personnes qui minorisent lesdites personnes identifiées comme « cholas » et à la fois par rapport aux personnes perçues comme « cholas » elles-mêmes. Comprendre ceci c'est comprendre que même au sein du groupe des personnes évoluant au sein de la condition chola, il y a une différenciation qui peut s'exprimer en fonction du degré d'indianité perçue. Pour comprendre cette condition, il faut donc la déconstruire et déconstruire la subjectivité du sujet minorisé : il doit donc se considérer absolument avant de se considérer par rapport à un standard imposé¹³. D'autre part, pour comprendre la condition dont nous tentons de faire état, il faut comprendre comment fonctionne le processus de la honte et ce qu'implique de porter une identité considérée comme honteuse : c'est un processus que contient plusieurs étapes et qui commence par la honte et qui peut finir avec l'orgueil. En effet, posséder une « identité » minoritaire c'est avoir deux choix : la rejeter, la cacher ou l'accepter et la porter fièrement¹⁴. En la rejetant, on tente de s'intégrer au majoritaire et donc de fuir les discriminations et en la portant fièrement, nous nous retrouvons face à ces discriminations mais étant un choix éclairé, ces discriminations produisent un effet différent.

Nous observons donc que pour arriver au stade de la fierté, il y a une démarche à la fois individuelle et collective à effectuer : il faut d'abord s'accepter et accepter d'être en situation de minorité puis, en effectuant ce cheminement, des lieux de rencontres¹⁵, symboliques ou non, verront le jour. Ces lieux permettront aux « minoritaires » de se rencontrer et de partager leurs parcours. Nous pourrions comparer ces lieux à des parcours initiatiques : en partageant son expérience avec quelqu'un qui, ayant vécu la même situation que celui ayant déjà été confronté à la situation se trouvera être un conseil ou un refuge pour celui qui se trouve face à cette

¹² Sociologie de la race, op.cit.

¹³ Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, POINTS, 2015 (1952).

¹⁴ Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris: Flammarion, 2015.

¹⁵ Au sens propre comme au sens figuré (livres, films, témoignages...).

situation problématique et inconnu ». C'est pour cela que nous pouvons qualifier les ouvrages de Avilés de « safe place » pour les jeunes identifiés comme cholos ou pour les personnes originaires des Andes de façon plus générale.

Il convient aussi d'ajouter que, pour accepter son identité ou sa condition considérée comme honteuse, il faut parfois s'éloigner et se diriger vers des endroits où il est possible d'entamer un processus d'acceptation¹⁶. Ce n'est pas tout à fait ce qu'Avilés a fait mais malgré tout, en s'installant aux Etats-Unis, d'une part pour effectuer sa thèse de recherche et d'autre part car sa femme en est originaire, l'auteur confie avoir eu la possibilité d'avoir un œil nouveau sur le racisme existant dans son pays. Par un système de comparaison et de mise en parallèle, le fait d'être confronté à une autre réalité lui a donné des clefs d'analyse pour comprendre le racisme « à la péruvienne »¹⁷. Ce « racisme à la péruvienne » est particulier du fait de son ambivalence et de la quasi-impossibilité de l'identifier de façon claire : négation de celui-ci, intériorisation dudit racisme et apparente possibilité d'ascension sociale pour les personnes vues comme « cholos » sont des éléments ne permettant pas de nommer et de matérialiser le racisme comme tel. Ces éléments font que, de prime abord, le Pérou paraît être un pays cosmopolite dans lequel il n'existe pas de situation d'exception pour telle ou telle partie de sa population. C'est pour cela que le racisme au Pérou est difficile à saisir et à comprendre.

De ces éléments, il convient de s'interroger sur la façon dont Avilés traite de la condition chola, sur ce que signifie cette condition et sur les causes de cette situation d'exception dont sont victimes les personnes perçues comme cholos ou perçues comme étant originaires des Andes. Cependant, ces questionnements doivent nous pousser à nous demander si la « cholité » est une « identité » viable, si c'est une identité qui peut être pérenne et pérennisée.

Afin de répondre à ces questions, nous commencerons par parler du caractère polymorphique de la condition chola : cette condition peut à la fois revêtir un caractère racial ou social mais toujours menée par une volonté d'essentialiser les individus perçus comme indigènes et/ou cholos. En effet, la définition et l'identification de ce qui serait une personne « chola » étant très mobile et volatile, analyser la condition dans laquelle serait cette personne passe par une analyse des hiérarchies raciales et sociales. Ces deux notions étant très étroitement liées, les étudier ensemble paraît logique car dans le cas du Pérou écrit et décrit par Avilés,

¹⁶ Eribon, Didier. *Retour à Reims*. Champs Essais. Flammarion, 2018.

¹⁷ Doré, Emilie, et Carmen María Sandoval. « Le racisme à la péruvienne : contradictions et ambiguïté de la notion de cholo ». *L'Ordinaire des Amériques*, n° 211 (1 septembre 2008): 209-24. <https://doi.org/10.4000/orda.2599>.

l'une influence l'autre : la classe sociale peut « blanchir » un individu tandis que l'identité perçue d'un individu peut le placer en haut ou en bas de la hiérarchie sociale. En bref, la hiérarchie sociale influence la hiérarchie raciale et inversement. Par conséquent, pour parler de la condition chola, il faut se situer dans un contexte qui peut être « identitaire », racial ou social.

D'autre part, pour traiter de la condition chola, il nous faut comprendre quels procédés Avilés utilise afin de parler de cette condition. Nous remarquons qu'il utilise beaucoup les paroles rapportées, dès lors, il nous faut comprendre quels effets ont ces paroles sur le lecteur et sur sa compréhension de la condition chola. Ces paroles rapportées donnent une espèce de consistance et de légitimité à ce que Avilés raconte : ces paroles permettent d'établir un pacte entre lui et nous disant que ce qu'il raconte dans ses ouvrages est concret et véridique. En analysant la façon dont Avilés parle de la « cholité », nous verrons aussi la façon dont il parle des personnes en situation de minorité et nous verrons aussi comment la comparaison avec les Etats-Unis, où il habite actuellement semble opportune pour comprendre et proposer une lecture nouvelle au sujet du racisme auquel le Pérou fait face.

Enfin, nous chercherons à savoir si ce que nous pouvons qualifier de « figure du cholo » pourrait participer à une reconfiguration de la société péruvienne : en arrivant dans la ville après les méfaits du Sentier Lumineux les personnes qualifiées de « cholas » auraient pu incarner le maillon entre les individus, cependant, nous constatons que cela n'a pas été le cas. De fait, nous tenterons par cette partie de comprendre comment il serait possible de faire des personnes perçues comme cholas une clef qui pourrait participer à reconfigurer la société péruvienne. Et comment au sein de cette condition chola, nous pourrions assister à la naissance de hiérarchie entre les individus : selon qu'une personne perçue comme chola soit récemment arrivée dans la ville ou installée depuis plus longtemps, sa position au sein du groupe « cholo » sera différente.

2. La condition chola vue sous divers prismes

A. Quel(s) modèle(s) pour parler de la « cholité » ?

Par son caractère polysémique, le terme « cholo » porte en lui une complexité définitionnelle qui amène à une difficulté conceptuelle. Désignant plusieurs catégories de personnes à la fois, ce terme possède une dimension réifiante à laquelle il faut faire attention afin de ne pas tomber dans l'essentialisation. Cette portée réifiante et essentialisante nous amène, à son tour, à mobiliser la notion « d'identité » parfois problématique et décriée dans le cadre des SHS. Mobiliser la notion « d'identité » en ce qui concerne les personnes perçues comme cholas nous fait tomber dans le piège de l'essentialisation en faisant de ces personnes des personnes anhistoriques¹⁸ et créées par cette identité.

En basant son travail sur les personnes vues comme cholas, Avilés les replace dans un contexte et permet de comprendre qu'elles ne sont pas « cholas » mais perçues comme telles du fait d'une histoire et de standards bien précis dans le Pérou que nous étudions. Bien qu'ayant déjà évoqué les influences et inspirations de l'auteur, nous pouvons nous attarder sur l'inspiration qu'il tire de James Baldwin, auteur afro-américain, homosexuel connu pour ses œuvres sorties dans les années 1960'.

A son époque, Baldwin évolue dans une société étasunienne foncièrement raciste et ségrégationniste et les personnes noires sont vues comme une seule et même masse homogène avec laquelle il ne faut pas se mélanger et qu'il est acceptable de ségréguer. Selon Baldwin, ces personnes noires sont nécessaires aux personnes blanches afin qu'elles continuent d'assoir leur « domination ». Comparer les œuvres de Avilés à *I'm not your Negro* de Baldwin semble opportun car les deux auteurs s'inscrivent dans une démarche similaire : d'un côté Baldwin parle de la subjectivation des personnes noires car noires dans un pays où la blancheur est la norme et dans lequel les personnes en situation de domination n'ont pas conscience de leur blancheur. D'un autre côté, Avilés parle de la subjectivation des personnes perçues comme indigènes et/ou cholas dans un Pérou aspirant à se définir comme « Blanc » ou « Métis ». Il adopte même une lecture Nord/Sud de la situation en disant que les Andes représenteraient le Sud tandis que la ville représenterait le Nord. Là où Baldwin parle du « Blanc comme métaphore du pouvoir », Avilés parle du « privilège de la neutralité qu'accorde la peau

¹⁸ Avanza, Martina, et Gilles Laferté. « Dépasser la “construction des identités” ? Identification, image sociale, appartenance ». *Genèses* 4, n° 61 (2005): 134-52.

blanche » : comparer ces deux citations montre la façon dont Avilés a été influencé par l'ouvrage de Baldwin mais montre aussi comment les questions de racisme et de ségrégation, spatiale ou raciale, peuvent être appréhendées dans le Pérou que nous étudions. En clair, l'œuvre de Baldwin a servi de base de réflexion à Avilés pour lire et décrire les tensions socio-raciales existant au Pérou.

En disant « I'm not your negro » Baldwin inverse la charge et permet de réfléchir à de nouvelles dynamiques raciales et sociales entre les personnes noires et les personnes blanches des États-Unis ségrégationnistes de l'époque. En effet, en disant cela, Baldwin sous-entend que les personnes en situation d'hégémonie ont besoin, pour maintenir leur hégémonie, de personnes en situation de minorité, dans ce cas, des personnes noires. C'est en refusant d'être l'objet de la justification de leur domination que Baldwin remet en question les dynamiques sociales et raciales et qu'il refuse de se considérer comme subalterne¹⁹. En bref, il refuse l'essentialisation imposée par la société étasunienne de l'époque.

De l'œuvre d'Avilés nous pourrions établir le même constat, le même parallèle, avec quelques spécificités tout de même. Tout comme les États-Unis de Baldwin, le Pérou de Avilés fait preuve d'un racisme qui est parfois latent et complexe et possède aussi des tendances ségrégationnistes du fait de « l'identité » perçues des individus. En intitulant un de ses ouvrages *No soy tu cholo*, Avilés, comme Baldwin, refuse l'essentialisation dont font l'objet les individus identifiés comme indigènes ou cholos. Il inverse la charge afin de remettre en question les schémas socio-raciaux qui existent dans son pays. En faisant ça, Avilés déconstruit, en quelque sorte, la condition chola : en refusant l'essentialisation il refuse une assignation et choisit sa propre façon de vivre la « cholité ».

Malgré tout, pour déconstruire ce qui serait cette condition chola, il nous faut comprendre par quels prismes elle peut se lire. Il nous faut donc nous intéresser à la condition

¹⁹ « C'est entièrement au peuple américain et à ses représentants – c'est entièrement au peuple américain qu'il revient de décider s'il va ou non regarder en face cet étranger qu'il calomnie depuis si longtemps, s'occuper de lui et l'embrasser. Ce que les Blancs doivent faire, c'est essayer de trouver au fond d'eux-mêmes pourquoi, tout d'abord, il leur a été nécessaire d'avoir un « nègre », parce que je ne suis pas un « nègre ». Je ne suis pas un nègre, je suis un homme. Mais si vous pensez que je suis un nègre, ça veut dire qu'il vous en faut un. La question que vous devez vous poser, que la population blanche de ce pays doit se poser, celle du Nord comme celle du Sud parce que c'est un seul et même pays et, pour le Noir, il n'y a pas de différence entre le Nord et le Sud – il y a juste une différence dans la façon dont on vous castre, mais le fait de la castration reste un fait américain... Si je ne suis pas un nègre, ici, et que vous l'avez inventé, si vous, les Blancs, l'avez inventé, alors vous devez trouver pourquoi. Et l'avenir du pays dépend de cela, de si oui ou non le pays est capable de se poser cette question. »

Baldwin, James, et Raoul Peck. *I Am Not Your Negro - Édition française*. Robert Laffont, 2017. (Version Kindle)

chola lue sous le prisme de la race ainsi que sous le prisme de la classe. En lisant la condition chola à la lumière de ces deux concepts, nous comprendrons quelles sont les dynamiques sociales qui participent à la construction et à l'entretien de la condition chola. D'autre part, en lisant la condition chola sous ces différents prismes nous permettra de comprendre que c'est une condition mobile, qui s'adapte de façon continue afin de maintenir les personnes racisées dans une situation de « domination ». En clair comme chez les auteurs qui l'inspirent, Avilés tente de lire la condition dans laquelle il est placé à travers des éléments structurels.

B. La condition chola lue sous le prisme de la condition raciale

Cuando mi abuelo hablaba de los cholos, lo hacía con un tono despectivo como si se refiriese a animales de carga. Él era blanco. Mi abuela era chola. ¿Cómo había sido ese matrimonio? Años después, cuando ambos habían muerto, mis parientes solían comentar con orgullo las fotografías de mi abuelo. Oh, mira qué blanco era. Tenía los ojos azules. Era guapo, rubio, y su naricita tan bonita. Nunca escuché ningún elogio equivalente sobre mi abuela. Todo lo contrario. Muchos estaban de acuerdo en que era fea y lo peor, su nariz.²⁰

De cette citation, nous comprenons que la condition chola serait construite en opposition à quelque chose et que cette opposition passe, dans ce cas, par les notions de beauté ou de désirabilité contre celle de laideur ou d'indésirabilité. Bien que ces notions puissent paraître anodines, elles sont primordiales si nous voulons lire la condition chola sous le prisme de la condition raciale : les critères physiques ont historiquement été facteurs de différenciation et de discriminations, surtout durant la période coloniale. Dès lors, nous voyons naître un standard imposé permettant de discriminer les individus. Cette première lecture nous permet de comprendre de quelle façon la différenciation s'effectue que cette différenciation possède différents niveaux.

Ce sont ces différents niveaux d'analyse de la condition chola que nous essaierons d'expliquer.

En prenant l'exemple de sa grand-mère et en mettant cette dernière en opposition avec son grand-père, Avilés nous propose à travers son cadre familial, une grille de lecture pour comprendre la société péruvienne. En expliquant la façon dont son grand-père, blanc, était perçu comme beau car dans les standards du Pérou et répondant à la volonté du pays d'accéder à une certaine « modernité », il permet de comprendre que la différenciation s'établit, entre autres, sur un critère racial qui n'est pas forcément évident et qui parfois, revêt un caractère latent.

²⁰ Avilés, Marco. *De donde venimos los cholos*. Lima: Seix Barral, 2021. (Version Kindle)

Nous parlons d'une différenciation à partir d'un critère racial car dans la comparaison entre ses deux grands-parents, les points qui ressortent sont des points qui établissent une norme physique « blanche ». Souligner la « blancheur » du grand-père ainsi que ses yeux bleus et son nez n'est pas anodin car nous sommes mis face aux critères historiquement utilisés pour raciaiser les personnes qui ne sont pas dans les standards et nous nous retrouvons face à une situation relativement dangereuse. D'autre part, opposer la beauté du grand-père, « blanc », à la prétendue laideur de la grand-mère, « indigène », nous permet de comprendre comment se construit la condition chola : elle se construit selon une idée que l'on se fait au sujet de ce que représenterait le Pérou, selon une idée de ce que représente la beauté dans le pays et de façon plus générale, elle se construit selon une idée que l'on se fait de personnes identifiées comme cholos.²¹ De fait, cette idée qui n'est qu'un mythe construit par les élites du pays place les personnes identifiées comme indigènes dans une situation dans laquelle elles se voient être racialisées. Au sujet de la racialisation, Solène Brun et Claire Cosquet disent ceci dans la *Sociologie de la race* :

« Malgré des variations définitionnelles, les travaux britanniques et états-uniens de la seconde moitié du XXe siècle s'accordent sur un dénominateur commun : la racialisation désigne la construction de la race comme entité sociale et les processus d'assignation qui la constituent. Par sa dimension dialectique, le paradigme de la racialisation permet de rendre compte de la race comme une catégorie en constante (re)création, selon une approche processuelle et relationnelle : la racialisation crée à la fois le dominant et le dominé. Ainsi comprise, la racialisation est indissociable du racisme comme système de hiérarchisation » »

Nous pouvons transposer cette définition de la racialisation aux personnes perçues comme cholos : en étant constamment mises dans la case des personnes en situation de minorité, elles deviennent des « dominées » et par conséquent, les personnes les mettant en situation de subalternité sont les « dominantes » cependant, il convient d'ajouter que cette situation de « dominant » / « dominé » est intrinsèquement liée au racisme, latent ou non dont souffre le Pérou. Ce racisme entretient cette relation. Dès lors, en faisant des éloges au grand-père et en critiquant la grand-mère, nous nous retrouvons dans une situation où même les petits-enfants font preuve de racisme en se plaçant du côté des « dominants ». Faire ce constat n'est pas inintéressant car il permet de comprendre la manière dont s'identifient les personnes perçues comme cholos ou leurs descendants : en prenant sa grand-mère comme exemple, Avilés illustre

²¹ « Los cholos oscuros sufrían. Serrano de mierda —les decían—. Alpaca conchetumadre. Bãñate, indio apestoso. Hueles a queso. Comequeso. Vicuña. Vicuñita. Me da pena tu vida, serrano. »

Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. *Op.cit.*

en même temps le racisme intériorisé dont font preuve les personnes perçues comme cholos ou leurs descendants. Ce refus d'accepter les marqueurs de l'indianité qu'aurait pu transmettre la grand-mère illustre la façon dont les termes « mestizos » et « cholos » sont utilisés. Bien que dans l'absolu, ils puissent être synonymes, ces termes sont utilisés pour marquer une franche séparation entre les individus et chacun, respectivement sont porteurs d'un imaginaire. Se considérer comme « mestizo » c'est pouvoir obtenir une place et une visibilité dans une société péruvienne hiérarchisée. Louer une partie de son identité et renier ou critiquer l'autre relève d'une volonté de s'identifier à la seule partie désirable de son ascendance et donc, d'échapper à la racialisation, nous pourrions considérer que c'est une stratégie pour se protéger.

Cette illustration du racisme intériorisé nous montre la complexité de la condition chola : être perçu comme cholo dans la société péruvienne est très difficile du fait du racisme dont peut faire preuve la société mais il faut aussi évoquer le fait que ce racisme existe entre personnes perçues comme cholos²² : entre ces personnes, nous assistons souvent à des situations dans lesquelles le harcèlement est la norme et dans lesquelles la volonté de différenciation pousse à se placer du côté majoritaire et donc à mépriser les individus identifiés comme « cholos ». Même si nous nous pouvons définir les personnes perçues comme cholos comme un groupe homogène, du fait de la diversité de définitions, elles sont parfois très dures entre elles²³, parfois pour marquer le détachement à cette identification. De ces éléments, nous comprenons que la condition chola est une expérience vécue de façon double : à la fois entre les personnes perçues comme cholos et les personnes qui ne sont pas vues comme telles et à la fois entre les personnes perçues comme cholos. En bref, évoquer la condition chola c'est évoquer les inégalités structurelles qui existent dans le Pérou que nous étudions et évoquer les processus d'effacement des marqueurs de l'indianité.

D'autres part, toujours dans une volonté d'illustrer la différenciation dont font l'objet les personnes vues comme cholos, nous pouvons citer à nouveau une expression qu'utilise Marco Avilés dans *No soy tu cholo* : « Se refería a su color de piel. Con solo verlo, nadie asumiría que aquel enfermero gigante de cabello castaño y ojos verdes es un inmigrante como nosotros. Es el efecto de la piel blanca. Te otorga el privilegio de la neutralidad. ». Cette citation

²² Doré, Emilie, et Carmen María Sandoval. « Le racisme à la péruvienne : contradictions et ambiguïté de la notion de cholo ». *L'Ordinaire des Amériques*, n° 211 (1 septembre 2008): 209-24. <https://doi.org/10.4000/orda.2599>.

²³ « Le Noir a deux dimensions. L'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Un noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un autre Noir »

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, POINTS, 2015 (1952).

pourrait résumer la condition chola vue sous le prisme de la race : la blancheur permet d'avoir le privilège de la neutralité tandis qu'une personne non blanche ne possède pas ce privilège. Ce privilège permet de ne pas questionner sa place dans la société dans la mesure où tout semble normal et naturel, y compris les rapports sociaux inégaux. De ce privilège de la neutralité, nous apercevons les rapports de dominations dont nous parlons depuis le début de notre réflexion : bien qu'il puisse être parfois inconscient, ce rapport de domination est alimenté par le « privilège de la neutralité » dont parle Avilés car il n'y a pas de remise en question de ce privilège car les corps perçus comme « blancs », ou plutôt non-racisés, bénéficient d'une légitimité « naturelle »²⁴ ou considérées comme telle. Nous avons une illustration de l'essentialisation : essentialiser permet aux personnes jouissant de privilèges de rester dans une situation qui leur est favorable : l'existence d'individus perçus comme « cholas » serait donc nécessaire pour maintenir cette situation de privilège.

En effet, bien que, dans la citation, la personne que décrit Avilés soit étrangère, le fait qu'elle soit perçue comme ayant la peau blanche lui confère le privilège non négligeable qu'est celui de la « neutralité ». De cette citation, cette expression est primordiale : du même parcours, une personne ne possédant pas ce « privilège de la neutralité » n'aura pas la même expérience qu'une personne le possédant. Une personne racisée devra se penser à travers le prisme de sa racisation avant de se penser absolument. D'autre part, ce privilège entretient la subjectivisation de la personne minoritaire²⁵, et dans notre cas, des personnes étant placées dans la condition chola. En clair, la condition chola vue sous le prisme de la condition raciale, c'est la condition de ceux qui se pensent et qui sont pensés en tant que minorité avant d'être pensés en tant qu'êtres humains²⁶. De cette condition, on est « cholo » avant d'être humain et le monde s'offre à nous de cette façon : sous le prisme de la « cholarité ». Avilés exprime cette subjectivisation en montrant que les personnes vues comme cholas finissent par se penser comme telles ou du moins finissent par se penser en tant que minorisées ou racisées dans une société dans laquelle elles sont constamment renvoyées à leur condition de minorité.

Dans *No soy tu cholo*, l'auteur dit ceci :

«Veintitrés personas en total. Todos son blancos y sus cabelleras cubren una gama de tonalidades que van del castaño oscuro al rubio amarillo. Yo, marrón, soy un lunar choco chip en ese helado de vainilla. Siento en la espalda el leve cosquilleo de las

²⁴ Brun, Solène, et Claire Cosquer. *Sociologie de la race*. 128. Paris: Armand Colin, 2022. <https://www.cairn.info/sociologie-de-la-race--9782200633394.htm>.

²⁵ Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, POINTS, 2015 (1952).

²⁶ Brun, Solène, et Claire Cosquer. *Op.cit*

miradas. Mi cabello es negro y crespo, y tengo cara de ídolo de barro. ¿Me observan? ¿Me estudian? »

Cette citation illustre bien le privilège dont parle Avilés : en tant que minorisé, il se pose des questions sur la façon dont il est perçu et sur la façon dont il pourrait l'être. D'autre part, il adopte le réflexe de se minoriser lui-même : c'est une illustration sur la façon dont fonctionne la condition chola. Cette condition pousse à l'auto-essentialisation et se construit en contradiction avec le « majoritaire » :

« La piel blanca es un símbolo aspiracional en un país que aspira entrar en el club del primer mundo. Los publicistas conocen los mecanismos de esta mentalidad. Mientras en el Perú coexisten un abanico de tonalidades de piel que van del canela al negro, del blanco al marrón; los catálogos de Saga parecen producidos para circular en la Alemania de Hitler o en la Dinamarca de Beowulf y no en el país diverso de Juanita Burga, Sofia Mulanovich y Magaly Solier. Para Saga, la piel marrón no tiene glamour. No sirve para las vitrinas. »²⁷

En analysant la manière dont l'auteur écrit la différenciation entre les individus, nous pénétrons dans quelque chose de très violent. En allant jusqu'à comparer les publicitaires à Hitler ou en les accusant de faire partie d'une autre époque, il rend compte de la façon dont sont perçues les personnes identifiées comme cholas. D'autre part, cela fait écho au début de notre travail : en mentionnant Hitler et en comparant la façon dont sont considérées les personnes qui, comme son grand-père, ont des caractéristiques telles les yeux bleus, il montre que tout est fait pour faire disparaître les personnes identifiées comme cholas dans l'espace public. Nous nous retrouvons face à un réel tri selon les traits physiques et nous comprenons pourquoi la suppression de tous marqueurs d'indianité est une façon de se sauver : cela permet d'éviter de faire face à la violence du majoritaire.

D'autre part, mentionner Hitler, c'est mentionner l'histoire récente du monde et c'est sous-entendre qu'en effaçant les marqueurs de l'indianité et en supprimant la présence des individus identifiés comme cholas, le Pérou adopterait le même comportement. Pour contrebalancer cette volonté d'effacement d'une partie non négligeable de la population, Avilés cite trois femmes péruviennes, connues chacune dans leur domaine (la mode, le sport et l'acting). L'évocation du nom de ces trois femmes n'est pas quelque chose d'anodin : en plus de montrer que le Pérou possède effectivement un éventail de couleur plus varié que ce qui est représenté dans les publicités, il permet de se rendre compte que des personnes, qui seraient

²⁷ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Primera edición. Miraflores, Lima, Perú: Penguin Random House Grupo Editorial S.A, 2017. (Version Kindle)

qualifiée de chola, du fait de leur couleur de peau, peuvent accéder à la célébrité, au même titre que les personnes non perçues comme cholas et c'est aussi un moyen de visibiliser les Péruviens minoritaires. Parler de ces trois femmes permet aussi de déconstruire l'opposition entre « désirable » et « indésirable » et permet à l'auteur d'évoquer un autre Pérou, un Pérou dans lequel il n'y a pas une volonté d'homogénéiser la population et dans lequel ne sont pas mises en avant uniquement les personnes perçues comme blanches.

En ce qui concerne la perception de la « blancheur » et de la « blanchité », nous pouvons dire ceci : « Cholo significa mezclado, no blanco. Es un insulto en potencia. Cholo de mierda, por ejemplo.»²⁸ De cette citation nous comprenons la portée insultante de ce mot qui guide notre travail: le simple fait de ne pas être perçu comme « blanc » est un problème et ouvre la voie aux insultes et à l'infériorisation. En effet, en qualifiant les personnes non-blanches, les personnes « mélangées » ou racisées, de cholas, on marque une frontière entre les habitants du Pérou et nous comprenons la force de la racialisation opérée dans le Pérou contemporain. Cette racialisation est la conséquence de la volonté d'effacement de marqueurs d'indianité : en racialisation les personnes perçues comme non blanches, nous nous retrouvons face à une justification de l'effacement des marqueurs de l'indianité. Dès lors, aborder la condition chola c'est aborder une lecture de la société principalement axée sur la couleur de la peau, dans laquelle la pigmentocratie omniprésente arbitre la position de chacun dans la société. Prôner la « blancheur » et la « blanchité » comme seules possibilités permet de gommer l'existence des autres personnes et donc de mener à bien le projet de « modernisation » du pays.

Dans la continuité de cette réflexion, dans *De donde venimos los cholos*, l'auteur parle d'un « type sophistiqué de génocide », comme pour dénoncer l'invisibilisation que subissent les personnes racisées dans le Pérou dans lequel notre travail s'inscrit :

«La población indígena se ha reducido a lo largo de la historia republicana, y este fenómeno, que bien podría mirarse como un tipo sofisticado de genocidio, ha sido interpretado más bien como un signo de modernización. Más de la mitad de peruanos y peruanas eran indígenas a finales del siglo XIX. En el año 2017, solo una de cada cuatro personas se reconocía así.»

La « modernisation » proposée par le pays qui serait en fait une volonté de faire disparaître toute traces d'indianité en son sein permet faire de la condition chola une condition obligatoire pour arriver à mener à bien le projet du Pérou. Il serait obligatoire de ségréguer et d'ostraciser une partie de la population car ça serait le prix à payer pour avoir la

²⁸ *Ibid.*

« modernisation » tant voulue. C'est pour cela que Avilés utilise le terme « sophistiqué » car, par une manipulation sémantique visant à faire de l'indianité quelque chose de non-désirable, le racisme ambiant avance masqué et devient de moins en moins reconnaissable : nous pourrions parler en premier lieu de « génocide » par le discours qui entrainerait une ostracisation des personnes perçues comme non-blanches et des personnes perçues comme indigènes en particulier. En parlant des personnes identifiées comme cholos dans ses ouvrages, et, de façon plus générale, des personnes perçues comme indigènes, Avilés affirme leur existence, renverse les hiérarchies raciales établies et remet en question le projet de « modernisation » en proposant une autre que celle que nous pouvons avoir du Pérou. En clair, les œuvres de Avilés proposent de reconsidérer l'indianité et de revoir la façon dont sont traitées les personnes racisées.

En mobilisant l'existence des personnes identifiées comme cholos, Avilés souligne la dimension sociale du racisme : étant une construction sociale, il est possible de le remettre en question, de l'analyser et donc, d'éviter le problème de l'essentialisation. C'est d'ailleurs ce que propose l'auteur dans ses ouvrages : dénoncer le racisme dans un premier temps mais surtout, dénoncer le fait de le considérer comme « naturel », le tout en humanisant les individus perçus comme cholos et visibilisant les marqueurs d'indianité. Ce travail est primordial car les personnes perçues comme différentes finissent, sur le temps long, par considérer ces différences comme normales et naturelles et finissent par normaliser le traitement d'exception dont elles sont victimes en s'essentialisant à leur tour²⁹.

Dès lors, il convient d'évoquer à nouveau la notion métissage : dans le Pérou que nous étudions, se considérer comme « métis » est encouragé, afin de faire disparaître toutes les traces d'indianité. A force « d'efforts » on passe, parfois après plusieurs générations, de perçu comme « d'indigène » à perçu comme « métis ». Cependant, il convient de préciser que parfois ce changement « d'identité » se fait de façon « volontaire » car il est possible de s'auto-identifier et de s'auto-qualifier de « métis ». Cette qualification passe mieux et est mieux acceptée dans un Pérou assimilationniste. En faisant référence à son histoire personnelle, Avilés le dit en ces termes :

²⁹ « Mais, de cette expulsion même naît un personnage désormais doté d'une « nature » (elle-même héritage et reproduction d'une longue histoire collective de l'ordre social et sexuel). Et cette « nature » devient la réalité, la vérité de l'individu »

Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris: Flammarion, 2015. P.72

« Si mis antepasados habían sido pobres, indígenas y quechuahablantes —pensaba— ; ahora, gracias al esfuerzo de los míos, yo era de clase media, mestizo e hispanohablante. Es la mitología cargada de palabras ajenas que aprendí a aceptar para narrar y para narrarme. Entonces no era capaz de entender que la nuestra no era una tragedia particular sino una épica silenciada. Porque la desindigenización que ocurrió en mi casa, entre los años ochenta y noventa, ha ocurrido y ocurrirá en las casas de millones de personas.»

Par cette citation, nous comprenons la façon dont s'opère le racisme envers les individus identifiés comme indigènes : bien que les termes « cholo » et « mestizo » puissent parfois être utilisés comme synonymes³⁰, opérer une différence permet d'invisibiliser les personnes perçues comme indigènes et de mener à bien les projets de « blancheur » ou de « blanchiment » du Pérou. D'autre part, dans cette citation, Avilés explique qu'on lui a appris à s'identifier comme métis, à partir d'une histoire qui lui semble étrangère. Nous comprenons donc que la négation de soi arrive dès le plus jeune âge, et que c'est pour cela qu'elle n'est pas remise en question dans le Pérou contemporain. Cependant, il nous faudrait questionner sur le fait de s'auto-identifier en tant que métis : se définir et s'identifier en tant que métis serait une façon d'être tranquille et de ne pas rentrer ou plutôt de sortir de la condition chola, une façon d'avoir la tranquillité, d'avoir un certain « privilège de la neutralité ». Bien qu'il ne soit pas aussi important que celui des personnes à la peau blanche, les personnes se définissant comme métis possèdent une certaine tranquillité face aux violences, symboliques ou non, de la condition chola, comme si elles avaient passé un contrat avec la société.

«En esta república de las maravillas llamada Perú, la vida cotidiana está regulada por leyes no escritas (el blanqueamiento es una de ellas) que los habitantes cumplimos cual si fueran nuestra verdadera Constitución Política. Si eres indígena, la escuela y la familia te enseñarán a negarlo. Es más, la sociedad esperará que te avergüences de tu lengua, de tu ropa, de tu comida, de tu música, de tu pelo, de tu cara, de tu piel, de tus padres, de tus abuelos, de tu tierra. A cambio de esta renuncia, la república te ofrecerá la etiqueta de identidad nacional por excelencia, la única carta de ciudadanía posible en una sociedad en larga guerra fría contra lo indígena. Mestizo. Mestiza. »³¹

³⁰ « Le métissage domine le Pérou contemporain. Le cholo est partout, dans les petites bourgades comme dans des grandes villes. Il fait marcher les fabriques, les écoles, l'université, le commerce, les transports. Les plus grands écrivains et les indigénistes les plus acharnés sont à cheval sur deux cultures, l'indienne et l'hispanique, voire, pour certains, la chinoise, la japonaise ou plus rarement l'africaine. Le métis représente sociologiquement les classes moyennes, celles qui se situent d'une manière très générale entre les paysans de la sierra et la caste économique et ministérielle que fréquent le Club nacional. [...]. Un Indien qui passe à Lima se déclarera souvent métis et ses enfants, à coup sûr, à travers la vie de la rue et de l'école peut-être, ne s'auto-qualifieront plus d'indio, mais de « peruano » .

Auroi, Claude. *Des Incas au Sentier lumineux : l'histoire violente du Pérou*. Genève : Georg, 1988.

³¹ Avilés, Marco. *De donde venimos los cholos*. Op.cit.

En renonçant à leur singularité et à leur spécificité, les personnes perçues comme indigènes peuvent accéder à une certaine tranquillité et prétendre à une mobilité sociale, en réponse à la mobilité raciale. En peu de mots, on propose aux individus considérés comme indigènes de ne plus porter la charge raciale et de ne plus être essentialisés en échange d'une négation de soi et d'une négation de tout ce qui pourrait évoquer l'indianité.

C'est parce que le racisme est une construction derrière laquelle il y a une réflexion que ces personnes finissent par accepter, ou du moins intégrer, l'essentialisation dont elles font l'objet. C'est de cette essentialisation qu'apparaît le concept de la « charge raciale »³². Cette charge raciale est l'illustration de l'acceptation de l'essentialisation et par conséquent, elle entretient une situation d'exception : si la charge raciale n'existait pas, la condition chola se transformerait ou disparaîtrait dans la mesure où il y aurait moins d'essentialisation de la part des personnes non-racisées. En peu de mots, nous pouvons dire que la « charge raciale » entretient l'essentialisation qui elle-même naît du racisme et que c'est pour cela qu'en encourageant l'identification comme « métis », la société péruvienne place les personnes considérées comme indigènes face à un dilemme : rester soi-même³³ et subir la condition chola ou bien « devenir » métis pour éviter cette condition et donc la charge raciale qui va avec. Parler de ce dilemme, c'est mentionner la force du racisme au Pérou et c'est aussi dénoncer une vision quasi-eugéniste de la société : seuls les corps et les « identités » considérées comme acceptables sont autorisées à exister. Ce racisme est si ancré qu'il est devenu normal ou plutôt qu'on ne le voit plus. C'est ce que dit Avilés dans *De dónde venimos los cholos* en définissant ce racisme comme un « un démon familial » :

«El racismo es un demonio familiar. Vive con nosotros, se sienta a nuestra mesa, se echa en nuestra cama, nos susurra al oído. Lejos de enfrentarlo, hemos aprendido a disculparlo, a convivir con él, a aceptar la discriminación en las escuelas, en la publicidad, en la televisión. Ese demonio le dicta a cada quien, según su piel o su origen, cuál es su lugar y cuál no lo es. Es el Virreinato que todos llevamos dentro. »

Etant « familial », les péruviens vivent avec ce racisme sans jamais le questionner, ce qui le naturalise de fait. En questionnant ce racisme familial, nous questionnons les rapports de domination qui en découlent et qui maintiennent certaines personnes dans une condition dans

³² Concept créé par W.E.B Du Bois et selon lequel les personnes mises en situation de racialisation doivent trouver des subterfuges et des comportements d'adaptation pour pouvoir faire face à cette racialisation car elle ne se voit qu'à travers un regard blanc.

³³ « Autrement, le Noir ne doit plus se trouver placé devant ce dilemme : se blanchir ou disparaître, mais il doit prendre conscience d'une volonté d'exister [...] »

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, POINTS, 2015 (1952). P.97

laquelle on veut les voir disparaître. Cependant l'existence de ces conditions particulières permet de comprendre la nécessité du maintien de la différenciation des personnes perçues comme cholas : sans ces personnes, c'est la fin du « privilège de la neutralité », par conséquent, maintenir l'existence des « cholos » c'est maintenir les privilèges d'autres personnes. De ce constat nous comprenons que le racisme s'inscrit dans une dynamique qui semble établie mais qui peut être questionnée afin d'obtenir une société moins ségréguée. En analysant les titres des œuvres de Avilés, nous rentrons pleinement dans ce que nous venons d'expliquer : *No soy tu cholo* est une façon de dire qu'il faut cesser de se servir des personnes perçues comme cholas pour maintenir ses privilèges, tandis que *De dónde venimos los cholos* est une façon de se questionner au sujet de la création et de l'existence de différences entre les personnes vues comme cholas et les personnes qui ne le sont pas. En utilisant ce titre, l'auteur se questionne sur l'existence d'une situation présentée comme normale et naturelle. En clair, seulement à partir du titre de ses ouvrages, Avilés prétend questionner la société péruvienne et il prétend pointer les causes et les mécanismes du racisme dans le Pérou contemporain, sans pour autant se placer hors de ces dynamiques.

En introduction, nous avons défini le qualificatif « cholo » comme un terme pouvant désigner un individu perçu comme indigène, une personne d'origine andine, une personne ayant réussi à se « désindianiser », un paysan des Andes ou encore une personne ayant un parent racisé et un parent non-racisé. De ces définitions multiples, nous comprenons que le racisme « à la péruvienne », ou le racisme tout court de façon générale, s'adapte de façon continue. Dans le cadre du Pérou, c'est cette adaptation du racisme qui fait qu'il revêt un caractère latent et qu'il est parfois difficile à déceler ou à identifier de façon claire. C'est pour cela qu'Avilés parle de « démon ». L'utilisation de ce terme n'est pas anodine car en se référant à la bible et en particulier à son premier livre, nous comprenons que comme le serpent qui, de façon sournoise, aurait trompé les premiers humains, le racisme à son tour, de façon tout aussi sournoise, se déguise afin de tromper les personnes qui en sont victimes, tout en dédouanant les personnes qui en font preuve. Nous pouvons aussi, à travers cette figure du « diable » ou du « démon », y voir une référence à Platon ainsi qu'à Socrate.

En peu de mots, analyser la condition chola sous le prisme de la condition raciale et du racisme permet de comprendre que ledit racisme relève d'une construction sociale qui évolue au fur et à mesure afin de s'adapter au mieux aux situations et afin de maintenir un ordre établi. Dès lors, parler de « condition chola » c'est parler d'une condition raciale, d'une condition mouvante et d'une condition qui ne cesse de s'adapter aux situations et aux époques pour

permettre à d'autres de garder et de bénéficier de leurs privilèges. Du fait de sa mobilité, c'est une condition que l'on doit à tout prix éviter afin de ne pas être « jodido ». Par ailleurs, la seule façon de sortir de la condition chola, c'est de se renier et de céder aux injonctions visant à s'auto-définir comme métis afin de rejeter toute traces d'indigénité. Cependant, il convient d'ajouter que cette auto-définition comme « métis » devra répondre à la vision que la société possède du métissage et des personnes métisses. Par ses ouvrages, Avilés met le doigt sur la racialisation constante des personnes « ayant la peau marron »³⁴ en la mettant en parallèle avec les privilèges que possèdent ceux qui n'ont pas la « peau marron ».

Bien que le côté « racial » de la condition chola soit un des éléments clefs, si ce n'est l'élément le plus important, de sa construction et de son entretien, ce racisme est corrélé à la condition sociale : de façon générale, les personnes perçues comme cholas sont aussi les personnes les plus pauvres. De cette situation aussi naît une condition d'exception, dès lors, mentionner la classe sociale, c'est aussi mentionner la minorisation qui peut être menée à l'égard des personnes perçues comme cholas.

La condition chola revêt un aspect racial mais nous pouvons affirmer qu'elle revêt aussi un aspect social : la société fonctionnant sur un principe pigmentocratique et les personnes perçues comme cholas étant les moins favorisées, nous assistons à une stigmatisation sur la base de la classe et de la position sociale dans le Pérou que nous étudions. Dès lors, parler de la condition chola, c'est parler d'une classe sociale qui est corrélée à la race. Pour expliquer le fonctionnement de la condition chola il nous faut donc comprendre comme les hiérarchies raciales et sociales fonctionnent.

C. La condition chola lue sous le prisme de la classe sociale

Jusqu'à présent, nous avons défini et analysé la condition chola à travers le prisme de la condition raciale. Cependant, il convient de dire que la « cholité » se vit aussi par la classe sociale : dans une logique de « modernisation » du pays que nous avons déjà évoqué, les personnes perçues comme cholas étaient les premières qu'il fallait atteindre afin de réduire la pauvreté³⁵. Animés par une vision quasi-eugéniste de la société, les projets politiques visant à réduire la pauvreté passaient par l'éradication des personnes identifiées comme indigènes, originaires des Andes, personnes les plus pauvres de la société. Ici nous voyons comment la

³⁴ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit

³⁵ Notamment en étant dans une idéologie eugéniste en stérilisant des femmes andines à leur insu.

condition sociale et la condition raciales s'imbriquent : il a été possible de contrôler le corps des personnes les plus vulnérables seulement car elles étaient perçues comme indigènes.

Cette éradication est l'illustration de l'opposition entre les classes sociales les plus élevées et entre les classes sociales les moins élevées : seules les personnes les plus favorisées auraient le droit de vivre et d'exister dans la société. D'autre part, souvent les personnes favorisées sont celles qui sont perçues comme ayant la peau blanche et par conséquent, sont celles qui sont perçues comme désirables. En clair, éradiquer la pauvreté serait aussi un moyen de faire disparaître les personnes que l'on perçoit comme indigènes et les personnes identifiées comme cholas. De ce constat nous nous rendons compte de la violence que porte en elle la condition chola : c'est une situation dans laquelle le droit de vivre, ou non, est conditionné par la place d'une personne dans la société et par la couleur de sa peau. Si une personne se situe en bas de l'échelle sociale et qu'en plus elle est identifiée comme chola ou indigène, elle fait face à une violence sans nom tant elle est déconsidérée et méprisée.

Afin d'analyser la condition chola sous le prisme de la classe sociale, nous utiliserons, entres autres, le chapitre « cholo frente al mundo » de *No soy tu cholo*. Dans ce chapitre qui peut paraître cocasse Avilés raconte comment, après n'avoir pas pu rattraper ses amis, il s'est vu être refusé à l'entrée d'une boîte de nuit à partir de son identité perçue et de son apparence. Ce qui est intéressant dans cette situation c'est que le refus qu'il a essuyé n'était pas explicitement lié à son identité supposée et perçue mais officiellement a cause du fait que c'était un événement supposé privé. Malgré tout, il explique que son « identité » chola lui a été renvoyée en pleine face quand on lui a refusé l'entrée avec un air moqueur. En expliquant comment il s'est senti à l'entrée de cette boîte huppée il montre que la condition chola est une condition qui peut parfois être insidieuse et cet événement montre la façon dont les « dominants » créent des « codes » qui permettent de ségréguer les personnes et donc, de faire preuve de racisme, sans pour autant pouvoir être accusés de ségréguer et d'être racistes. C'est pour cela que Avilés parle du racisme comme d'un « démon », comme d'une chose qui est partout mais qui est si discrète qu'il est parfois difficile de la matérialiser et de la prouver.

De ces observations, nous comprenons que la classe sociale est un prétexte pour pouvoir cacher le racisme. Cacher le racisme derrière la classe sociale permet aux élites d'accentuer leur racisme en interdisant certains lieux aux personnes dites cholas. En cachant le racisme derrière la condition sociale, nous nous retrouvons dans une société où la ségrégation spatiale est monnaie courante et dans laquelle les élites possèdent le monopole du beau. Décrire la condition chola sous le prisme de la classe sociale c'est montrer comment s'opère la discrimination.

Cependant, il convient de réfléchir au sujet de l'influence qu'exerce les discriminations raciales sur la classe et inversement.

«Estacioné mi carro en la avenida. Mis lindos acompañantes se adelantaron mientras me acomodaba el saco, revisaba mi billetera y caminaba hacia la puerta del local, solo y lindo. Y al intentar cruzar el umbral tras el cual fluía la música linda, el lindo vigilante que custodiaba el digno establecimiento me cerró el camino.»

Durant tout ce chapitre, l'auteur répète l'adjectif « lindo » pour désigner tout ce qui concerne les personnes évoluant dans une classe sociale favorisée et pour désigner les personnes perçues comme non-racisées. Bien que cette répétition puisse paraître amusante, l'auteur exprimant de la moquerie, elle est intéressante à analyser dans la mesure où elle permet de comprendre que ce ne sont que les personnes à la classe sociale élevées qui possèdent le monopole du bon goût, le monopole du beau. Avilés se moque donc d'elles en utilisant cette répétition. Par cette figure de style, l'auteur critique l'hégémonie que peuvent avoir les personnes bourgeoises de la capitale et insiste sur le fait que la condition chola se construit toujours par rapport à cette hégémonie. De cette hégémonie émane un classisme important : en possédant les codes des classes sociales plus élevées, les personnes qui évoluent dans ces classes peuvent ségréguer les personnes identifiées comme cholas sur la base de codes non acquis ou de comportements inadaptés. De ces codes naissent une volonté de ne pas se mélanger³⁶ et d'entretenir la condition chola et ils seraient aussi un moyen de discriminer en camouflant son racisme. D'autre part, entretenir cette différence permet aux élites de ne pas entrer en contact³⁷ avec les personnes dites cholas et donc de ne pas se faire « cholifier ». En clair, la condition sociale serait, entre autres, un prétexte pour discriminer en fonction de la race et éviter l'incursion des personnes perçues comme cholas dans des sphères qui leur sont jusqu'à présent interdites. Dans son œuvre l'auteur nous explique que même s'il se disait « métis », on le considérerait comme un « cholo » car n'étant pas issu d'une classe sociale élevée, n'ayant pas les codes des élites et n'ayant pas le style vestimentaire de ces élites. Dès lors, lire la condition chola sous le prisme de la classe sociale c'est comprendre comment le racisme se transforme

³⁶ « Il est courant de camoufler des conduites racistes sous des prétextes culturels, en soulignant que ce n'est pas la couleur de peau de telle personne qui pose problème, mais son attitude ou sa position sociale. Dans leurs stratégies de mise à distance des catégories émergentes, les élites liméniennes utilisent ce type d'argument. »

Doré, Émilie, et Raúl Matta. « L'andinité à Lima : Regards sur le racisme ordinaire en haut et en bas de l'échelle sociale ». *Civilisations* 60, no 1 (2011): 43-57.

³⁷ « Miluska (18 ans), interrogée dans un quartier pauvre la capitale, affirme par exemple qu'elle n'a jamais parlé avec personne provenant d'un quartier plus riche, parce qu'elle croit « qu'ils [la] regarderaient mal ». « Je pense que ça ne serait pas facile : eux ils vivent dans un quartier élégant, ils ont tout... », explique-t-elle ; et elle conclut en affirmant qu'elle éviterait d'avoir à parler avec de telles personnes »

Ibid.

pour maintenir les individus perçus comme indigènes et les personnes perçues comme cholas à l'extérieur de la société. En peu de mots, la classe sociale sert à matérialiser la condition chola sous un autre prisme que celui de la race.

En lisant la condition chola sous le prisme de la classe sociale, nous comprenons la constance de la minorisation : de façon permanente les personnes identifiées comme cholas sont renvoyées à leur condition. Avilés le dit en ces termes: «—¿Sí? Entonces llámalos por celular y que salgan. Para mi vergüenza, intenté hacerle caso. Pero mi lindo celular prepago —celular de cholo— se había quedado sin saldo.». Par cette citation, nous comprenons comment la différence de classe sociale limite les possibilités. L'utilisation de mot « vergüenza » prouve que, même si l'indianité est assumée, la condition chola peut parfois faire naître de la honte³⁸, ou plutôt raviver la honte. Cette condition porte en elle un stigmate auxquels il est parfois difficile de résister. A travers la dernière phrase, nous comprenons de quelle façon Avilés a été renvoyé à sa condition de « cholo » : le dernier recours qu'il aurait pu avoir pour pénétrer dans la boîte de nuit et rentrer en contact avec les hautes sphères liméniennes a été coupé court car il n'avait pas de crédit afin de passer un appel à ses amis déjà dans la boîte. En utilisant l'expression « celular de cholo » nous comprenons comment il a pu se sentir, de quelle façon la condition chola lui avait fait honte. Son « celular de cholo » l'avait empêché et avait permis de le ségréguer. Cette expression montre bien que la condition chola est une condition à la fois sociale, financière et à la fois sociale : en ajoutant « de cholo » derrière le mot « celular » l'auteur montre qu'il a compris que ce sont à la fois sa classe et son identité perçue qui ont été jugées pour définir sa présence ou non dans la boîte de nuit. Cette condition chola confisque³⁹ les possibilités des personnes non blanches et permet leur invisibilisation.

³⁸ « Mais il insiste sur le fait que l'injure n'est pas seulement un mot blessant entendu à l'occasion, une flèche empoisonnée reçue de temps à autres, mais une structure générale d'infériorisation sociale qui façonne mon rapport au monde et aux autres, que je perçois partout autour de moi, qui m'est rappelée à chaque instant, que je peux lire sur toutes les lèvres qui me parlent, dans tous les regards que je croise et qui se grave ainsi dans ma chair pour définir ce que je suis, et à quoi je ne puis me soustraire [...]. »

Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris: Flammarion, 2015. P. 124

³⁹ «La desgracia criolla básicamente consiste en esto: la necesidad de mantener una discriminación a partir de un elemento «no criollo». De este modo, lo que permaneció no fue la escala de petrificada jerarquía de la fantasía colonial sino una discriminación que consistió en un genérico +1 y -1 según la situación específica que se desarrolle.»

Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*. Segunda edición. Lima, Peru: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas UPC, 2012. (Version Kindle)

De cette minorisation menée par le prisme de la classe sociale, il y a une volonté pour les élites, notamment créoles, de rester le centre autour duquel la société se construit : en étant le centre de gravité et le modèle auquel il faut s'assimiler, les créoles gardent leur hégémonie et encouragent les indigènes à se débarrasser de tous les marqueurs d'indianité, à devenir « métis » pour accéder à une meilleure position sociale et pour fuir les stigmates de « l'indigénéité ». En effet, dans les définitions données d'une personne identifiée comme chola, il y a celle de « l'indien » qui se « désindianise » et il y a « l'indigène » qui migre des Andes vers la capitale : cette « désindianisation » et cette migration permettent de comprendre la façon dont la classe sociale et l'identité perçue influencent le vécu. En tentant d'enlever toute trace d'indianité et/ou de migrer, il y a une volonté de s'uniformiser afin d'accéder à une classe sociale dans laquelle la condition chola n'a aucune incidence, du moins apparence. En tentant d'obtenir une nouvelle vie, il y a la volonté d'échapper à sa situation, même si parfois cela se fait au détriment des personnes partageant la même condition⁴⁰. En se plaçant en opposition avec sa classe sociale d'origine, la personne qui tente d'en sortir se trouvera dans les bonnes grâces des personnes qu'il tente d'imiter, des dominants. En ce qui concerne la volonté d'être similaire au majoritaire, Avilés explique que l'argent et l'éducation peuvent « acheter » la blancheur cependant, il faut aussi se détacher de façon très franche de son origine sociale :

«La plata y la educación te pueden blanquear. La raza no solo se «mejora» teniendo hijos con alguien de piel más clara, sino acumulando más dinero, pasando por una universidad costosa, mudándose a otro barrio, podando las ramas de tu árbol genealógico, cortando tus raíces, olvidándose de dónde vienes. »⁴¹

Cette citation montre comment le concept de « mobilités sociales » piègent les personnes racisées dans un Pérou qui encourage la blancheur : pour « devenir » un péruvien à part entière, il faut que toutes les traces d'indigénéité soient effacées. Dès lors, nous comprenons que la « mobilité sociale » possible dans le Pérou est sous condition : il faut se renier et se « blanchir », par la parole ou par les actes. En clair, il faudrait s'auto-identifier différemment ou avoir une descendance non racisée. D'autre part, il y a la possibilité « d'acheter sa blancheur » : une personne perçue comme indigène ou chola sera moins mal vue si elle possède

⁴⁰ « Car la force du discours dominant, et des représentations qu'il véhicule, c'est de s'imposer à tous, même à ceux qu'il infériorise, et un minoritaire qui entend briser ce régime d'évidences et cet ordre discursif rencontrera l'opposition non seulement des dominants, mais de la majorité des dominés dont la conscience et l'inconscient ont été façonnés par les structures de la domination (le syndrome du « bon colonisé » qui soutient le colonisateur et est applaudi par celui-ci pour son « courage » et sa « modération ».) »

Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris: Flammarion, 2015. P.76-77

⁴¹ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

un bagage financier ou intellectuels important. Cette possibilité « d'acheter sa blancheur » est toutefois limitée car l'identité perçue sera toujours source de discriminations.

Ce concept de « mobilité sociale » est intéressant car il montre un Pérou dans lequel tout le monde peut accéder à un mieux, à une condition sociale et donc raciale, plus favorable. Malgré tout, en regardant de plus près, même les « cholos » qui ont pu accéder à une classe sociale plus favorables continuent d'être ségrégués et discriminés. Cette discrimination est, dans ce cas, surtout spatiale :

« Los condominios neomedievales se han multiplicado en todo Lima, con el paso de los años, a pesar de los gobiernos, y replican el mismo patrón: invadir y amurallar. El muro se extiende con hostilidad como la frontera que separa a dos países que no se quieren. Es un símbolo. Los residentes entran. Los cholos no. [...] Los cholos observamos el muro desde afuera, envidiamos, detestamos, y seguimos de largo en busca de playas que aún podemos pisar.»⁴²

Par cette citation, Avilés explique comment fonctionne le Pérou : bien que les personnes vues comme cholas puissent évoluer dans la capitale, elles se retrouvent confrontées à des murailles qu'elles ne peuvent pas franchir. Ces murailles symbolisent la confiscation de l'espace aux personnes n'appartenant pas à la classe sociale adéquate, comme pour éviter une infestation : en introduction nous avons perçu la condition chola comme étant une chose qu'il fallait éviter à tout prix sous peine de se faire contaminer, dès lors, empêcher les personnes identifiées comme cholas d'accéder à certains lieux serait vu comme un moyen d'éviter la « cholification » de l'espace. Du fait d'un imaginaire selon lequel les personnes originaires des Andes seraient sales et vulgaires, les garder à l'écart serait un moyen de préserver son propre espace et sa tranquillité. Ces barrières, murs et murailles sont la symbolisation de la condition chola : elles symbolisent la volonté de ne pas se mélanger et par conséquent, de garder une hégémonie et elles symbolisent aussi, de façon concrète, un racisme des plus violents, considérant les personnes perçues comme cholas comme des vectrices d'une tare contagieuse et qu'il faut éviter à tout prix, même au prix d'une disparition de ces dernières. C'est d'une violence inouïe dans la mesure où cette perception n'est pas remise en question. C'est pour cela que Avilés dit : « Por definición, los racistas son incapaces de advertir su propia sociedad.»⁴³. Par ces mots l'auteur inverse la charge de l'insulte et propose à ceux qui en sont

⁴² *Ibid.*

⁴³ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

à l'origine de se remettre en question. C'est pour matérialiser la violence dont sont victimes les personnes semblant cholas que Avilés a écrit ses ouvrages.

Ces éléments concrets montrent toute la complexité de la condition chola : il n'est pas possible de résumer cette condition au fait de ne pas être perçu comme « blanc » et au fait de ne pas avoir d'argent. C'est une situation complexe dans laquelle chaque élément compte : si une personne perçue comme chola arrive à acquérir des moyens financiers importants, alors elle sera perçue comme moins « chola » qu'une personne similaire mais modeste. Cependant, elle continuera quand même d'être racialisée. D'autre part, si une personne dite chola se trouve être un peu plus claire de peau, elle se retrouvera un peu plus haut sur l'échelle sociale mais continuera d'être discriminée et maltraitée. Dès lors, nous trouvons à chaque fois des éléments qui contrebalancent l'apparente possibilité d'évolution de la condition sociale. En clair, la condition sociale est un prétexte pour mener à bien le projet de « modernisation » et pour continuer de maintenir les personnes non-banches dans une situation où elles semblent avoir le pied entre deux mondes. Encore plus que sous le prisme racial, lire la condition chola sous le prisme social montre comment l'essentialisation est ancrée dans le Pérou et comment il est difficile de la renverser. Si une personne est considérée d'une certaine façon, alors cette façon de la considérer est admise et n'est plus remise en question.

Analyser la condition chola sous le prisme de la condition sociale et de la condition raciale, c'est constater que les deux s'entretiennent mutuellement et que les personnes perçues comme cholas sont limitées dans l'espace social et l'espace physique. On leur attribue alors des codes et des comportements qui seraient incorrects ou inappropriés pour les espaces fréquentés par les élites. En clair, l'hégémonie des élites permet la perpétuelle mise à l'écart des racisés.

En résumé, tout au long de cette partie de notre travail, nous avons tenté d'analyser la condition chola sous deux prismes différents mais qui sont fondamentaux pour la comprendre. Analyser la condition chola sous le prisme de la question raciale est important car notre travail se place dans un Pérou où le racisme revêt des formes à la fois indiscernables mais aussi des formes traditionnelles où le racisme s'illustre de façon frontale. Pour parler de la condition chola, il faut parler de la condition raciale des personnes qui sont vues comme telles dans la mesure où cette identification influencera la perception sociale que nous aurons d'elles. En clair, la condition chola se lit principalement sous le prisme du racisme mais elle doit aussi se lire sous le prisme de la condition sociale car elle est influencée, voire forgée par le racisme. En clair, la condition raciale influe sur la condition sociale et les deux s'entretiennent.

En bref, au long de cette partie, nous avons tenté d'analyser les prismes sous lesquels la condition chola pouvait se lire et s'appréhender. De cette analyse, nous avons pu découvrir la façon dont cette condition se vivait à la fois pour les personnes qui évoluent dedans et à la fois pour les personnes qui en tirent un avantage. L'existence d'une condition chola indique l'existence d'une condition à laquelle elle est subordonnée. En clair, la « condition chola » porte en elle un ensemble de dynamiques qui font que le Pérou contemporain ne correspond pas à l'image que l'on a de lui quand on le regarde d'un œil extérieur. Décortiquer la condition chola c'est se heurter à une société disloquée, coloriste et classiste.

A travers cette partie, nous avons tenté de comprendre les mécanismes qui créent et qui maintiennent la condition chola. A présent, il nous faut comprendre comment Avilés écrit cette condition, quels sont les stratégies et les techniques qu'il met en place dans ses œuvres et leurs effets. En dehors d'une analyse structurelle de cette condition, il nous faut comprendre comment les personnes qui la vivent en parlent, ainsi que les effets de ces paroles. Dès lors, nous analyserons la façon dont Avilés traite de la « cholité » dans ses œuvres et comment il la ressent.

3. La façon de dire la condition chola

A. La violence des mots pour symboliser la violence du réel

Dans ses ouvrages, Avilés utilise parfois un langage familier, voire vulgaire quand il traite de la condition chola, ou plutôt quand il parle des situations, souvent inégalitaires, engendrées par cette situation. Analyser la façon dont parle l'auteur peut être une bonne piste de réflexion pour comprendre comment le langage familier et parfois vulgaire qu'il utilise symbolisent la violence réelle que vivent les personnes perçues comme cholas et comme indigènes. En utilisant un langage parfois perçu comme inadéquat, il présente la condition chola comme ce qu'elle est : une condition dans laquelle les personnes qui la construisent ne prennent pas de pincettes et dans laquelle les personnes perçues comme cholas reçoivent la violence avec toute la puissance des mots.

D'autre part, dans la partie précédente, nous avons parlé du monopole du bon goût qui serait détenu par les élites. En parlant parfois de façon vulgaire ou familière, nous nous retrouvons face à des écrits qui s'inscrivent en contradiction avec ce monopole : l'ironie de la situation est que souvent, la présence de vulgarité vient de personnes qui ne sont pas caractérisées comme cholas mais plutôt comme celles qui posséderaient les codes et les usages des élites. Utilisant beaucoup de paroles rapportées, Avilés peut montrer que les codes et les usages imposés ne sont pas respectés par ceux qui les ont instaurés. Il convient aussi d'ajouter que dans les ouvrages que nous étudions, l'auteur n'utilise pas toujours ses propres mots mais qu'il rapporte souvent les paroles entendues ou qui lui ont été dites. En les rapportant telles quelles, l'auteur montre la réalité.

Dans les ouvrages que nous étudions, Avilés de façon parfois involontaire, montre que la violence est si présente au Pérou qu'elle en devient banale. Cependant, en disant cela, il nous faut préciser de quelle violence nous parlons : dans le cas de notre réflexion, comme nous l'avons déjà mentionné, nous parlerons de violences symboliques et de violences concrètes. Ces violences s'exercent sur n'importe quelle personne qui ne semble pas correspondre aux critères exigés, c'est-à-dire aux personnes ne possédant pas la blancheur comme trait physique et n'étant pas perçues comme appartenant à une classe sociale privilégiée. L'omniprésence de ces violences fait qu'elles en deviennent normales et naturelles, comme si le Pérou avait procédé à une désensibilisation : il convient de préciser toutefois que cette désensibilisation a été menée seulement en ce qui concerne les individus perçus comme indigènes et ceux perçus comme cholas. Nous pouvons appuyer nos propos par cette citation : «Una mujer que cargaba

una bolsa le dijo «chola de mierda» a otra mujer que cargaba a un bebé. Ocurrió en una tienda de ropa. Según los testigos, la primera le pegó con la bolsa al hijo de la segunda.»⁴⁴.

A travers cette scène banale qui aurait pu se résoudre de façon totalement différente, nous nous retrouvons face à la violence verbale ou concrète et à la violence symbolique que nous avons évoquée : par cette scène nous nous retrouvons face à une situation de violence concrète que nous pourrions qualifier de gratuite. En effet, pour une simple situation de la vie courante, nous nous retrouvons face à une réponse emplie de violence et de mépris. D'autre part, la situation est aussi l'illustration d'une violence symbolique dans la mesure où c'est à cause du fait que la première dame a été perçue comme chola que la seconde s'est permis de l'insulter.

De plus, nous constatons que les violences que subissent les personnes dites cholas sont particulièrement graves dans la mesure où personne n'est épargné, pas même les bébés : malgré la présence des enfants et plus particulièrement du bébé de la femme qui s'est faite insulter, la violence a pu se manifester. Cette situation prouve que la condition chola est une condition dans laquelle l'humanité des personnes est remise en question très tôt. Nous comprenons pourquoi les individus, étant placés très tôt dans cette condition, la considèrent comme « naturelle » ou normale et pourquoi les personnes non racisées ne voient pas le problème face au racisme ordinaire que pourraient subir les personnes perçues comme indigènes ou cholas.

En rapportant les paroles des Péruviens, qu'importent où ils se situent, Avilés nous assure, de façon sous-entendue, que ce dont il parle n'est pas juste un ressenti ou juste le récit de ses seules expériences personnelles mais que c'est le vécu de beaucoup de monde au Pérou, cela permet de légitimer son travail et l'existence de ses ouvrages. D'ailleurs, quel que soit le livre que nous choisissons, nous retrouvons les mêmes scènes, de façon récurrente, avec d'autres types de personnes et à d'autres endroits :

«Historias similares ocurren todo el tiempo. Un artesano indígena, de visita en la capital, intenta entrar a un cine y el empleado del local no se lo permite. Una mujer enfadada le grita serrano de mierda al vigilante del supermercado. La estudiante universitaria le dice color puerta a un compañero. Y así. Cada tanto un peruano humilla a otro porque desprecia el color de su piel, su origen, su historia. ¿Es tan malo ser un cholo ? »⁴⁵

De ces situations, c'est toujours le même schéma qui revient : une personne perçue comme chola se fait insulter ou est victime de la violence concrète dont nous avons parlé plus haut. Il y a aussi une illustration de la facilité qu'ont les personnes à dénigrer et à violenter les

⁴⁴ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

⁴⁵ Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Op.cit.

personnes perçues comme cholos : c'est révélateur de leur place dans la société, on leur fait comprendre de façon très claire qu'elles sont indésirables⁴⁶ et le fait qu'on leur refuse l'accès à certains lieux prouve qu'on leur demande de se faire discrètes afin de ne pas « cholifier » l'espace. Par conséquent, elles ne sont pas respectées et nous nous retrouvons face à l'idée selon laquelle les personnes perçues comme cholos seraient intrinsèquement inférieures⁴⁷.

A partir de ce constat, nous pourrions souligner une vision quasi-coloniale⁴⁸ qui est portée sur les habitants des Andes et sur les personnes identifiées comme cholos et indigènes. C'est de cette vision quasi-coloniale des personnes dites cholos que naît la violence que nous évoquons ici. La question finale de la citation propose de réfléchir sur la portée de cette violence : « être » cholo est si mal vu que la violence serait justifiable et justifiée. C'est d'ailleurs une des justifications de la vision quasi-coloniale : pour justifier un projet ou une vision coloniale, on passe par la déshumanisation de l'autre. C'est ce que nous constatons quand nous parlons des personnes perçues comme indigènes : elles sont déshumanisées afin d'être essentialisées et afin de justifier la violence qui peut exister à leur égard. Dès lors, nous comprenons pourquoi les mots sont si violents à l'égard des cholos et pourquoi la violence dont font preuve les personnes à l'égard de ces personnes perçues comme cholos est si gratuite et spontanée : la « cholité » serait un mal dont il faudrait s'occuper dès le plus jeune âge, d'où l'expression de scènes de violence devant les enfants ou les bébés. En rapportant les mots tels qu'ils ont été prononcés, Avilés nous fournit un contexte dans lequel il montre que les personnes perçues comme cholos et indigènes ne sont pas responsables des manifestations de violences dont elles font l'objet et il permet de voir comment s'illustrent les dynamiques de domination.

⁴⁶ «Los Andes son una pared natural que divide al Perú en regiones que conviven sin conocerse bien.»

Avilés, Marco. *Ibid.*

⁴⁷ « Ainsi l'injure, comme le regard raciste en général, inscrit une essence dans le corps de l'individu désigné puisqu'elle grave en lui tout ce que le mot semble contenir et représenter. L'injure est essentialiste car le monde social l'est. Et le langage n'est que l'expression de cette essentialisme foncier de l'ordre social, qui porte en lui des coupures, des hiérarchies, des catégories, classe des individus sur une échelle de valeurs et fait de l'appartenance qui leur est ainsi assignée, la définition même de leur être. ».

Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire : variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris: Flammarion, 2015. P.80

⁴⁸ « De plus l'Orient a permis de définir l'Europe (ou l'Occident) par contraste : son idée, son image, sa personnalité, son expérience. [...]. *L'orientalisme* exprime et représente cette partie, culturellement et même idéologiquement, sous forme d'un mode de discours avec, pour l'étayer, des institutions, un vocabulaire, un enseignement, une imagerie, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux »

Said, Edward W. *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Op.cit.

En effet, en illustrant la spontanéité de la violence, il montre la façon dont le racisme est ancré dans la société péruvienne que nous étudions.

La violence des mots et la vision quasi-coloniale se caractérisent aussi par les prises de position politiques en ce qui concerne les Andes et les personnes considérées comme indigènes qui y habitent :

«Quiroz era parte de un Gobierno que decía que esas personas no existían y, al mismo tiempo, promovía la explotación de recursos en sus territorios. El entonces presidente Alan García enumeró a los enemigos del desarrollo en un artículo que publicó en el diario El Comercio. «Y contra el petróleo, han creado la figura del nativo selvático “no conectado”; es decir, desconocido, pero presumible, por lo que millones de hectáreas no deben ser exploradas». Los pueblos «no contactados» y «aislados» parecían fenómenos paranormales, como los ovnis o los fantasmas. La única diferencia era que los antropólogos, lingüistas, misioneros y otros investigadores llevaban décadas documentando la vida de esas poblaciones en libros, fotografías, videos y mapas.»⁴⁹

La violence symbolique se caractérise ici, à travers cette longue citation : dans l’imaginaire péruvien, les personnes indigènes et les personnes perçues comme cholos sont dépeintes comme des personnes arriérées ou encore comme des personnes qui ne sont que des objets scientifiques. Cette vision réifiante voire animalisante est révélatrice de la violence symbolique subie par les personnes dites cholos et les personnes identifiées comme indigènes : en réifiant les personnes perçues comme cholos ou indigènes, nous nous retrouvons face à une possibilité de justification de la violence subie. Considérer les personnes indigènes ou identifiées comme cholos comme des êtres « non civilisés » comme des personnes « isolées » fait partie de la violence symbolique que nous mobilisons depuis le début de cette partie. En effet, en les considérant de cette manière, nous nous retrouvons face à une consolidation du mythe dont nous parlions plus haut : cela permet de voir les personnes considérées comme indigènes en fonction d’une représentation donnée. Cet usage du discours fait partie des outils pour subjectiviser l’autre, le réifier et donc justifier les violences :

« Dans tout ce que j’ai étudié, le langage de l’orientalisme joue un rôle dominant. Il met dans le même sac des contraires en tant que « naturel », [...]. Le langage du mythe est un *discours*, c’est-à-dire qu’il ne peut être que systématique ; on ne fabrique pas vraiment du discours à volonté, sans appartenir tout d’abord – [...] - à l’idéologie et aux institutions qui garantissent l’existence de celle-ci »⁵⁰

De cette citation tirée du travail de Said, nous comprenons comment le discours s’inscrit dans une idéologie dominante et par conséquent, comment ce discours sera le reflet de cette

⁴⁹ Avilés, Marco. *De donde venimos los cholos*. Op.cit.

⁵⁰ Said, Edward W. *L’orientalisme: l’Orient créé par l’Occident*. Op.cit. P.516

idéologie. En clair, les violences que subissent les personnes perçues comme indigènes ou cholas ne sont possibles que parce que la société baigne dans une idéologie permettant ces violences. Cette citation de Said est parlante car elle pourrait résumer les raisons pour lesquelles le racisme subi par les personnes considérées comme cholas ou comme indigènes n'émeut pas le reste de la société. Dès lors, en ce qui concerne le Pérou et la condition chola, la violence est possible car elle est garantie par cette idéologie dominante qui consiste à se définir en fonction de la « blancheur ». Plus qu'une idéologie, c'est une réelle volonté de la part du Pérou, volonté qui doit se réaliser de quelque manière que ce soit. En clair, ce qui se joue dans la description de la violence, c'est le fait qu'elle soit institutionnalisée et systémique : en peu de mots, cela sous-entend que combattre cette violence sera une démarche longue et périlleuse car ça serait s'inscrire en contradiction avec l'idéologie dominante et par conséquent devenir porteur d'un discours relativement impopulaire dans les sphères majoritaires. Tant que l'idéologie ne change pas, les personnes perçues comme cholas ou indigènes seront toujours en situation de minorité.

D'autre part, dans la citation de Avilés, nous nous retrouvons face à une volonté de prédation à des fins commerciales de l'environnement et du territoire des personnes identifiées comme indigènes : nous nous retrouvons en plein dans une violence que nous pourrions qualifier de coloniale. Déshumaniser les personnes perçues comme indigènes ou perçues comme cholas est la première étape de la violence : le but, à terme, serait de se servir de cette violence symbolique et de cette violence des mots pour justifier la violence concrète qui serait similaire à une violence coloniale. Cette déshumanisation permettrait aussi d'avoir un comportement de prédation sur les ressources présentes dans les Andes. Avilés en parle dans *De dónde venimos los cholos* quand il mentionne la qualité des produits présents dans les Andes. En effet, dans les Andes la qualité des pommes de terre serait exceptionnelle et certains commerçants de la ville viendraient se fournir sans payer le prix juste : « Dos soles es lo que cuesta una botella de gaseosa. Las papas nativas se vendían al triple de ese precio en los mercados de comida orgánica de la ciudad. Pero ellos tampoco tenían esta información. ».

Cette citation va dans le sens de notre réflexion dans la mesure où, toujours dans une idéologie selon laquelle les personnes originaires des Andes seraient des subalternes, il serait acceptable de ne pas payer leurs produits au prix juste. Dans une moindre mesure, nous nous retrouvons face à une situation de prédation car du fait d'une méconnaissance des vendeurs les produits sont revendus énormément plus chers. Il est intéressant de mentionner cette situation dans la mesure où nous observons un mépris pour les habitants des Andes mais qu'il y a une appropriation de leurs produits. En clair, par cette situation, nous nous inscrivons dans une

situation similaire à une situation coloniale. En bref, agissant de la sorte, il y a une volonté d'avoir un contact avec tout le Pérou en supprimant toutes les personnes qui ne semblent pas correspondre aux critères imposés. En clair il y a une volonté d'avoir un Pérou sans les personnes autochtones.

Dès lors, sur le même principe que Said, nous pourrions affirmer que les Andes, en dehors d'être une réalité géographique et démographique, sont une création des élites de la capitale qui se construisent en opposition à cette création. En bref elles sont ce que les Andes ne sont pas ou vice-versa. D'autre part, ne pas connaître cette partie du pays permet à ces élites de décrire ou plutôt de créer les Andes comme elles le souhaitent et de faire de ses habitants des étrangers au sein du même pays. La violence dont nous parlons passe aussi par cette différenciation entre les habitants : en créant une image fantasmée de l'individu considéré comme « cholo » ou « indigène », on fait de lui un étranger au sein de son propre pays et on fait de lui une victime de la xénophobie. De ce rejet de l'étranger naît une relation du type dominant/dominé. C'est la relation N+1 dont parle Guillermo Nugent. Si les personnes originaires des Andes et celles perçues comme cholos sont étrangères, ça veut dire qu'elles viennent d'autre part et qu'elles ont effectué un parcours de migration, sauf que ce terme n'est pas anodin et qu'il illustre aussi la violence symbolique que la côte inflige aux Andes dans le Pérou que nous étudions. En effet, en utilisant ce mot, on fait comprendre aux personnes vues comme cholos qu'elles ne sont pas chez elles au Pérou et que leur présence n'est pas désirable et qu'elles peuvent bénéficier d'une politique d'exception. Dès lors, considérer une personne d'origine andine comme une personne migrante est un moyen discursif de l'exclure en lui faisant comprendre qu'elle n'est pas la bienvenue et qu'elle n'aura jamais sa place. Avilés dit ceci en ce qui concerne l'utilisation du mot « migrant » ou « immigré » :

« Un inmigrante es todo aquel que se muda a vivir a una tierra que no es la suya, dice el diccionario. Pero, en la práctica, esa palabra se usa en un solo sentido: para señalar a los que nos movemos desde el sur hacia el norte. Es decir, para etiquetar a los latinos, a los africanos, a los asiáticos y a todos los que venimos a vivir y a trabajar a los llamados países desarrollados. Los latinos jamás usamos esa palabra salvo para nombrarnos a nosotros mismos cuando estamos en el exilio. »

La dernière phrase de cette citation est très importante : en qualifiant les personnes cholos de « migrants » on leur confisque la possibilité de se définir autrement et on leur assigne une identité qui n'est pas forcément celle qui convient car bien qu'elles soient originaires des Andes, elles « migrent » quand même dans le même pays. De ces mots, nous comprenons le poids des violences concrètes et symboliques dans la société péruvienne : elles permettent de ségréguer et d'assigner des « identités » dans une optique de « modernisation ». Il semblerait

que ces violences soient le prix à payer pour obtenir une « modernisation » et pour faire rentrer le pays dans le « club des premiers du monde »⁵¹.

A travers cette réflexion sur le poids des mots, nous avons tenté de montrer comment la violence est caractérisée dans l'œuvre de Avilés. Cette violence est l'illustration d'une vision fantasmée et imbibée par une vision coloniale, consciente ou non, des Andes. Dès lors, en appréhendant l'existence des personnes considérées comme cholos selon une construction imaginaire qui déshumanise ces dernières et entraîne une violence verbale et symbolique très froide et quasiment naturelle nous pouvons trouver une façon de repenser cette « condition chola » et tout ce qu'elle implique. En rapportant ces paroles violentes dans ses ouvrages, Avilés nous permet de nous rendre compte de la façon dont la condition chola fonctionne et est appréhendée : la condition chola permet aux personnes non-« cholos » de s'arroger une certaine forme d'autorité sur les personnes dites cholos. Par conséquent, cette autorité passe par une violence qui peut parfois être gratuite et spontanée et qui se dirige vers toutes les personnes semblant racisées, sans distinction d'âge. En soulignant ceci, nous pouvons dire qu'il y a une animalisation des « cholos » de la part des « dominants », comme si les personnes vues comme cholos n'étaient pas dignes de recevoir du respect. En peu de mots, nous pouvons dire que raconter la condition chola c'est dire la violence qu'elle charrie en elle, qu'elle soit raciale, sociale, sémantique ou discursive. Se trouver dans la condition chola c'est se trouver dans une situation où l'insulte fait partie du quotidien et dans laquelle on est défini par cette insulte⁵².

Malgré tout, écrire et décrire la condition chola n'est pas anodin et pourrait paraître un exercice périlleux pour celui qui tente d'emprunter cet itinéraire. Par conséquent, il nous faut tenter de comprendre pourquoi Avilés a choisi d'entreprendre une réflexion sur les personnes considérées comme cholos et comme indigènes. De ce questionnement nous verrons comment il parle de la « cholité », lui descendant de personnes originaires des Andes. En clair, nous tenterons de comprendre quelles sont les motivations de Avilés à écrire sur la « cholité » dans

⁵¹ « La piel blanca es un símbolo aspiracional en un país que aspira entrar en el club del primer mundo »

Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

⁵² « L'injure marque au fer rouge sur notre corps ce que nous sommes pour les autres, qui devient ce que nous sommes pour nous-mêmes, et puisque ce double de nous-même qu'est le personnage injurié n'est autre que nous-même, ce qui détermine l'injure est à la fois notre infamie et notre gloire, puisque c'est une sorte de gloire à l'envers que les autres nous attribuent et que nous ne pouvons que reprendre à notre compte, sous peine de ne plus pouvoir vivre [...] »

Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris: Flammarion, 2015. P.125

un Pérou qui ne regarde pas le racisme qu'il fait subir aux personnes perçues comme cholas en face.

B. Dire son intérêt pour les siens

«Cuando mis colegas me preguntaban por qué me gustaba escribir sobre esos temas, mis respuestas eran una pose juvenil: me encanta lo marginal —respondía—, quiero darles voz a quienes no la tienen. La verdad era otra. No soy un periodista con vocación de mártir del interés público; siempre fui un simple mirón guiado por su curiosidad personal. Escribir sobre los inmigrantes de Lima me recordaba de dónde había venido yo mismo. Estaba seducido por mi propia biografía de cholo.»

L'intérêt de Avilés pour la condition chola part de son histoire et de son expérience personnelle. De cette histoire et de ses expériences qui ne sont pas tout le temps douces et agréables, Avilés tire malgré tout une certaine tendresse. Malgré les violences vécues et celles dont il a été témoin, Avilés parle de ce qu'il considère et qu'il revendique comme une partie de son identité non pas avec amertume mais plutôt avec fierté. Malgré tout ce que charrie la condition chola, Avilés décide de la revendiquer, comme pour en renverser la charge et pour qu'elle produise de la fierté⁵³ après avoir produit de la honte. D'ailleurs, la citation montre bien sa fierté, bien qu'au moment où la scène s'est déroulée il ne l'assumait pas encore : cela montre qu'il y eu un cheminement intellectuel et identitaire afin d'assumer l'identité qui lui a été assignée et afin de rendre banal ce qu'elle charrie. Evoquer le « marginal » pour parler des personnes perçues comme cholas ou indigènes montre que leur place dans le Pérou : parler de la « cholité » c'est parler d'un sujet qui n'est pas courant, c'est évoquer une situation peu mentionnée.

L'utilisation du mot « séduit » est intéressante car même si l'auteur a pu subir tout ce que nous avons évoqué dans ce travail, il reste quand même attaché à cette histoire douloureuse et complexe, nous pouvons même ajouter qu'il est fasciné par son histoire et par sa « cholité ». Cependant, il convient de préciser tout de même que Marco Avilés ne parle pas uniquement de lui mais qu'il parle aussi des siens, des personnes considérées comme indigènes, des personnes identifiées comme cholas et discriminées et il parle même, de façon plus générale, des personnes qui se retrouvent en situation de minorité. En disant les siens de cette façon, il crée

⁵³ « L'identité choisie ne peut se construire qu'en prenant comme point de départ l'identité assignée par l'ordre social et sexuel. Mais ce point de départ ne sera jamais totalement annulé, oublié ».

Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire : variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris : Flammarion, 2015. P.98

un espace⁵⁴ dans lequel les personnes « marginales » peuvent se retrouver, peuvent être elles-mêmes et peuvent, durant un moment, ne pas supporter la charge que soulève leur « identité ». L'auteur le dit lui-même dans l'entretien qu'il m'a accordé : au début, pour écrire sur la « cholité » il trouvait comme espaces les plateformes internet, notamment les blogs, pour publier ses réflexions. Dès ce moment, il m'a dit que ses paroles ont trouvé un écho dans la jeunesse péruvienne, comme si elle en avait besoin, sans le savoir. Ses écrits ont trouvé un écho parce que nous étions en plein dans une revendication du mot « cholo », de la « cholité » et de tout ce qu'il y a autour de cette citation.

D'autre part, traiter de la condition chola serait un moyen pour Avilés de s'affirmer et d'éprouver une certaine fierté envers son origine sociale : considérer la condition chola, ou plutôt la « cholité » comme une fierté, permet de renverser la charge de la honte⁵⁵ et permet de traiter des siens sans aucune honte ni aucune gêne. A partir de cette inversion de la charge Avilés peut faire, à son échelle, l'éloge de la diversité péruvienne et visibiliser cette diversité que la société tente de rendre invisible afin de la faire disparaître. D'ailleurs, il le dit ainsi dans *De dónde venimos los cholos* :

«Este libro no trata de mí. O al menos no de una manera directa. Tampoco es la epopeya de los inmigrantes que, como mi familia, echaron raíces en la ciudad. Este libro es sobre los otros. Sobre los que nunca se fueron. Sobre los cholos e indios que, a pesar de los cataclismos que ha vivido el país, se quedaron a vivir en sus pueblos.»

Écrire sur la condition chola, c'est écrire sur les personnes qu'on a tenté d'effacer, qu'on a placé dans une situation de subalternité car elles n'ont jamais quitté les Andes, c'est écrire sur les personnes qui ont été obligées de se déplacer, sur celle qui ont supprimé leur marque d'indianité ou qui les ont gardées. En peu de mots, écrire sur la condition chola est un prétexte pour écrire sur les minorités, comme s'il se servait de ses expériences pour écrire pour toutes les minorités. En disant son intérêt pour les siens et pour les personnes minorisées en général, il crée un discours alternatif et distinct du discours dominant : même s'il est révélateur de la violence subie par les personnes minorisées, il permet aussi à ces dernières d'avoir un discours

⁵⁴ « [...] il avait fortement conscience qu'il y aurait, un jour, des jeunes gens dans une petite ville, pour s'approprier ce qu'il aurait couché sur le papier. Il s'adresse à des lecteurs potentiels [...] qui pourront survivre grâce à ses livres ».

Ibid.

⁵⁵ « [...] l'insulte, en ce qu'elle isole un individu de reste de la société (tout en le faisant entrer dans une classe d'individus victimes de la même insulte), lui donne également un sentiment de singularité dont il peut s'enorgueillir [...] Et c'est pourquoi il n'y a souvent que « l'épaisseur d'un mince diaphragme qui sépare la honte de la gloire intérieure » »

Ibid. P.123

différent, un contre-discours qui se place en face du discours dominant. De ce discours contre-hégémonique naît une possibilité pour les personnes minorisées d'exister dans les mêmes espaces que les personnes non minorisées⁵⁶. Cette mise en avant est intéressante car elle permet de requestionner le sens du mot « cholo »⁵⁷ : en écrivant sur les siens et en écrivant sur lui-même, Avilés permet aux personnes dites cholos d'assumer ce mot et de le porter fièrement. En se disant, et en disant les siens, il montre de quelle manière la « cholité » n'est pas celle qui est décrite par les dominants : dans notre cas, nous pouvons dire que l'écriture possède une dimension performative car elle permet de casser, le temps de l'écrit, l'essentialisation dont sont l'objet les personnes dites cholos.

Malgré tout, cette revendication et cette réappropriation seront fragiles et il faudra, de façon régulière, les consolider afin de dépasser les stigmates de cette identification⁵⁸ et afin de s'inscrire contre le « mythe » écrit par les élites. En clair, quand Avilés parle des personnes considérées comme cholos, il leur rend leur dignité⁵⁹ et leur permet d'envisager une situation dans laquelle elles ne sont pas perçues comme des subalternes mais comme des actrices de leur propre identité.

Dans la lignée de ce que nous avons dit et dans l'optique de rendre la dignité au siens, nous pouvons parler du fait que dans ses deux ouvrages, l'auteur mentionne souvent sa grand-mère considérée comme indigène, et qu'il qualifie lui-même comme telle, locutrice du quechua qui ne recevait aucun éloge sur ses traits ou sur son origine. Elle était mariée à un homme à la

⁵⁶ «Tres personas blancas y privilegiadas en la mesa de un programa radial no garantizan la pluralidad de voces ni el respeto a quien no comparte sus privilegios. En países tan diversos y tan distintos entre sí (como el Perú y los Estados Unidos), la democracia aún no existe: conocemos las reglas, su promesa de un mundo justo y tolerante, pero todavía estamos lejos de esa utopía. Por eso, las personas menos privilegiadas tenemos que seguir peleando a diario para entrar a esos espacios donde todavía no estamos, donde nuestra voz no se escucha con la misma atención, donde nuestra piel no se mira con el mismo respeto.»

Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

⁵⁷ «Cholo es un término ambiguo, salvaje, cargado de energía.»

Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Op.cit.

⁵⁸ « J'ai beau avoir accepté d'être ce que l'injure dit que je suis, le revendiquer, le proclamer pour désarmer l'insulte, il y a toujours, au détour d'une phrase, d'une situation, une blessure qui peut se raviver, une honte nouvelle qui peut me submerger ou la honte ancienne qui remonter à la surface. Le pouvoir des mots est imprévisible et il peut, à tout moment, faire revenir des situations ou des émotions qu'on croyait avoir dépassées. »

Eribon, Didier. *Une morale du minoritaire : variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris : Flammarion, 2015. P.99

⁵⁹ « —Yo participo en la lucha por dignificar los pueblos indígenas —aclaró antes de beber el último sorbo de su taza de chocolate. —¿Y eso qué significa? O sea, ¿contra quién lucha usted? —Contra la gente que piensa que somos bárbaros —su mirada apuntaba directo a los ojos—. Porque no lo somos. Anda al Takanakuy sin tus prejuicios de hombre de ciudad para que veas. »

Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Op.cit

peau blanche et aux yeux bleus et de fait, elle était régulièrement comparée à lui, ce dernier étant considéré comme plus beau qu'elle. En la mentionnant de façon régulière, il la place en symbole d'une indianité méprisée et effacée :

«La última vez que visité a mi abuela Angélica, meses antes del inicio de la pandemia, ella tomó mi cabeza entre sus manos arrugadas y cubiertas de lunares y me hizo una pregunta crucial que no pude entender. La abuela hablaba en quechua, como más de ocho millones de personas en el mundo. Pero yo no. Yo solo hablaba español. »

A travers cette citation qui exprime une situation personnelle, nous avons une description de la société péruvienne que nous étudions : les dynamiques qui entourent la condition chola font que l'héritage culturel qui aurait pu se transmettre ne s'est pas transmis. Du fait d'un mépris entourant tout ce qui relève de l'indianité, les langues, cultures, vêtements, les personnes perçues comme cholos n'ont pas d'autres choix que de s'en délester. Dans le cas de notre citation, cette disparition de la langue Quechua au bout de deux générations interroge au sujet de la violence symbolique dont nous avons parlé précédemment : cette disparition ou plutôt cette non-transmission des langues originaires des Andes sous-entendrait qu'être perçu comme indigène n'est pas quelque chose de bien et qu'il faudrait privilégier l'hispanité à l'indianité. Ne pas enseigner les nombreuses langues présentes au Pérou, c'est nier la diversité culturelle du pays et encourager une uniformisation qui ne serait que dommageable.

Dès lors, en mobilisant la figure de sa grand-mère, Avilés illustre la façon dont la condition chola s'exprime : elle place les personnes concernées dans une négation de soi en ne leur permettant pas d'exister ou du moins, elle creuse un fossé avec leur descendant et par conséquent, participe à la disparition de l'indianité. L'existence d'une autre parole ou du moins d'une parole énoncée par une personne perçue comme indigène ou chola, offre la possibilité de se définir en fonction d'un autre standard, d'une autre identité⁶⁰. Avilés expérimente cette possibilité en s'approchant de langue de sa grand-mère, ce qui lui permet d'appréhender un autre monde et d'appréhender une autre identité :

« El quechua no me ha abandonado. Está dentro, en alguna parte, o en muchas partes. Y lo estoy recuperando, palabra a palabra, en una rutina diaria que incluye ir a clases, oír música y también cantar canciones como «Los pollitos dicen», imaginando que

⁶⁰ « Decidir que los niños no deben aprender el quechua de sus mayores (o cualquiera de los idiomas originarios que se hablan en el Perú) es una estrategia de supervivencia que muchos hogares practican sin calcular bien el costo final de esta transacción. Los niños no solo no pueden hablar con los adultos; tampoco pueden conocer su propia historia. La historia que perdemos mediante esta mutilación no solo es la narración de hechos pasados o la suma de costumbres que ya no practicamos: lo que perdemos en realidad es la conexión misma con las tierras que los cholos dejamos cuando migramos sin retorno.»

Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Op.cit.

estamos en un lugar tranquilo, y que ustedes me escuchan: Chiwchikuna minku: chilaq, chilaq, chilaq. Yarqaywan kaspanku, chiriwan kaspanku. Wallpaqa maskan Sarata, triguta Mikunata qun, qataytapas qun.»

En tentant de s'approcher de la langue de ses ancêtres, il tente de récupérer une partie de lui-même et sûrement une partie de l'identité qui lui a été confisquée. En mobilisant la figure de sa grand-mère, nous comprenons que l'auteur est dans une démarche d'investigation au sujet de son indianité, ayant déjà exploré son hispanité, ou du moins son métissage, à travers la figure de son grand-père. D'ailleurs, au moment de l'écriture de ses ouvrages, l'auteur se considérait et se revendiquait « cholo » mais depuis peu, il se considère plutôt comme indigène, et comme quechua⁶¹ en particulier. Selon lui, se revendiquer « cholo » n'est qu'un pas vers une acceptation pleine et entière de son indianité. D'autre part, il préfère à présent se dire « indigène » car selon lui, la revendication de « l'identité » chola efface les personnes dites indigènes : en se disant et en disant les siens, Avilés ouvre la voie à une introspection et à un cheminement identitaire⁶² nouveaux. En positionnant sa grand-mère en symbole d'une identité niée, il permet de comprendre comment « l'identité » chola se construit en fonction mais aussi à contre-courant des injonctions. De ce cheminement identitaire, nous retrouvons une problématisation de l'identité dans les ouvrages de l'auteur : en écrivant sur les siens, et sur les minorisés de façon générale, il problématise la façon dont ils peuvent se définir. En effet, en produisant un discours de « personne concernée » il propose de redéfinir ce que veut dire posséder telle ou telle « identité ». Se définir de telle ou telle manière est le résultat d'une construction, d'une réflexion et par conséquent, en parlant de la condition chola, Avilés remet en question les assignations et les essentialisations que la société péruvienne a donné aux personnes identifiées comme indigènes.

La remise en question et le cheminement identitaire qui entourent la condition chola, ont aussi été possibles par la comparaison entre deux sociétés. En introduction, nous avons parlé du fait que l'auteur s'est installé aux Etats-Unis afin d'y étudier et parce que sa femme en est originaire : cette installation dans un nouveau pays lui permet d'avoir un œil nouveau et une perspective d'analyse nouvelle. En prenant de la distance avec le Pérou, il a pu comprendre

⁶¹ «[...] reconocerme quechua es una manera de enfrenar esa educación»

⁶² «¿Adónde vamos los cholos? Este libro no ofrece respuestas definitivas a ninguna pregunta. Solo intenta provocar diálogos y quizá despertar el interés por descubrir los hilos que unen nuestras historias.»

Ibid.

comment fonctionnaient les mécanismes qui rentrent en jeu dans le racisme et la façon dont ce racisme influent les relations entre les habitants.

Dès lors, il nous faut comprendre de quelle manière le fait de prendre de la distance entre en jeu dans la construction de soi et dans la problématisation de son « identité ». C'est que nous tenterons de voir dans la suite de notre travail.

C. Se dissocier pour se réinventer

En introduction nous avons évoqué le fait que Avilés s'est installé aux États-Unis pour mener à bien une thèse en littérature et aussi car il a épousé une étasunienne. Bien que son installation aux États-Unis ne fût pas motivée par une volonté d'échapper à une société qui l'empêcherait d'être ce qu'il est, à l'instar de Baldwin, ce voyage lui a permis d'acquérir un regard nouveau ou plutôt des perspectives d'analyses nouvelles sur la situation péruvienne. Le fait d'être autre part a aussi participé au mûrissement de sa réflexion sur son identité : nous pourrions dire qu'être aux États-Unis lui a permis d'entamer sa réflexion identitaire de façon plus apaisée et plus détachée. Selon lui, évoluer dans une autre société n'est que bénéfique pour la création de soi.

Nous pourrions utiliser cette citation de Didier Eribon pour commencer notre analyse : « Pour m'inventer, il me fallait avant tout me dissocier. »⁶³. En se « dissociant », Avilés s'est réinventé : il a pu acquérir de nouveaux outils d'analyse pour écrire et déjouer les pièges tendus par la condition chola.

En s'éloignant du pays duquel il est originaire, l'auteur a pu acquérir une liberté de ton, qui donne une certaine authenticité à son travail. Il le dit dans une revue :

«Pasé dos días en este taller sobre racismo, a fines de 2017, y no podía dejar de pensar en el Perú. En un momento de la conversación, cuando las personas blancas lucían muy conmovidas al analizar cómo operaba en ellas el racismo, comenté para el grupo que EE. UU. era un país racista igual que el mío. Pero había una diferencia notable. «Ustedes están discutiendo sobre esto», les dije. «En el Perú, un diálogo así es imposible en este momento». Ciencia ficción. La gente me miró con cara de no creerme: «¿De verdad allá no hablan de esto? ¿Entonces de qué hablan cuando hablan de racismo en América Latina?»»⁶⁴

Tout au long de notre travail, et peut-être de façon naïve, nous avons parlé du fait de dire la condition chola comme quelque chose qui va de soi, comme une condition

⁶³ Eribon, Didier. *Retour à Reims*. Champs Essais. Flammarion, 2018. P.60

⁶⁴ Avilés, Marco. « Lo bueno, lo malo y lo cholo ». *NUEVA SOCIEDAD* 292, n° 105-106 (2021).

communément admise et comme étant particulièrement violente et difficile à vivre. Cependant, la citation que nous avons choisie prouve que parler de cette condition, contrairement à ce que dit Avilés quand il dit qu'il n'a pas vocation à « être un journaliste martyr », relève d'une réelle volonté et d'une réelle observation de la société car parler de racisme, de condition d'exception ou de ségrégation, ne va pas de soi surtout dans le Pérou que nous étudions. En comparant le Pérou et les États-Unis, il nous montre que l'existence de la condition chola au Pérou est une chose qui va de soi tant cette condition est « normale » et perçue comme « naturelle » tandis qu'aux États-Unis, ce racisme a été questionné et étudié. La question posée à la fin de la citation est intéressante car elle sous-entend que la question du racisme en Amérique Latine serait traitée de façon totalement différente de la façon dont nous avons l'habitude de l'appréhender. Cette question permet de voir ce qui paraît problématique ou pas dans le Pérou que nous étudions. De fait, parler de la condition chola, c'est appréhender le racisme sous un autre angle dans la mesure où on remet en question une situation qu'on considère comme « naturelle » :

« El racismo más difícil de exponer y de discutir es el estructural porque es, en apariencia, invisible, aunque está en la esencia misma de nuestro sistema. El racismo les da forma a nuestra economía, a la política, a la literatura, a la moda, al sexo, al amor. El racismo te dice con quién casarte y con quién no. A quién respetar y a quién no. El capitalismo es racista y el racismo es capitalista, y nuestras instituciones dentro de este sistema nos modulan según nuestra piel, nuestro origen, nuestra historia, nuestro género. Esta dimensión del racismo es más compleja de desentrañar porque exige que te mires en el espejo, que asumas responsabilidad y también una actitud abierta para aprender. Aprender para actuar. »⁶⁵

Le racisme est si prégnant dans le Pérou que nous étudions, qu'il devient difficile d'en parler car il est difficile de le voir, il est insaisissable. C'est ce caractère « naturel » que Avilés a pu mettre en mots en partant : s'il était resté au Pérou, il n'aurait peut-être pas pu se rendre compte de la façon dont se déguise le racisme pour rester le plus discret possible. En étant confronté au racisme dans un autre pays et en évoluant dans les sphères universitaires d'un autre pays, Avilés a pu appréhender et matérialiser le racisme même quand il prenait les formes les plus latentes possibles. D'autre part, il explique qu'il faut se « regarder dans le miroir », cependant, il est plus facile de le faire dans un environnement nouveau que dans le même environnement. Dès lors, partir pour se réinventer devient une nécessité⁶⁶.

⁶⁵ Avilés, Marco. «Lo bueno, lo malo y lo cholo». *Op.cit.*

⁶⁶ « Ce fut pour moi une véritable ascèse : une éducation de moi-même, ou plus exactement une rééducation qui passait par le désapprentissage de qui j'étais »

Malgré tout, même en changeant de perspectives et en établissant un parallèle avec le Pérou, on se rend compte que partout, le racisme fonctionne à peu près de la même manière :

«Según mi experiencia, en cualquier país occidental, sea en los Estados Unidos o en el Perú, las cosas para las personas de piel marrón son más o menos la misma vaina. Si eres un cholo, en Lima, hay muchas posibilidades de que no te dejen entrar a aquel cine o que esa discoteca te cierre la puerta o que aquella señora te grite indio de mierda, serrano, igualado, animal. Me ha pasado. »⁶⁷

Bien que l'auteur dise que le racisme fonctionne de la même manière, quelle que soit la société occidentale dans laquelle on se trouve, il s'attarde quand même sur le Pérou. En effet, en précisant la façon dont il s'opère dans le Pérou que nous étudions, il sous-entend que le racisme « à la péruvienne » est différent : il précise qu'il cible surtout les personnes perçues comme cholas et qu'il revêt malgré tout une forme différente du racisme qu'il a pu vivre aux Etats-Unis. En effet, bien que les deux expériences soient « dans la même veine », le fait qu'il précise qu'au Pérou une personne identifiée aura de forte chance se faire insulter n'est pas anodin et est synonyme de l'ancrage d'un racisme que l'on ne remet pas en question et qui est devenu ordinaire. Dès lors, en comparant les Etats-Unis et le Pérou, nous remarquons que bien que le premier pays souffre d'un racisme institutionnel et structurel, il tente de remettre ce racisme en question, en en parlant, en le problématisant tandis que le second pays bien qu'il souffre du racisme ne s'en rend pas compte et ne l'attaque pas. Cette revue dans laquelle Avilés intervient est intéressante dans la mesure où elle nous permet de comprendre comment, en s'éloignant un peu de son pays d'origine, il a pu en faire une analyse profonde en s'attaquant à un racisme présenté comme normal et naturel. En s'attardant sur ce racisme à la péruvienne, Avilés montre sa violence : il peut se manifester à n'importe quel moment et face à n'importe qu'elle personne considérée comme « indigène ».

Dans la revue déjà citée, nous observons la différence entre la façon de considérer le racisme aux USA et au Pérou : en proposant aux personnes perçues comme ayant la peau blanche de dire ce qu'elles apprécient dans le fait d'être perçues comme blanche, il est les questionne implicitement sur les privilèges qu'elles possèdent et sur la façon dont elles les considèrent. Leurs réponses montrent qu'elles ont conscience de leurs privilèges et que la question des inégalités raciales et sociales a déjà été pensée au contraire du Pérou⁶⁸ où

Eribon, Didier. *Retour à Reims*. Champs Essais. Flammarion, 2018. P.170

⁶⁷ Avilés, Marco. «Lo bueno, lo malo y lo cholo». *Op.cit*

⁶⁸ «¿Es tan difícil notar el privilegio cuando tú eres el privilegiado? ¿Es tan difícil entender que si naces con la piel blanca, con «buen apellido» y con dinero, las cosas te serán menos difíciles que para el resto? Cuando gozas de esos privilegios, para comenzar, no tendrás esa voz permanente dentro de ti que te dice todo el tiempo: eres cholo, te están mirando así porque eres cholo, te están hablando así porque eres cholo, no te darán el trabajo porque eres

reconnaître ses privilèges n'est pas chose aisée car avoir la peau blanche n'est pas perçu comme un privilège mais plutôt comme une fin.

«¿Qué te gusta de ser blanco?», le preguntó el facilitador de un taller sobre antirracismo a un auditorio mayoritariamente blanco en Maine.

Luego hizo lo mismo con quienes se identificaban como negros, asiáticos

y latinos. Las personas levantaban la mano y comentaban en voz alta, mientras el facilitador tomaba notas en un papelógrafo. Las personas blancas respondieron:

- Me gusta ser parte de la cultura mayoritaria.
- No noto mi blancura.
- No estoy especialmente preocupado por mi seguridad.
- Soy escuchado.
- Mis hijos no son señalados.
- Beneficios financieros.
- Estoy representado en la publicidad.
- No tengo que pensar sobre ser blanco.
- Los estándares reflejan mi imagen. »⁶⁹

Les réponses que nous avons ici sont intéressantes car elles illustrent le fait qu'être perçu comme ayant la peau blanche offre une certaine tranquillité. D'autre part, en analysant les réponses de plus près, nous constatons que les personnes perçues comme ayant la peau blanche ne portent pas la charge raciale : elles n'ont pas à se penser autrement que comme des êtres humains ni à anticiper les effets de l'image qu'elles renvoient. Le fait de ne pas se faire subjectiviser offre une certaine indifférence, dès lors, en ayant conscience de leurs privilèges, les personnes perçues comme blanches peuvent aider à éradiquer les discriminations. C'est le fait d'avoir pu expérimenter le traitement de la question raciale aux États-Unis, à travers la plume de Avilés, que nous pouvons arriver à cette conclusion.

D'autre part, s'il y a une reconnaissance des privilèges, nous pourrions assister à la possibilité pour les personnes minorisées, les personnes perçues comme indigènes et perçues comme cholas dans notre cas, d'exister dans l'espace dominant et d'exprimer leurs singularités. En clair, regarder le racisme en face et comprendre les dynamiques dans lesquelles il s'inscrit permettrait de revisibiliser le pays entier et la quarantaine de langues qui y existent. En effet,

cholo, no puedes entrar a la discoteca porque eres cholo, te están haciendo trabajar más que a los demás porque eres cholo.»

Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

⁶⁹ *Ibid.*

en niant les autres ethnies qui existent en son sein, le Pérou n'admet donc pas qu'il existe un « privilège de la neutralité » et par conséquent, on propose aux personnes possédant ce privilège d'exister seules. Le fait pour Avilés de pouvoir comparer deux visions sur le traitement de la question raciale est intéressant car nous voyons dans quelle mesure la condition chola est particulière : cette expression nous permet de comprendre la complexité des rapports sociaux qui existent dans la société péruvienne. L'expérience étasunienne de l'auteur permet de comprendre la façon dont la condition chola au Pérou est complexe : n'étant pas remis en question et en étant communément admis, le racisme inhérent à la condition chola est particulièrement difficile à décrypter et à faire admettre.

En clair, prendre de la distance avec son pays d'origine a permis à Avilés d'effectuer une analyse au sujet du racisme et de son fonctionnement mais surtout au sujet d'un Pérou qu'il connaît bien et qui n'a pas encore réussi à remettre ses schémas en question, au contraire des États-Unis.

Dans cette partie de notre travail, nous avons tenté de montrer la façon dont Avilés disait la condition chola : par des paroles qui pourraient être qualifiées de vulgaires ou au moins de familières nous avons pu montrer comment la violence envers les personnes cholas s'opérait. D'autre part, l'utilisation des paroles rapportées montre que la violence existe essentiellement d'un seul côté de la population et que les personnes perçues comme cholas n'en sont que le réceptacle. Rapporter les paroles c'est illustrer l'idéologie dans laquelle baigne le Pérou et c'est montrer comment il est problématique de parler de racisme dans un Pérou qui utilise cette idéologie pour atteindre une « modernité » dont il rêve tant. De plus, en produisant des écrits relatant sa vie, celle des siens et des personnes minorisées de façon générale, il participe à la construction d'un contre-discours, d'un discours contre-hégémonique visant à visibiliser les personnes perçues comme indigènes et cholas d'une part, et d'autre part à remettre en question les hiérarchies régnant au sein d'un Pérou assimilationniste, raciste et classiste. Enfin, nous avons pu parler du fait que l'auteur ait démenagé et comment cette installation hors du Pérou lui avait permis d'avoir un autre point de vue sur le racisme existant dans son pays. En clair, analyser comment l'auteur s'est « dissocié » nous a permis de comprendre que traiter la question de la discrimination liée à la couleur perçue de la peau au Pérou est un exercice relativement difficile tant ces discriminations sont normalisées. D'autre part, nous avons pu constater qu'aux États-Unis, la question des privilèges que donnent l'identité perçue peut être mentionnée tandis qu'au Pérou non car il y a une volonté d'accéder à ces privilèges. En peu de

mots, avoir un autre point de vue sur le Pérou permet d'avoir les outils pour appréhender et analyser les dynamiques propres au pays.

Après avoir étudié la façon dont Avilés écrivait et décrivait la condition chola dans ses œuvres, il nous faut maintenant comprendre comment, en déconstruisant cette condition et en changeant de paradigme, nous voyons apparaître une possibilité pour le Pérou ainsi que pour les personnes perçues comme indigènes ou cholas d'évoluer dans une société totalement différente dans laquelle les discriminations liées à la couleur perçue de la peau ou à la classe sociale sont moindres. En peu de mots, nous pourrions nous demander si en changeant de point de vue sur la « cholité », il serait possible d'avoir un « nouveau » Pérou avec de nouvelles dynamiques entre les individus, si nous pourrions considérer une personne perçue comme chola comme actrice voire fondatrice, d'une nouvelle société.

4. La figure du « cholo », un possible pas vers un « nouveau » Pérou ?

A. L'assimilation ou l'intégration ?

Jusqu'ici, dans notre travail, nous avons parlé de la condition chola comme d'une condition dans laquelle étaient placées les personnes perçues comme indigènes afin de les discriminer et de les faire disparaître de l'espace public et de l'imaginaire collectif. Cependant, nous avons aussi montré qu'en matérialisant leur existence, en produisant des discours alternatifs et en créant des espaces dans lesquelles les personnes mises en situation de minorité peuvent être elles-mêmes, il y avait une possibilité de rendre visibles les personnes minorisées. De cette visibilité découlerait une reconfiguration de la société. Dès lors, à partir des ouvrages rédigés par Avilés, nous pouvons tenter de voir si la figure du « cholo » peut⁷⁰ en effet devenir la clef de voute d'une nouvelle société péruvienne dans laquelle les individus partent d'un même point.

Dans *De dónde venimos los cholos*, Avilés dit ceci au sujet de la capitale et de la visibilisation des personnes considérées comme indigènes :

«En la Lima del nuevo siglo, los platillos cuentan historias sobre el Perú, contienen ideas sobre la diversidad y el mestizaje. Algunos cocineros han logrado la claridad suficiente para mostrarle al comensal que existe todo un país más allá de las murallas imaginarias de la capital.»⁷¹

Cette citation est intéressante pour notre analyse : nous voulons savoir si la figure du « cholo » peut incarner un espoir nouveau. Par conséquent cette citation faisant état de la cuisine avec des produits originaires des Andes peut nous servir. Bien qu'elle puisse paraître anecdotique, cette citation montre comment tous les moyens sont bons pour visibiliser les personnes minorisées. Dès lors, tout ce qui peut permettre de rendre leur individualité aux personnes originaires des Andes doit être utilisé : cela peut être une tactique pour faire en sorte que ces personnes originaires des Andes fassent peu à peu des incursions dans le monde des

⁷⁰« De tal manera, este desbordamiento de lo cholo muestra los límites de la resistencia que se basa en la constitución de identidades étnicas subalternas, que pueden acabar invirtiendo el sistema, sin cuestionarlo (un Estado indio en vez de un Estado blanco). Pero además, permite imaginar las posibilidades de constitución de comunidades y resistencias que estén, si no más allá, al menos pese a la modernidad: la identidad, el estado y la nación. Ahora bien, el gran cuestionamiento a la mirada de esta investigación podría ser, ¿qué significa esto del continuo movimiento de la identidad chola, en tanto qué posibilidades de agencia política genera? La respuesta inmediata es ninguna »

Soruco Sologuren, Ximena. *La ciudad de los cholos Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: Institut français d'études andines, 2013. P.238

⁷¹ Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Op.cit.

gens qui ne les considèrent pas. En faisant ces incursions, nous nous retrouverons avec peu à peu une visibilité des personnes originaires des Andes et l'indianité pourra être vue comme quelque chose de banal. En effet, la cuisine peut avoir une portée politique et dans notre cas, cette cuisine sert à rappeler l'histoire du Pérou, une histoire dans laquelle on peut lire « la diversité » et le « métissage ». D'autre part, Avilés dit que la cuisine proposée permet de se rendre compte « qu'il existe tout un pays au-delà des frontières imaginaires de la capitale » : cette expression est fondamentale pour notre questionnement dans la mesure où en sortant des frontières imaginaires, il y a une possibilité d'intégration des personnes racisées aux sein de la capitale et des espaces dominants. D'ailleurs, cette possibilité d'intégration peut remettre en question leur racisation dans la mesure où s'il y a une reconfiguration des rapports, il y a une possibilité de ne plus avoir à composer avec les hiérarchies raciales existantes mais de le faire disparaître pour partir sur le même pied d'égalité.

La figure du « cholo », dans le Pérou que nous étudions, a été questionnée afin de savoir de qu'elle façon on le considérerait :

« Incarnation de l'espoir d'une société nouvelle, ou porteur du stigmate lié à ces origines sociales et ethniques, le cholo cristallise les peurs et les attentes de la société péruvienne. Sa figure bouleverse les configurations raciales, et complexifie les manifestations du racisme. Dans les milieux académiques, le racisme que pourraient subir les cholos en ville est resté un thème presque tabou jusque dans les années 1990. Pour nombre de chercheurs ou d'acteurs politiques, métis urbains ou cholos ont été perçus comme porteurs d'une promesse de réconciliation nationale et d'intégration. La cholification croissante, c'est-à-dire l'arrivée de descendants d'Indiens dans les villes, leur visibilité et leur promotion sociale, ont souvent laissé penser que le racisme était, peu à peu, en train de disparaître, qu'il n'en restait que quelques anciennes rémanences. »⁷²

De cette observation, nous comprenons que les personnes perçues comme cholos peuvent, au sein de la société péruvienne, incarner l'image d'une société nouvelle, dans laquelle le racisme aurait disparu. Au long de notre travail, nous avons prouvé que ce n'est pas cette orientation qui a été prise et que les personnes perçues comme « cholos » étaient ségréguées et qu'il fallait à tout prix éviter la « cholification ». Malgré tout, le fait que les personnes identifiées comme cholos aient pu représenter un espoir n'est pas anodin et montre qu'il y a une possibilité de « cholifier » la société péruvienne. Il convient cependant de dire que cette « cholification » qui n'a pas été acceptée à la fin du 20^e siècle ne la sera pas plus aujourd'hui. Dès lors, ça sera aux personnes considérées comme cholos de s'introduire dans la société, de se

⁷² Doré, Emilie, et Carmen María Sandoval. « Le racisme à la péruvienne : contradictions et ambiguïté de la notion de cholo ». *L'Ordinaire des Amériques*, n° 211 (1 septembre 2008) : 209-24. <https://doi.org/10.4000/orca.2599>.

visibiliser en rejetant l'identification comme « métis » dont nous avons déjà parlé. Ce rejet de l'identification comme « métis » est primordiale pour que nous assistions à une reconfiguration de la société car Avilés nous explique que cette identification signifie la mort de l'indianité :

«Una idea muy fuerte en el Peru es que tu vives en una ciudad, ya no eres indígena [...] cuando una persona que ha crecido en el campo se muda a la ciudad, para el estado ya no es indígena ahora es mestiza [...]el mestizaje desde la perspectiva de las personas indígenas y de las personas negras también, significa la desaparición»⁷³

Cette citation montre le pourquoi du comment la « cholification » n'a pas été accepté ou même encouragée : dès leur arrivée dans la capitale, les « indiens » ont été encouragés à s'auto-qualifier de « métis » et cette identité leur a été assignée, dès lors, il n'y a pas eu d'espace pour la « cholification ». En réfléchissant à cela, nous comprenons qu'il faut pour les personnes indigènes ou les personnes perçues comme cholas, une réelle volonté pour se qualifier en tant que « cholo » ou en tant qu'indigène. Avilés le dit en ces termes : « Ser cholo no es mi «desventaja» sino mi decisión. Mi historia. Mi riqueza. ». Cette citation est intéressante : en disant que se considérer comme « cholo » sa décision, Avilés s'inscrit en désaccord avec l'état et porte une parole qui pourrait aider à reconfigurer la société péruvienne : si toutes les personnes originaires des Andes décident de rejeter l'auto-identification en tant que métis, il y aura une possibilité de voir apparaître la figure du « cholo » comme un élément déterminant au sein de la reconfiguration de la société péruvienne. En disant « qu'être « cholo » est sa richesse et sa décision », Avilés s'engage dans un combat contre l'assimilation proposée par le Pérou : cette assimilation serait un moyen à la fois symbolique et à la fois réel de supprimer l'indianité dans le pays :

« Aucune règle à ce jeu, en définitive, l'essentiel étant d'avoir défini à l'avance celui qui sera doté d'une légitimité inférieure et qui devra accepter son statut subalterne. Ce qui constituait la principale logique de l'assimilation – discréditer le patrimoine immigré pour accélérer leur absorption dans le corps national – se revitalise dans la « politique » d'intégration avec une nouvelle grammaire. À grand coup d'accusation de « communautarisme » et d'allégeance à des origines qui constituent autant de trahison de la « communauté nationale », de « nouveaux barbares » dont on explique la violence et le sexisme virulent par la culture (arabe ou africaine) et la religion (islam), la stigmatisation traditionnelle des immigrés a trouvé un nouveau credo et a renoué avec la conscience d'œuvrer pour le progrès. Le projet de « contrat d'intégration » s'inscrit dans cette tendance à

⁷³ Avilés, Marco. Entretien avec Marco Avilés. Entretien réalisé par Axel Rousseaux, 1er mars.

placer le curseur sur les devoirs, quitte à reporter les droits du côté de la lutte contre les discriminations »⁷⁴

Bien que le travail dont est issu cette citation fasse état de la société française, nous pouvons y voir des similitudes qui pourraient servir notre analyse. Premièrement, nous observons une existence des « étrangers » internes au pays. Ces « étrangers » sont des personnes nées dans le pays mais considérées comme étrangères car perçues comme différentes ethniquement. Cette différenciation aurait pu participer à reconfigurer les rapports existant dans le pays cependant, le point de vue assimilationniste existant au Pérou n'a pas permis d'inclure l'indianité des personnes considérées comme cholos dans la société. Cette négation de leur particularité a donc été l'élément fondamental dans la mise en place des discriminations. D'autre part, il y a un encouragement à quitter sa culture pour adopter la culture majoritaire. Comparer ces dynamiques d'assimilation « à la française » à ce qui existe dans la société péruvienne semble être intéressant dans la mesure où on retrouve la même configuration vis-à-vis des personnes perdues comme indigènes et de leurs descendants. En encourageant les descendants de personnes perçues comme indigènes à devenir métis on les encourage à nier leur culture, langue et mode de vie indigènes afin de ressembler au « péruvien type » prôné par les élites. De cette volonté de créer le péruvien type, nous nous retrouvons face à l'impossibilité pour les personnes qui ont « choisi » « d'être » cholos de pouvoir renverser les normes sociales.

En réalité, dans ses ouvrages et par sa démarche, Avilés ne cherche pas réellement à renverser les dynamiques sociétales de façon brutales et radicale, il le dit lui-même. Cependant, nous pouvons aisément affirmer qu'il se place en désaccord avec l'idéologie assimilationniste à la base de toutes les discriminations, en clair, nous pourrions le qualifier d'intégrationniste. En effet, en adoptant un point de vue intégrationniste, nous nous plaçons face à la possibilité d'existence de cultures et non d'une culture, d'identités et non d'une identité. En peu de mots, nous pourrions dire que ce que Avilés propose dans ses ouvrages c'est de visibiliser le pluralisme culturel qui existe au Pérou et qui n'est pas exprimé ou plutôt, qui est mis sous silence. C'est ce qu'il essaie de dire dans le chapitre « The New sexy » de *No soy tu cholo* : « Sus anuncios muestran un paisaje humano amplio, diverso, loco, colorido. «La realidad es sexy», dice su eslogan. A ese futuro se mueve el mundo. Cholo is the new sexy. ». L'auteur écrit ces mots après avoir vu une publicité qui mettait en avant toutes les carnations et apparences présentes au Pérou. En ayant vu la pluralité proposée dans cette publicité, nous remarquons que

⁷⁴ Simon, Patrick, et Sylvia Zappi. « La lutte contre les discriminations : la fin de l'assimilation à la française ? » *Mouvements* 27-28, n° 3 (2003): 171-76. <https://doi.org/10.3917/mouv.027.0171>.

l'auteur exprime sa volonté de voir un Pérou multiculturel, ou du moins, de voir un Pérou assumant toutes les « identités » évoluant en son sein. Comme la publicité, il aimerait voir exister la réalité du pays.

A la première lecture de ses ouvrages, nous avons l'impression que Avilés possède en lui une volonté de renverser les dynamiques sociétales qui existent au Pérou, ses ouvrages y participent malgré lui, mais en nous attardant sur les détails, nous comprenons qu'il propose une lecture plus subtile de la situation. Nous pourrions résumer cette lecture par les mots écrits par Saïd dans la conclusion de *L'orientalisme* :

« Ce que je cherchais dans *L'Orientalisme*, c'était une nouvelle manière de concevoir les séparations et les conflits qui ont stimulé pendant des générations l'hostilité, la guerre, et le contrôle impérialiste. Et en fait, l'une des conséquences les plus intéressantes des études post-coloniales a été une nouvelle lecture des travaux canoniques sur la culture, non pas pour les rabaisser ou les couvrir plus ou moins de boue, mais d'examiner à nouveau certaines de leurs affirmations, en dépassant l'emprise étouffant de la dialectique binaire maître-esclave. »

Nous pourrions lire les œuvres de Marco Avilés de cette façon. Ses ouvrages ne sont pas des ouvrages historiques ou politiques mais juste des essais et des chroniques possédant des traits autobiographiques qui permettent de lire le Pérou d'une autre façon. Par ses ouvrages, Avilés tente de montrer comment l'histoire du Pérou a influencé et continue d'influencer le pays, sans pour autant effectuer un travail historique. D'autre part, la portée autobiographique de ses œuvres nous permet aussi, de lire le Pérou d'une autre façon, de rencontrer un Pérou qui ne nous est pas décrit.

Dans cette partie, nous avons confronté deux visions politique et idéologique de « l'identité ». En effet, en partant du principe que l'assimilationnisme est la solution, nous nous retrouvons dans une société ne laissant aucune place à la différence et tentant même de la « criminaliser » et de la faire disparaître. D'autre part, cette vision assimilationniste sert une volonté d'uniformisation de la société et de disparition des cultures considérées comme gênantes. Si en revanche, nous nous plaçons du côté d'une vision intégrationniste, nous nous rendons compte que les individus peuvent intégrer la communauté nationale sans brader leur culture et ce qu'ils sont. Adopter une idéologie intégrationniste c'est permettre à tout le monde d'exister et c'est aussi remettre en question le « privilège de la neutralité » car cette idéologie permet de ne pas avoir de standard auquel se fixer. Confronter ces deux visions de la société nous permet de comprendre une idéologie différente aurait pu permettre de valoriser ce qui est actuellement perçu comme non désirable et non esthétique au sein de Pérou. Intégrer les

personnes perçues comme indigènes aurait pu participer à la création d'une culture totalement différente et à une redéfinition des personnes sur lesquels sont fixés les standards.

En clair, quand nous lisons les ouvrages de Marco Avilés, nous nous rendons compte que tant que le Pérou ne se défait pas de son idéologie assimilationniste, l'individu qui est perçu comme cholo sera toujours en position de subalterne et le mot « cholo » représentera toujours quelque chose de méprisable et une chose de laquelle il faut s'éloigner. Cette vision assimilationniste sera toujours l'idéologie permettant de placer les personnes perçues comme cholos en situation de subalternité et permettant de leur confisquer la parole, l'espace et leurs particularités. En clair, Avilés sort de l'assimilation pour pouvoir accéder à la libre expression⁷⁵ de son identité, le tout, en proposant, de façon consciente ou non, d'adopter une autre idéologie. Il souhaite « révéler quelque chose qui a existé mais qui a été refoulé »⁷⁶.

Ici nous avons vu comment la « figure » du cholo peut nous servir à analyser et à imaginer un changement de paradigme au niveau sociétal et nous avons aussi pu constater la façon dont l'idéologie était capitale pour mener à bien certains projets politiques.

Plus haut nous avons rapidement évoqué le cheminement identitaire qu'a eu Avilés. Dès lors il convient de d'analyser ce parcours plus en détail et il convient de parler des perspectives identitaires qui s'offrent au Pérou.

B. Perspectives identitaires

Nous avons évoqué les différences entre posséder une idéologie assimilationniste et une idéologie proposant l'intégration. Dès lors, cette différence d'idéologie permet d'analyser les perspectives identitaires que possède et que propose le Pérou. D'autre part, parler de perspective ne veut pas forcément dire qu'il est aisé de choisir et qu'il y a forcément un choix proposé : les perspectives proposées dans le Pérou dans lequel nous inscrivons notre travail sont des possibilités qu'il faut construire soi-même en ayant conscience de tout ce que ça engendre.

⁷⁵ «Sin embargo, este hecho no les quita agencia, sino que las convierte en una expresión política que ha minado y deslegitimado la hegemonía cultural de la élite criolla: construir identidades ajenas al discurso oficial estatal y con capacidad de irradiación hacia los migrantes indígenas en las ciudades.»

Soruco Sologuren, Ximena. *La ciudad de los cholos Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: Institut français d'études andines, 2013. P.221

⁷⁶ Scott, Joan Wallach. *Théorie critique de l'histoire. I. Identités, expériences, politiques*. À venir. Paris: Fayard, 2009. (Version Kindle)

Entrevoir des perspectives plutôt qu'une seule qui serait le métissage peut vouloir dire qu'il y a pour le Pérou une possibilité de changement de cap et de changement de point de vue sur les personnes originaires des Andes : elles peuvent devenir visibles en s'inscrivant en contradiction avec le majoritaire. De cette opposition au majoritaire, nous pourrions voir naître un Pérou dans lequel les perspectives identitaires ne renvoient pas seulement à la blancheur mais à l'acceptation de soi et à l'expression de son individualité.

Le Pérou étant si métissé et urbanisé que se revendiquer comme « Indio » relève d'une démarche volontaire : revendiquer son indianité c'est prendre le risque, de façon assumée, d'être perçu comme arriéré, comme un « cholificateur » de l'espace. De cette « cholification » nous pouvons tirer des conclusions : nous pourrions dire que se revendiquer comme « cholo » ou comme indigène c'est « cholifier » son histoire personnelle, c'est « cholifier » son arbre généalogique afin de ne plus considérer les pans racisés de son identité mais considérer les marques d'indianité qui y sont présentes également. D'autre part, nous remarquons que revendiquer son indianité passe par une recherche des traits et des ascendants originaires des Andes tandis qu'en ce qui concerne les ascendants non racisés, leur présence est évidente, elle est là depuis toujours : cela montre que l'idéologie du métissage agit au plus profond des êtres et au plus profond de la construction identitaire, elle apparaît comme une évidence alors que dans la réalité, se définir comme métis ou comme « cholo » n'a rien d'évident.

Cela voudrait dire qu'avec le fait d'avoir la « blancheur » et la « blanchité » comme évidence, les générations qui sont présentes et celles qui arrivent, surtout celle de l'après Sentier Lumineux, tendent plus vers l'identification au métissage que vers une « indianité », dès lors comme nous l'avons déjà mentionné, la présence indigène du pays tend à disparaître. Cette disparition « naturelle » de l'indianité doit poser des questions au niveau de la construction de soi car si l'indianité disparaît, cela veut dire que l'histoire personnelle et familiale d'une bonne partie des habitants du Pérou disparaît aussi.

C'est pour cela que Marco Avilés, après avoir donné une plateforme aux individus perçus comme cholos, dans ses œuvres, a exploré les défis liés aux identités minorisées au Pérou et est devenu l'un des pionniers en ce qui concerne la réflexion sur les « identités » indigènes et qualifiées comme cholas. Il n'a pas simplement proposé de découvrir les Andes et leurs habitants mais il a mené une profonde réflexion sur leur devenir et sur leur sort en traitant de la condition chola : en traitant de la condition chola, nous nous retrouvons face à la matérialisation de l'effacement d'une identité qui dérange. En parler c'est rappeler qu'il est possible d'embrasser cette identité et de la porter en soi. Concrètement dans les œuvres de Marco Avilés, nous comprenons que rien n'oblige les personnes d'origine andine à adopter une identité perçue

comme métisse si ce n'est l'idéologie dominante et le « génocide discursif » opéré dans un Pérou en quête d'une identité précise. En clair, écrire et décrire la condition chola, c'est écrire et décrire la possibilité d'accéder à une identité contraire à l'identité ordonnée par la majorité mais c'est aussi adopter des comportements visant à valoriser l'indianité. De cette valorisation peut naître une vision différente du monde existant après les Andes.

Dans son œuvre, le cheminement identitaire passe par la remise en question des héritages coloniaux (pigmentocratie, hiérarchies sociales, assimilation...) et par la reconnaissance de l'indianité et de la « cholité ». Il propose une longue réflexion au sujet de la honte : lors de l'entretien qu'il m'a proposé, il m'a longuement parlé de la honte qu'il éprouvait au sujet de sa « cholité » et sur le fait d'être perçu comme étant parmi les plus pauvres et sur la « chance » qu'il avait de faire partie, durant son enfance et son adolescence des cholos ayant la peau un peu plus claire. A l'époque pour lui la cholité était un fardeau dont il fallait se débarrasser : il la cachait en se définissant comme métis et en tentant de mettre en avant son hispanité et d'enfouir son indianité. Mais malgré tous ses efforts pour être vu comme métis il était sans cesse renvoyé à son identité perçue : « Yo decía que era una persona mestiza [...] a pesar de todos los esfuerzos yo igual sería siendo tratado como indio, no importaban si yo me consideraba mestizo, me veían como Indio ». Cette citation est intéressante car elle montre que les perspectives identitaires offertes par le Pérou ne garantissent pas le fait d'être considéré et perçu comme ordonné : bien qu'une personne puisse se définir comme « métisse », son identité sera décidée à partir de ce qui est perçu. En clair, c'est l'identité perçue qui crée le « métis » ou le « cholo » : si une personne d'origine andine se perçoit comme « métisse » mais que son identité perçue renvoie autre chose, elle ne sera pas considérée comme telle. De cette observation, nous comprenons la portée essentialisante des « identités » dans le Pérou que nous étudions. Malgré une auto-identification qui va dans le sens de l'idéologie dominante, nous constatons que l'essentialisation reste très forte et que dans la réalité, c'est elle qui va décider de qui est métis ou de qui est « cholo ». De cette essentialisation qui passe par l'identité perçue, nous pouvons apercevoir aussi comment se manifeste le racisme : dans le cas du Pérou, une personne qui aurait des traits trop marqués comme « indigènes » ne serait donc pas « métisse » ou elle ne correspondrait pas à l'idée que le pays se fait de son image. En clair, nous pourrions dire que les perspectives identitaires proposées par le Pérou placent les personnes d'origines andine dans une espèce de pièges dans lequel on les force à répondre aux injonctions identitaires mais dans lesquelles il y a aussi la possibilité de se voir nier les auto-identifications qui répondent aux injonctions. Bref, les perspectives identitaires proposées par le Pérou sont aussi une façon de faire disparaître les personnes qui possèdent une apparence perçue comme

« trop » indigène même si elles se considèrent comme « métisses » et qu'elles se comportent comme telles et qu'elles adoptent l'idéologie dominante.

Dès lors, en proposant aux personnes perçues comme indigènes d'adopter une « identité » nouvelle, on ne leur garantit pas l'acceptation de cette nouvelle « identité ». En peu de mots nous pourrions dire que le Pérou encourage et entretient une certaine forme d'aliénation⁷⁷ : se renier pour être accepté mais ne pas savoir si on sera accepté. Cette situation participe à la volonté de « blanchir sa descendance » que possèdent les personnes originaires des Andes une fois qu'elles arrivent dans la capitale.

En contradiction avec cette aliénation et avec aussi un peu de pragmatisme, l'auteur m'a rapporté qu'à force de se perdre dans une construction identitaire qui portait en elle des injonctions contraires, il a, après introspection, décidé de s'identifier et de se laisser identifier comme personne « chola ». De cette démarche nous comprenons comment le renversement du stigmatisme s'opère : prendre ce qui rend honteux ou qui fait mal, se l'approprier et le revendiquer. D'autre part, ce stigmatisme se fait renverser aussi par le fait que la honte devient une espèce d'état dans lequel rester fatigue la personne qui s'y trouve. Avilés me l'a aussi dit dans notre entretien : il était fatigué de se faire subjectiviser et de se faire identifier comme « cholo » alors qu'il n'avait pas encore pensé et théorisé son identité. A force d'insultes et de subjectivisation, nous pouvons dire que Avilés a atteint « l'instant fatal » :

« Ainsi, pour Genet, « l'instant fatal », le « moment » où la honte est inscrite dans l'être même de l'individu par l'acte de nomination, par le regard de l'autre, ne saurait être séparé de « moment » où l'individu honteux, l'abject, se met à affirmer ce qu'il est à la face du monde, à ne plus accepter de subir l'injure et la stigmatisation sans réagir, et à transfigurer la honte en orgueil, l'ombre en lumière, le destin assigné en affirmation de soi. Et même à vouloir insulter ceux qui insultent ». ⁷⁸

De cette citation, nous comprenons comment la honte permet d'accéder à d'autres perspectives identitaires : en gros, nous pouvons dire que la honte permet d'être soi. En la dépassant elle permet de s'accaparer une identité qui jusque-là avait été refoulée. Par ces mots,

⁷⁷ ««El director del Fondo Editorial del Congreso, Ricardo Vásquez Kunze, propone que el Estado deje de ofrecer sus servicios en lenguas originarias y que lo haga solo en castellano, pues de otra manera se pone en riesgo la unidad del país. «Si todos saben y hablan castellano la integración fluye con mayor facilidad que si incentivamos que los servicios públicos se brinden en las lenguas originarias de cada colectividad. Por el contrario, no existirá ningún incentivo para aprender el castellano –nuestra lengua integradora nacional– si los shipibos, los aymaras o los asháninkas se acostumbran a recibir los servicios del Estado peruano en su propio idioma». « Se acostumbran», dice, desde la comodidad de su puesto burocrático, en Lima. El Perú tiene 47 lenguas, 47 acervos culturales, 47 fuentes de riqueza. ¿En qué mentalidad tener más puede ser peor que tener menos?» »

Avilés, Marco. « Lo bueno, lo malo y lo cholo ».Op.cit.

⁷⁸ Erribon, Didier. *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet*. Op.cit.

nous comprenons que dans son processus, la honte amène souvent à l'affirmation de soi, à la revendication de son identité honteuse qui passe parfois jusqu'à l'insulte de celui qui insulte⁷⁹. En fait, nous pourrions dire que l'affirmation de son identité honteuse offre une perspective nouvelle qui est celle que l'on cherchait à camoufler ou à réprimer ou que le monde extérieur cherchait à réprimer. En clair, en tentant de supprimer ce qui est considéré comme minoritaire, le Pérou se retrouverait donc à une revendication de ce minoritaire et donc face à une identification nouvelle. Dès lors, quand Avilés a commencé à se revendiquer comme étant « cholo » et maintenant comme étant quechua, c'était une réponse à l'injonction du majoritaire et dès lors il décide de ne plus se faire subjectiviser mais d'être acteur de son identité. Il sort donc de l'assignation pour passer à l'autodétermination : il ne laissait plus les autres avoir un pouvoir sur lui, il les dépossédait de ce pouvoir des mots. En les désarmant, il se retrouve donc dans une situation où c'est lui qui se retrouve dans une situation où il expérimente l'indifférence. Cependant, il faut garder en tête que cette identité sera toujours perçue comme minoritaire mais que les conséquences de cette minorisation seront différentes une fois que les minorisés auront accepté la honte qu'elle porte.

Malgré tout, il nous faut comprendre les personnes en situation majoritaires tenterons de maintenir leurs dominations par quelques moyens que ce soit : « La bourgeoisie colonialiste, quand elle enregistre l'impossibilité pour elle de maintenir sa domination sur les pays coloniaux, décide de mener un combat d'arrière-garde sur le terrain de la culture, des valeurs, des techniques, etc. »⁸⁰. Bien que nous ne soyons dans une situation purement coloniale, nous pouvons malgré tout affirmer que ces mots sont applicables au Pérou : même en revendiquant leur identité perçue comme honteuse, les personnes considérées comme cholos ou les personnes perçues comme indigènes feront toujours l'objet d'une discrimination visant à les maintenir dans une situation de subalternité. Cette adaptation de la domination est une façon de maintenir les privilèges des personnes non racisées : comme Baldwin disait : pour qu'il y ait situation de subalternité, il faut qu'il y en ait quelqu'un qui en profite. Dès lors, afin de continuer de jouir du « privilège de la neutralité », les élites continueront toujours de créer, de façon « artificielle » des moyens de maintenir les minorisés dans une situation d'exception.

⁷⁹ «Amigos de La Sede: vayan a segregar a la puta que los parió.»

Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

⁸⁰ Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. A verba futurorum. France, 2016.

Pour comprendre comment se déroule le processus d'affirmation et de revalorisation de soi, il nous faut mentionner à nouveau les notions d'auto-identification et d'auto-qualification⁸¹. Ces notions permettent de comprendre les notions de perspectives identitaires qui existent dans le Pérou que nous étudions : comme nous l'avons évoqué plus haut, les perspectives identitaires proposées par le pays sont fortement corrélées au fait qu'il est possible de s'auto-identifier ou de s'auto-qualifier autrement et au fait que paraître indigène est une chose qui est peu désirable sous peine d'être subjectivisé :

« Por lo tanto, cuando se habla de arcaización de la población indígena, la expresión debe entenderse en toda su radical literalidad. Al ser expulsados del reconocimiento jurídico, político, social, fueron también expulsados de la historia. Se les asignó un tiempo muy definido, el tiempo arcaico, el que solo puede ser contado por milenios o por siglos; el tiempo geológico, de la formación de las estalactitas. Quien no tiene derechos, pierde también la posibilidad de tener historia real.»⁸²

Ici nous comprenons quelles sont les perspectives identitaires dans un Pérou qui possède une certaine vision de la « modernité » : il y a une volonté franche de mater l'indianité, de la rendre détestable, de proposer une seule perspective identitaire. C'est pour cela que nous avons dit que même si quelqu'un s'identifie autrement que par son indianité, son apparence et son identité perçues feront qu'elle sera mise en dehors de la « modernité ». En se faisant « archaïser », on considère les personnes d'origine andine et les personnes perçues comme cholas comme des individus anhistoriques⁸³. Nous voyons ici le piège dans lequel nous met la notion « d'identité » : ce mot, si mal utilisé porte en lui une forte portée essentialisante. En peu de mots, nous pouvons affirmer que les perspectives identitaires du Pérou, au-delà d'être des perspectives visant à faire disparaître les personnes perçues comme indigènes et à maintenir le fait que le mot « cholo » soit une insulte en puissance sont des pièges dans lesquelles les personnes originaires des Andes sont placées pour les faire disparaître et mener à bien le projet de « modernisation » du pays.

Dès lors, comme nous l'avons évoqué précédemment, les ouvrages de Marco Avilés sont une invitation à la fierté des personnes perçues comme indigènes et cholas et à la remise

⁸¹ Avanza, Martina, et Gilles Laferté. « Dépasser la “construction des identités” ? Identification, image sociale, appartenance ». *Genèses* 4, n° 61 (2005): 134-52.

⁸² Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*. Op.cit.

⁸³ Avanza, Martina, et Gilles Laferté. « Dépasser la “construction des identités” ? Op.cit.

en question du Pérou en ce qui concerne les personnes existant en son sein. Par ses paroles il dédramatise l'indianité et tout l'imaginaire qui s'y réfère en affirmant qu'il n'existe pas pour servir de justification aux privilèges de certains. D'autre part, il propose au Pérou de ne plus subjectiviser « l'autre », de s'approcher de lui et il propose aux personnes minorisées d'avoir « le poing levé ». Cette référence au poing levé peut signifier que l'auteur est entré en « résistance » et qu'il revendique son identité : nous pourrions y voir une allusion au « Black Power » qui dans ce cas serait le « Cholo Power » et une façon de revendiquer ses droits et particulièrement son droit à être soi-même. Dans la même idée que ce « cholo power », nous pourrions parler du titre du chapitre « The new sexy » présent dans *No soy tu cholo* : en lisant ce terme, nous pourrions voir aussi une référence au slogan « Black is beautiful » que prononçaient les black panthers, pour se réapproprier leur identité et pour se valoriser dans une société qui, à l'époque, étaient foncièrement raciste. De cette comparaison, nous pouvons voir une forme de résistance contre la subjectivisation, de la part de Marco Avilés. D'ailleurs, par cette citation, nous pouvons apercevoir cette forme de résistance :

«Este libro tiene otra urgencia, contiene otro mensaje. Es una invitación a mirarnos en el espejo. No pierdas el tiempo ocultándote o recriminándote. Soy cholo, mestizo, mezclado. Las palabras no te hieren si aprendes a ponerlas de tu lado. Úsalas tú antes que los otros. Soy indio, quechua, serrano. Vengo de las montañas y voy de regreso a ellas. Decirlo me ha dado energía. Ahora tengo los puños en alto. No soy tu cholo.»⁸⁴

Ses ouvrages sont des moyens de résistance face à une injonction à se dépouiller de l'indianité. Il redignifie l'indianité et il la rend aux personnes perçues comme cholas ou indigènes. Il encourage à ressentir une fierté face à cette indianité méprisée en plus de rendre visibles les personnes qui ne le sont pas. Le simple fait de se déplacer vers les Andes de façon à interroger les personnes qui y résident montre déjà le projet de Avilés : il ne veut pas transformer les personnes originaires des Andes en objets de son ouvrage mais en sujets actifs. Il s'inscrit donc en opposition à la vision que nous possédons des Andes comme objets de recherches et terrain de jeu des anthropologues, ethnologues et autres géographes.

Cependant, en analysant de plus près la condition chola et les perspectives identitaires proposées par le Pérou, nous ne pouvons pas lire la « cholité » comme étant une seule et même caractéristique. En effet, Avilés se définit comme « cholo », mais nous pourrions dire que c'est selon sa propre définition car, comme dans tous les groupes sociaux, il existerait des hiérarchies. En clair, au sein de la condition chola il existe des échelles permettant de comprendre comment considérer telle ou telle personne : cette affirmation va dans le sens de ce que nous avons pu

⁸⁴ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

dire précédemment au sujet des personnes perçues comme « nouvellement » ou « anciennement » cholos. De cette différenciation naît une échelle de jugement entre lesdits cholos eux-mêmes. Evoquant le cas Bolivien, Soruco nous explique :

« La búsqueda de diferenciación interna, acrecentada por la «invasión» indígena a las ciudades, genera términos específicos para nombrar estos tres niveles: «La chola decente, que generalmente es blancoide de tez, de padre perteneciente a la burguesía, de situación económica holgada, era la chola que en la ciudad de La Paz, a sí misma se calificaba en lengua aymará de Merkhe chola (chola antigua); la chola mediana, que es de padre mestizo y generalmente madre nativa, que es la chola pobre, de economía limitada, que se dedicaba al comercio minorista; y la chola india, una categoría de reciente aparición en las ciudades y que cambia las calidades de las telas de su traje por las que usan en la ciudad las cholos; es la mujer que en los mercados tiene los puestos modestos, a veces de expendio de carne de cordero, a las que en La Paz, las cholos de estrato superior las tratan despectivamente con el mote en lengua aimará de Machaj cholos (cholos nuevas), queriendo señalar con dicha frase la inautenticidad de aquellas»⁸⁵

La distinction entre les trois niveaux de cholité peut nous intéresser dans le cas de notre travail. En effet, nous avons mentionné le mépris que les « nouveaux cholos » engendraient car ils n’avaient pas les codes de la ville, possédaient un style vestimentaire marqué et parlaient avec un accent marqué, l’espagnol n’étant pas leur langue maternelle⁸⁶ tandis que ceux qui y étaient installés depuis un peu plus longtemps, étaient perçus comme un peu plus intégrés car possédant les codes et les usages de la ville. Dans le cas du Pérou dans lequel notre travail s’inscrit, nous pouvons déduire que nous avons été confrontés aux « cholos medianos » et aux « cholos indios ». Bien que ces qualificatifs renvoient malgré tout aux personnes perçues comme cholos, établir une distinction, nous permet de comprendre qu’il est possible d’avoir une perspective identitaire au sein de la « cholité ». En effet, toujours guidées par l’idéologie dominante ces perspectives encouragent, même au sein de la « cholité » à se débarrasser de l’indianité ou du moins, à avoir une indianité moins marquée.

De cette citation appliquée au cas péruvien nous remarquons que l’idéologie dominante n’épargne pas le groupe social des personnes identifiées comme cholos : bien qu’étant placés en situation de subjectivisation, nous constatons que les processus de différenciation sont bien

⁸⁵ Soruco Sologuren, Ximena. *La ciudad de los cholos Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: Institut français d’études andines, 2013.

⁸⁶ « Cochachi era cholo hasta la punta del cabello. Lo tenía grueso como un erizo. Su español andino estaba marcado por erres notorias como montañas. Y, acaso porque el quechua había sido su primer idioma, confundía la e con la i. Lo olvidé se convertía, por ejemplo, en Lo olvidí. Cochachi era tímido y nervioso, y estoy seguro de que todo lo que deseaba en la vida era pasar inadvertido. »

Avilés, Marco. *De donde venimos los cholos*. Op.cit.

marqués. Au sein de ce groupe, certaines personnes perçues comme cholas tentent quand même de négocier et leur appartenance en tenant ces discours visant à s’approcher des dominants. Nous le voyons par cette citation :

«¿Nos estaban protegiendo? El bullying en la escuela era brutal. Bastaba que tu acento evidenciara tu origen para que la experiencia de aprender ma, me, mi, mo, mu se convirtiera en la experiencia de no querer abrir la boca. Detestabas ese idioma secreto que te hacía hablar así, mezclando la e con la i, la o con la u. Y entonces la cirugía cultural que los adultos practicaban, cortando las raíces del quechua, impidiendo que los niños nos contamináramos con el quechua, cuidando que el quechua no nos malograra la pronunciación, y de paso evitando que los nietos hablásemos con los abuelos, como si estos fueran los portadores de una enfermedad que nos contagiaban al hablar; todo eso parecía tener mucho sentido aunque no lo tuviera. Matar la lengua era una rutina que se practicaba en la mayoría de nuestros hogares inmigrantes. »⁸⁷

De cette citation nous comprenons la façon dont les perspectives identitaires s’expriment au sein de la condition chola et comment :de façon consciente ou non, on enseigne aux enfants dès le plus jeune âge à se distinguer des autres personnes perçues comme cholas. Bien que nous pourrions y avoir une façon de s’approcher du modèle dominant, nous pourrions aussi y voir un moyen de se protéger. Dès lors, nous pourrions affirmer que les perspectives identitaires proposées au sein de la condition chola sont aussi un moyen de se protéger pour les personnes perçues comme cholas ou indigènes. Dès lors, c’est aussi pour cela qu’il faut comprendre que le fait d’accepter d’être perçu comme cholo ou indigène relève d’une démarche volontaire et d’une revendication de son identité tant cette identification peut être douloureuse et stigmatisante.

A travers cette partie de notre travail, nous avons tenté de montrer la façon dont les perspectives identitaires se présentaient au Pérou. En effet, nous avons entrevu la possibilité d’un changement de paradigme au sein du Pérou : il serait possible, après une démarche volontaire de revendication et de récupération de son identité, de ne pas répondre aux injonction identitaires dictées par le Pérou. Il convient tout de même de préciser qu’en ne répondant pas à ces injonctions, il y a la possibilité pour les personnes minorisées de continuer d’être perçues comme subalternes. Malgré tout, ce qui changera dans cette situation sera la façon dont la personne minorisée recevra l’insulte : soit cette insulte créera de la fierté et consolidera l’identité minoritaire de la personne, soit cette insulte renverra la personne à ce qu’elle est, de façon douloureuse. En peu de mots, nous comprenons que l’identité choisie et revendiquée possède en elle une fragilité qui peut se manifester à tout moment. Les perspectives identitaires proposées par la revendication de l’indianité sont donc minoritaires car elles impliquent de se

⁸⁷ *Ibid.*

détacher de l'idéologie dominante. D'autre part, en s'intéressant à la condition chola au sein même des groupes d'individus perçus comme cholos, nous faisons face à une représentation de la société péruvienne à échelle réduite : les individus que nous pourrions qualifier de « nouveaux cholos » sont plus mal vus au sein même des groupes où les individus perçus comme cholos évoluent tandis que ceux qui sont présents dans la ville depuis plus longtemps et qui ont épuré leur indianité sont mieux perçus et mieux considérés au sein même du groupe de personnes considérées comme cholos. D'ailleurs, il convient d'ajouter que nous ne pouvons pas considérer la « cholité » comme une identité qui ferait le lien entre plusieurs mondes : plus nous avons parlé de l'arrivée des personnes dites cholos dans la ville comme de la « représentation d'un espoir d'une société nouvelle » mais nous nous rendons compte que cet espoir à vite été contrarié. D'autre part nous constatons aussi que le lien entre plusieurs mondes qui aurait pu se créer n'a pas abouti non plus. En clair, nous nous retrouvons ici, face à ce que nous pourrions qualifier de créolisation manquée.

C. Des Andes à la capitale, une relation à sens unique

Au début de cette partie, nous avons tenté de savoir si la « figure du cholo » pouvait effectivement représenter un espoir pour une société péruvienne dans laquelle nous inscrivons notre travail. Cependant, au long de notre développement, nous nous sommes rendu compte que du fait d'une idéologie qui pousse à l'uniformisation de la population, le pas vers un « nouveau Pérou » semble compromis. Dès lors, afin de voir s'il est réellement impossible d'entrevoir un nouveau Pérou, il convient d'analyser les relations qu'entretiennent les individus entre eux. Au long de ce travail nous avons parlé du fait qu'il existait des hiérarchies empêchant les personnes perçues comme cholos mais nous pouvons qualifier ces hiérarchies des structurelles, cependant, en déplaçant un peu notre point de vue, nous pouvons analyser les relations qu'entretiennent les Andes et la capitale. Analyser les relations qu'entretiennent les individus entre eux peut nous permettre de comprendre s'il est possible d'apercevoir une recomposition du Pérou.

Pour commencer notre analyse, nous pourrions utiliser cette citation de Avilés: « Lo escribió en inglés, por supuesto, y supongo que muchos estaremos de acuerdo en algo: el limeño es bien acogedor con el inmigrante. Con el inmigrante extranjero, quiero decir. Con los que venimos de provincias la historia es más jodida. »⁸⁸ De cette citation, nous avons déjà une idée

⁸⁸ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit

au sujet des relations qu'entretiennent les personnes non-racisées avec les personnes racisées, cependant il convient de préciser que cette relation basée sur la xénophobie envers « l'étranger » se dirige vers un certain type d'étranger. En effet, nous l'avons déjà précisé cependant il convient de s'y attarder, Avilés considère la relation Andes/capitale comme une relation Nord/Sud. Dès lors, nous comprenons pourquoi il est plus facile pour le Pérou d'accueillir un certain « type » d'étrangers. Les personnes extérieures au Pérou qui sont les bienvenues dans le pays seraient celles qui viennent des pays dits du Nord, principalement des Etats-Unis tandis que ceux qui sont rejetés sont originaires du pays mais représentent les pays du Sud. Cette distinction nous renvoie à la citation que nous avons utilisée pour introduire notre travail : ceux qui viennent du Nord seraient vecteurs de progrès, s'inscrirait dans la volonté du Pérou d'accéder à une certaine modernité tandis que ceux qui viennent du Sud seraient acteurs d'une « cholification » du pays, d'un recul du pays d'un ralentissement du projet de « modernisation ». Dès lors, en comprenant la façon dont les liméniens considèrent les personnes originaires des Andes nous comprenons que la relation qu'il entretiennent est à sens unique : elle ne peut avoir lieu que si les personnes perçues comme cholas se délestent de leur indianité et qu'elles ne semblent plus venir du Sud.

Les rapports qu'entretiennent les personnes d'origine andine et les personnes originaires de la capitale se manifestent au quotidien par un harcèlement et des actes de violences. Ces interactions participent au maintien des violences concrètes et symboliques dont nous avons parlé plus haut. Ces violences dont nous parlions plus tôt dans notre travail renvoyaient à des acteurs que nous pourrions qualifier d'abstrait (état, institutions...) mais il nous faut à présent voir qu'elle engage aussi des acteurs bien concrets :

« Cochachi no sabía defenderse. Cargaba su mochila a todos lados para evitar que los demás la destruyeran. Una vez la dejó en el salón, y alguien la arrojó por la ventana a la azotea de una casa. Si traía un sándwich, los malhechores encontraban la manera de sazónarlo con goma. Él era un mártir en el sentido cristiano: resistía con honor todas las vejaciones. Pachamanca de mierda. Serrano huevón. Ven para acá, oye, cabeza de tuna. Y Cochachi venía. Varias veces lo vi llorar. La cabeza gacha. Caminaba de prisa raspando las paredes.»⁸⁹

Ici, nous comprenons comment les personnes perçues comme cholas ou indigènes sont traitées de façon quotidienne et de façon concrète : la violence est leur quotidien, ils doivent la vivre et vivre au sein d'une société où on leur fait comprendre de façon très concrète qu'ils ne sont pas les bienvenus. Le fait pour ce jeune adolescent catégorisé comme cholo de devoir « raser les murs » pour ne pas se faire violenter montre que les relations entre les personnes

⁸⁹ Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Op.cit.

originaires des Andes et entre celles originaires de la capitale relève d'une profonde haine. Analyser ces relations nous fait comprendre qu'en plus des institutions qui tentent de faire disparaître les personnes considérées comme indésirables, nous nous retrouvons face à des personnes qui adhèrent à ce projet et à ce point de vue. L'idéologie assimilationniste et ségrégationniste qui touche les personnes perçues comme cholas est donc majoritaire dans la société péruvienne.

De ces situations de violence, les personnes perçues comme cholas se retrouvent à devoir établir des stratégies pour pouvoir être tranquilles :

« También soy cholo. Sin embargo, elegí la ruta más directa a la tranquilidad. Me escondí. Jamás conté dónde había nacido. Tampoco que mis padres y abuelos hablaban quechua. Nunca llevé a mis compañeros a casa porque en casa —temía— ellos iban a rastrear las huellas de mi origen y —además— iban a descubrir cuán pobre era. Quizá más pobre que el pobre Bemba. Quizá más cholo que el cholo Cochachi. Esos eran mis fantasmas. »⁹⁰

Cette citation de Avilés est parlante : en plus de montrer la façon dont les personnes perçues comme cholas vivaient et vivent leur « cholité » quand elle n'est pas assumée, il montre aussi qu'il y a une injonction à la discrétion. En effet, pour ne pas subir de violences menées contre les personnes identifiées comme indigènes et chola, nous assistons à la mise en place d'une politique, implicite, de la discrétion de la part de ces dernières. Le comportement de ces personnes participe à la mise en place de la ségrégation et la disparition des personnes perçues comme indigènes :

« No sé qué elemento de esa máquina de maltrato me da más rabia. Quizá la posibilidad puramente hipotética de que, en otro tiempo, ese estudiante nervioso y maltratado hubiera podido ser yo o un amigo o alguna de mis hermanas. No sé cuántas veces, cuando estudiaba en San Marcos, salí a protestar por motivos parecidos a los de ese muchacho. Entonces, como ahora, los periodistas y las autoridades nos estigmatizaban como terroristas. »⁹¹

Par ces mots, nous comprenons que Avilés regrette le fait qu'il n'ait pas pu accéder à une conscience de soi à cette époque et nous comprenons aussi qu'il regrette le fait qu'il n'y avait pas de solidarité entre les personnes perçues comme cholas. En effet, si les personnes perçues comme cholas avaient mis en place des endroits où elles pouvaient se soutenir, la situation n'aurait pas été la même. Dès lors nous comprenons pourquoi Eribon, dans *Une morale du minoritaire*, parle des personnes appartenant aux identités « abjectes » qui

⁹⁰ Avilés, Marco. *No soy tu cholo*. Op.cit.

⁹¹ *Ibid.*

participent aux insultes : afin de survivre, il faut se dissocier du groupe, comme pour se montrer différent et se faire accepter, ou du moins tolérer, par le majoritaire.

De ces citations, nous voyons comment les relations entre les individus s'illustrent : elles sont principalement animées par une violence et une xénophobie envers les racisés qui semblent venir du « Sud ». Ce qui est marquant dans cette situation, c'est le jeune âge des acteurs de violence : plus haut, nous avons évoqué comment les personnes placées en situation de subalternité étaient confrontées à la violence dès leur plus jeune âge, cependant, il convient de dire que les personnes actrices de la violence le sont aussi depuis le plus jeune âge : tout comme les personnes racisées qui sont victimes d'une essentialisation avant même d'avoir conscience d'elles-mêmes, les personnes non-racisées, du fait d'une idéologie animée par la « blancheur » et la « blanchité » ont été aussi « éduquées » à la violence.

En clair, nous nous retrouvons face à des rapports à sens unique : les liméniens s'adressent aux personnes perçues comme indigènes seulement pour les violenter et les personnes perçues comme indigènes n'ont pas le droit à la parole, leur parole est confisquée, littéralement.

Nous avons déjà évoqué la non-transmission des langues dites indigènes, cependant, au sein des familles identifiées comme « cholas », nous pouvons lire la relation Andes/capitale : nous constatons qu'elle n'est pas possible car une barrière, ici, linguistique, s'est créée :

«A veces, cuando mi familia grande se reunía durante una fiesta, los adultos se apartaban del resto y, en especial, apartaban a los niños; formaban un círculo humano, colocaban una caja de cerveza en el centro y, mientras se turnaban bebiendo del mismo vaso, instalaban una burbuja lingüística infranqueable donde hablaban ese idioma clandestino.»⁹²

De cette citation, nous pouvons lire une description de la société péruvienne : les personnes perçues comme indigènes et cholas sont placées dans une bulle considérée comme infranchissable. D'autre part, l'utilisation du mot « clandestino » est intéressante car elle renvoie à la fois à la situation des personnes identifiées comme cholas et à la fois à celle des personnes perçues comme indigènes : ces deux types de personnes se retrouvent dans une situation « clandestine », elles doivent se cacher pour ne pas subir la violence et le mépris. Dès lors, en lisant cette citation, nous comprenons que les relations entre les Andes et la capitale sont de nature verticale : elles vont du haut vers le bas, comme une représentation de la situation chola.

⁹² Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Op.cit.

De cette situation verticale, nous comprenons que les liens entre les individus au sein du Pérou ne sont pas présents. Dès lors, nous pouvons affirmer que les relations entre les Andes et la capitale relèvent d'une relation de domination plutôt que d'une relation d'entente cordiale. Malgré tout, il nous fait comprendre que si nous nous inscrivons dans un Pérou différent et donc dans des relations ayant des dynamiques différentes, les relations peuvent alors évoluer vers des relations semblables à celles que peuvent entretenir des concitoyens. Analyser les relations entre les individus au Pérou est parlant car ça nous permet de comprendre que la volonté ou l'injonction à se « blanchir » est tellement forte que les personnes originaires des Andes sont prêtes à subir du mépris et de la violence pour atteindre ce but. L'exemple des grands-parents de Marco Avilés est frappant :

«Mis abuelos paternos eran una pareja rarísima que apenas se expresaba afecto. Cada cual vivía en su propio mundo. [...] Cuando mi abuelo hablaba de los cholos, lo hacía con un tono despectivo como si se refiriese a animales de carga. Él era blanco. Mi abuela era chola. ¿Cómo había sido ese matrimonio? Años después, cuando ambos habían muerto, mis parientes solían comentar con orgullo las fotografías de mi abuelo.»

Bien que ces deux personnes ne semblaient rien avoir en commun, elles furent mariées et eurent une descendance presque perçue comme blanche. Malgré tout, nous constatons la violence exercée sur les personnes indigènes ou perçues comme telles : elles sont effacées de l'histoire (qu'elle soit familiale, nationale, politique...) et elles sont critiquées. Bien que datant d'une autre époque, ce couple est parlant car il pourrait représenter l'injonction au blanchiment imposé par la société péruvienne : une personne considérée comme chola qui se marie avec une personne perçue comme blanche qui la méprise. En qualifiant son épouse de « bête de somme » nous constatons que les liens entre eux étaient les liens qu'entretenaient la société et les personnes perçues comme indigènes : une perpétuelle animalisation et une perpétuelle remise en question de l'humanité de la personne perçue comme chola. Dès lors, il nous faut comprendre que malgré tout ce mépris, une personne qui, au contraire d'Avilés n'est pas déconstruite au sujet de son indianité se verra accepter tous les moyens pour échapper à la « malédiction » d'avoir la peau marron.

Par cette partie, nous nous sommes questionnés au sujet du Pérou actuel et au sujet de la reconfiguration des rapports entre les individus qui auraient dû ou pu se dérouler. Cependant, nous nous sommes rendu compte que comme le Pérou était particulièrement ancré dans une idéologie visant à valoriser la « blancheur », la possibilité d'avoir une reconfiguration et reconsidération des personnes perçues comme indigènes ou chola reste très faible. Malgré tout, les personnes perçues comme indigènes ou cholas peuvent de façon autonome et volontaire, reconfigurer le Pérou en choisissant de se saisir de leur identité minoritaire et de s'inscrire dans

une idéologie qui n'est pas celle qui est majoritaire. En peu de mots, par ses ouvrages, Avilés propose de comprendre comment le changement de paradigme peut arriver mais il montre aussi comment ce changement est difficile à assumer. Par un partage de ses expériences, il nous propose de comprendre que l'identité revendiquée part d'une honte qui a mûri et qui s'est transformée en orgueil.

De ces observations, nous comprenons que la condition chola est une condition difficile et que les personnes qui y évoluent cherchent à en sortir : soit par la revendication de l'identité, soit par l'assimilation proposée. Les livres proposés sont donc une façon d'illustrer qu'il n'existe pas seulement une seule perspective, qui est celle de se blanchir, mais qu'il en existe une autre, qui est un peu plus difficile à assumer mais qui permet d'exister dans son individualité.

5. Conclusion

« Los cholos de todos los colores, de todos los países, además de lidiar con nuestras «desventajas», tenemos que asumir el trabajo adicional de explicarles de qué se trata su privilegio; es decir, cómo funcionan en su favor esos atributos que obtuvieron por la gracia del Espíritu Santo, al nacer donde nacieron y al crecer en la familia en que crecieron. Si no les explicamos, si no les reclamamos, seguirán imponiendo sus puntos de vista y sus modales a la hora de contar la historia. »

En guise de conclusion, nous pouvons dire qu'en écrivant et en décrivant la condition chola dans son œuvre, Avilés s'inscrit dans une démarche de création d'un contre-discours. En effet, en mentionnant la condition chola sous les différents prismes que sont celui de la race et de la classe, nous avons pu remarquer que cette condition est à la fois une condition corrélée à l'identité ethnique perçue et à la fois à la classe sociale dans laquelle une personne évolue. Ces conditions, poussées par une idéologie dominante, naît la condition chola. Cette condition chola dont nous avons tant parlé est une condition d'exception dans laquelle sont placées les personnes ayant des liens avec l'indianité dans le Pérou. Travailler sur la condition chola c'est effectuer un travail d'analyse sur les processus de subjectivisation de l'autre et sur la façon dont cette subjectivisation sert l'idéologie majoritaire : en effet, si les personnes possédant des marqueurs d'indianité sont placées dans une condition particulière c'est parce qu'elles possèdent en elle quelque chose qui dérange le majoritaire et qu'elles évoluent dans un système de domination qui profite aux dominants. Cette marque qui dérange peut prendre plusieurs formes : l'identité perçue, l'orientation sexuelle, l'origine géographique ou encore pratiques culturelles différentes. Dans notre cas, nous pourrions dire que ce qui dérange et qui pousse à la création de la condition chola, c'est l'origine géographique, l'identité perçue et les pratiques culturelles différentes. Aussi, la condition chola est créée face à une volonté du Pérou d'accéder à une certaine modernité, influencée par une volonté de s'occidentaliser. Dès lors, en décidant de considérer les personnes perçues comme indigènes comme des étrangères et en les définissant comme des ennemis à combattre, nous nous retrouvons face à une situation d'exception qui est maintenue car elle entretient les privilèges des personnes non racisées. Dès lors, nous avons pu constater que la condition chola était maintenue et entretenue par une condition raciale perçue comme non-majoritaire et par une condition sociale perçue comme non favorable. De plus, nous avons aussi pu voir que ces deux conditions, raciales et sociales, s'entretenaient entre elles afin de maintenir les personnes identifiées comme cholas ou indigène dans une espèce de statuquo dans lequel elles ne peuvent sortir que par une négation de soi ou que par une affirmation de l'indigénéité. D'ailleurs, par ses ouvrages et en partageant ses expériences et celles des personnes ayant des expériences semblables aux siennes, l'auteur

participe à la visibilisation des personnes minorisées : le but étant de les faire disparaître, elles ne sont donc visibles dans aucun discours ou dans aucune représentation nationale. Dès lors l'existence de ses livres font, de façon volontaire ou non, que les personnes indigènes ou les personnes perçues comme cholos se retrouvent remobilisées dans l'espace public, intellectuel ou universitaires et de fait, cela permet de repenser leur présence dans le Pérou contemporain.

D'autre part, nous avons tenté de comprendre, comment par ses œuvres, Avilés rendait compte des violences subies par les personnes perçues comme cholos ou indigènes : en usant du discours direct, Avilés rapporte les paroles des individus évoluant au sein de la société péruvienne. De ces paroles rapportées, nous nous rendons compte que les personnes perçues comme cholos ou indigènes sont quasiment exclusivement les victimes de la violence tandis que les personnes non-racisées sont actrices de cette violence. En partageant des tranches de vies et ses expériences avec nous, Avilés donne une certaine légitimité à son œuvre et montre que le « problème » de la condition chola n'est un problème que parce que nous sommes dans une société qui cherche à se défaire de ses traces d'indianité. D'un autre côté, au long de ce travail, nous avons aussi pu voir l'importance la création d'un discours alternatif : en parlant de sa vie et de ses expériences, nous voyons que Avilés permet aux personnes cholos d'avoir une perspective nouvelle en ce qui concerne leur identité. En effet, en se disant et en disant les siens, Avilés propose, de façon inconsciente ou non, de réfléchir à une nouvelle perception de soi et à une nouvelle perception de l'identité : en montrant comment l'identité assignée aux personnes originaires des Andes est problématique tant elle aliène ces dernières, il montre qu'un autre cheminement identitaire est possible. L'auteur lui-même se définit dans ses ouvrages comme un journaliste non militant, cependant, qu'il en soit inconscient ou que ça soit une démarche pour que ses mots soient accueillis différemment et positivement, nous constatons que ses œuvres se placent en figure de proue de la « cholarité » ou plutôt, d'une « cholarité » car l'auteur n'a pas vocation à représenter toutes les personnes perçues comme cholos et toutes les personnes perçues comme indigènes d'une part, et d'autre part, il ne peut pas être qualifié de figure de proue de la « cholarité » car les personnes perçues comme cholos ne forment pas un seul et même groupe homogène. De fait, il convient tout de même de replacer Marco Avilés dans un contexte et de plutôt le considérer comme un précurseur au sujet des questions de cheminement identitaires plutôt que précurseur de la « cholarité » car sa façon de considérer et d'accueillir son indianité n'est pas universelle. Par ailleurs, il convient aussi de rappeler comment l'auteur est arrivé à ce cheminement : le fait d'avoir pu partir du Pérou et d'avoir pu s'installer aux Etats-Unis pour ses projets professionnels et de fréquenter ce pays de façon quotidienne à pu lui donner un œil nouveau sur l'état du racisme dans son pays. Dès lors, en comparant les deux

pays, nous nous sommes rendu compte que le racisme aux Etats-Unis semblait être une chose de moins tabou que le racisme existant au Pérou : aux Etats-Unis il est possible de parler du racisme, de l'étudier de l'appréhender et par conséquent, de le combattre. Au Pérou la dynamique est un peu différente : le racisme est parfois évident tant il est violent et brutal mais parfois, il prend une forme latente qui fait qu'il est compliqué de le déceler. Ce racisme insidieux ne permet donc pas l'émergence de discours le remettant en question. D'autre part, ce racisme est aussi possible du fait de l'idéologie visant à assimiler les personnes en situation de minorité : comme on doit mener à bien le projet de « modernisation » du pays, alors il est acceptable de faire preuve de racisme. Aussi, ce racisme est admis car nous sommes confrontés à une société dans laquelle la « blancheur » et la « blanchité » sont des aspirations. Dès lors, si cette volonté de « blanchir » le Pérou devient la norme, alors les manifestations du racisme au sein du pays sont invisibilisées et invisibles car seules les personnes déjà en situation de minorité et donc déjà invisibilisées en auront les conséquences. De ces observations, nous pouvons conclure qu'au Pérou, le racisme est si ancré dans les interactions sociales et qu'il régit tellement la société qu'il est considéré comme naturel tandis que dans d'autres sociétés considérées comme occidentales, il relève d'une idéologie à éradiquer. En clair, par ses ouvrages Avilés nous propose de visualiser le racisme « à la péruvienne » pour comprendre que le Pérou n'est pas ce nous croyons être et qu'il n'a pas encore révélé toute sa ou plutôt ses richesses culturelles.

De cette matérialisation du racisme au Pérou, nous pourrions apercevoir une possibilité de changement de paradigme au niveau de la société et une intégration des personnes originaires des Andes au sein de celle-ci. En effet, en montrant comment le racisme se déroule dans le Pérou actuel, Avilés montre qu'il est possible, d'en prendre conscience et de le combattre en amorçant un changement d'idéologie. Mais de nos observations, nous remarquons que la possibilité de voir naître un « nouveau » Pérou est actuellement un peu compromise car il n'y a pas encore eu de changement idéologique et que les personnes venant des Andes continuent d'être perçues comme « sales », « sauvages » ou encore « sans éducation ».

Malgré tout, en lisant les livres proposés par l'auteur, nous nous rendons compte que le changement de paradigme que nous avons évoqué peut avoir lieu : en rejetant l'identité qui leur a été assignée et en se saisissant de leur indianité, les personnes identifiées comme cholos ou perçues comme indigènes peuvent faire changer la société. En ayant une perspective identitaire différente, les personnes originaires des Andes peuvent avoir une possibilité d'exister dans toute leur particularité et peuvent s'exprimer dans toute leur diversité culturelle. Cependant, nous nous retrouvons encore mis face au problème de l'idéologie : même si les personnes perçues

comme indigènes ou identifiées comme cholos se tournent vers leur indianité en réponse à l'injonction du métissage, si l'idéologie ne change pas, alors ce retour à l'indianité sera très difficile.

Ceci étant dit, nous comprenons que Marco Avilés écrit et décrit la condition chola, avant tout pour lui, pour témoigner une certaine affection à son histoire puis il écrit pour les personnes originaires des Andes puis il écrit pour toutes les minorités. Il écrit cette condition de façon parfois informelle en utilisant la vulgarité mais parfois plus formelle en proposant des analyses au sujet de la situation du Pérou, d'un Pérou qui lui a fait subir tant de violence mais auquel il est attaché. En effet, écrire et décrire la condition chola dans le Pérou du 20^e siècle à nos jours relève d'une volonté de « désobjectiver » l'autre et de lui rendre une dignité qui lui a été volée. C'est aussi pour cela que l'auteur oscille entre paroles rapportées et analyse de la situation : c'est comme si face à une situation où ce n'est pas lui qui prononce les mots, il se prépare pour pouvoir y répondre et en faire une analyse de la situation. La condition chola est une condition que portent en elle toutes les personnes d'origine andine ayant « migré » vers la capitale et ayant la volonté d'une meilleure vie.

En peu de mots, nous nous sommes rendus compte que les outils que nous avons utilisés pour analyser la façon dont « s'écrit et se décrit la condition chola dans le Pérou du 20^e siècle » sont des prétextes pour analyser une société péruvienne qui se trouve encore face à un idéal identitaire qui brutalise les personnes qui ne répondent pas à cet idéal. Nous constatons que ce ne sont pas tant les personnes perçues comme indigènes qui posent problème mais les marqueurs de l'indianité qu'il faut supprimer.

Dès lors, cette condition chola ou plutôt la « cholité » en elle-même est une « identité » que nous pourrions qualifier d'identité passagère. En effet, cette « identité » est assignée, dès lors, si elle est assignée, ce n'est pas une identité choisie et si nous observons une revendication de cette identité, elle change de sens. Dire que la « cholité » est une identité de passage n'est pas inintéressant non plus dans la mesure où face à des perspectives identitaires se divisant en deux : soit « devenir » métis ou soit rester « cholo », comprendre « indigène », la « cholité » comme nous la comprenons depuis le début de ce travail devient donc un endroit où les personnes d'origines passent le temps d'effectuer leur cheminement identitaire. D'autre part, nous pouvons aussi dire que la « cholité » est un terme et une identité volatile dans la mesure où au sein même des personnes perçues comme cholos, nous retrouvons divers niveaux de cholité : bien qu'identifiées comme cholos, certaines personnes sont perçues comme moins chola d'autre comme plus cholos. Dès lors, la vision de la « cholité » étant propre à chacun dans la mesure où même dans la minorisation nous observons des hiérarchisations, nous nous

retrouvons face à un mot désignant plusieurs choses à la fois et de cette polysémie, nous comprenons que la « cholité » n'est en fait qu'un lieu de passage qui vise à renforcer ou à nier son indianité.

En peu de mots, nous pouvons dire qu'écrire et décrire la condition chola, c'est écrire et décrire une condition dans laquelle on passe mais dans laquelle on n'a pas vocation à rester. Avilés en est le parfait exemple : lui qui s'est longtemps revendiqué comme « cholo » se revendique aujourd'hui comme Quechua, la « cholité » effaçant les personnes indigènes. De cette condition passagère qui peut durer plus ou moins longtemps, nous observons qu'il n'est pas fait mention d'une caste ou d'une élite chola : si cette condition était une condition pérenne, nous verrions se créer des mouvements ou des organisations visant à représenter cette partie de la population. Quand nous parlons des personnes perçues comme « cholas » et de leur cholité, nous ne parlons pas d'une classe sociale ou d'un groupe social uniforme mais d'une condition en perpétuel renouvellement. D'autre part, il nous faut aussi comprendre que cette condition est entretenue et adaptée aux situations pour continuer de perpétuer cette situation d'exception visant à atteindre le projet de « blanchiment » de la nation.

Aussi, parler de « condition chola » c'est parler d'un « type sophistiqué de génocide » comme le dit Avilés. Ce génocide, bien que le mot puisse être pris au sens propre notamment à cause des stérilisations forcées qui ont lieu sur les femmes indigènes, nous nous attarderons sur son sens figuré. Dans le cas de la condition chola, nous faisons face à ce que nous pourrions qualifier de « génocide discursif » : en plus de la violence concrète et de la violence symbolique dont sont victimes les personnes originaires des Andes et celles identifiées comme cholas, sont supprimées de l'imaginaire national et de ce qui semble représenter le Pérou de façon générale. Opérer ce « génocide discursif » c'est un premier pas vers l'invisibilisation physique des personnes identifiées comme étant originaires des Andes. En bref, le « génocide discursif » dont nous parlons est une façon pour le Pérou de mener à bien son projet de « modernisation » du pays : de façon pragmatique, nous sommes dans une situation où si on ne parle pas de quelque chose, alors cette chose n'existe pas. De plus, entourer la chose dont on ne parle pas d'une abjection et d'un rejet permet de mener à bien ce « génocide discursif ». En basant ses ouvrages exclusivement sur les personnes perçues comme cholas et sur les personnes originaires des Andes de façon générale, c'est une manière pour Avilés de renverser, ou du moins, d'assurer la survivance des personnes d'origines andines, de leurs cultures, de leurs savoir-faire et de leur individualité.

En guise de conclusion, écrire et décrire la condition chola, c'est écrire et décrire la place de l'indianité dans un Pérou qui se veut « moderne » et c'est comprendre comment et

pourquoi cette indianité est tant rejetée. D'autre part, se livrer à cet exercice, c'est aussi se livrer à l'écriture de la subjectivisation et du subjectivisé de façon générale. En peu de mots, nous pouvons donc dire que, comme Didier Eribon, Edward Said ou encore Frantz Fanon, Avilés écrit non pas pour lui seul mais pour toutes identités considérées comme « abjectes ». Adopter une lecture intersectionnelle de ses ouvrages est donc primordiale : bien qu'il n'en parle pas beaucoup, il serait intéressant de voir comment sont considérées les femmes perçues comme cholas qui évoluent au sein de la condition chola, de voir comment sont perçues les minorités ethniques qui ne sont pas indigènes ou encore comment les membres perçus comme cholos des minorités sexuelles considèrent et évoluent dans cette condition. Nous pouvons finir en disant qu'écrire et décrire la condition chola c'est écrire et décrire l'héritage laissé par l'histoire du Pérou. Aborder cette condition nous permet de voir, d'une certaine manière, les stigmates laissés cette histoire parfois violente et notamment par l'histoire coloniale d'un Pérou qui se voit louer son hispanité sans la remettre en question.

6. Bibliographie

1. Corpus

- Avilés, Marco. *De dónde venimos los cholos*. Lima: Seix Barral, 2021.(Version Kindle)
- Avilés, Marco. Entretien avec Marco Avilés. Entretien réalisé par Axel Rousseaux, 1er mars.
- ———. *No soy tu cholo*. Primera edición. Miraflores, Lima, Perú: Penguin Random House Grupo Editorial S.A, 2017. (Version Kindle)

2. Ouvrages méthodologiques

- Avanza, Martina, et Gilles Laferté. « Dépasser la “construction des identités” ? Identification, image sociale, appartenance ». *Genèses* 4, n° 61 (2005): 134-52.
- Baldwin, James, et Raoul Peck. *I Am Not Your Negro - Édition française*. Robert Laffont, 2017.
- Eribon, Didier. *Retour à Reims*. Champs Essais. Flammarion, 2018.
- ———. *Une morale du minoritaire: variations sur un thème de Jean Genet*. Champs. Paris: Flammarion, 2015.
- Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Nachdr. Collection folio Essais 313. Paris: Gallimard, 2008.
- Said, Edward W. *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Éditions du Seuil, 2015.
- Soruco Sologuren, Ximena. *La ciudad de los cholos Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: Institut français d'études andines, 2013.

3. Concepts et définitions

- Barel, Yves. « 3 - Le vide social ». In *La Marginalité sociale*, 139-214. La Politique éclatée. Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, 1982. <https://www.cairn.info/la-marginalite-sociale--9782130372103-p-139.htm>.
- Boucher, Manuel. « Chapitre XIII. Intégrationnistes ». *Pouvoir d'agir*, 2023, 413-14.
- Bourdieu, Pierre, et Jean-Claude Passeron. *Les héritiers: les étudiants et la culture*. Repr. Les sens commun. Paris: Éd. de Minuit, 1994.
- Brubaker, Roger. « Au-delà de l'"identité" ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 4, n° 139 (2001): 66-85.
- Brun, Solène, et Claire Cosquer. *Sociologie de la race*. 128. Paris: Armand Colin, 2022. <https://www.cairn.info/sociologie-de-la-race--9782200633394.htm>.
- Césaire, Aimé, et Françoise Vergès. *Nègre je suis, nègre je resterai*. Itinéraires du savoir. Paris: Albin Michel, 2005.
- Doré, Émilie, et Raúl Matta. « L'andinité à Lima: Regards sur le racisme ordinaire en haut et en bas de l'échelle sociale ». *Civilisations* 60, n° 1 (2011): 43-57.
- Doré, Emilie, et Carmen María Sandoval. « Le racisme à la péruvienne : contradictions et ambiguïté de la notion de cholo ». *L'Ordinaire des Amériques*, n° 211 (1 septembre 2008): 209-24. <https://doi.org/10.4000/orda.2599>.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. A verba futurorum. France, 2016.

- Martiniello, Marco. « Les principales approches théoriques de l'ethnicité. », s. d.
- Martiniello, Marco (1960-) Auteur du texte. *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines* / Marco Martiniello,..., 1995. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4809396f>.
- Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad: páginas para entender la desigualdad*. Segunda edición. Lima, Peru: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas UPC, 2012.
- Renard, Camille. « Edouard Glissant : penser la créolisation ». France Culture, 2 août 2021. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/edouard-glissant-penser-la-creolisation-6386277>.
- Rodrigues de Oliveira Zana, Augusta. « Déconstruction des identités. Du point final au point d'interrogation ». *L'Autre* 21, n° 3 (2020): 350-55. <https://doi.org/10.3917/lautr.063.0350>.
- Rougier, Claudia Bourguignon. « Blanchité », 6 juin 2021. <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/chapter/blanchite/>.
- Salazar-Soler, Carmen. « ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*, 13 décembre 2013. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66106>.
- Scott, Joan Wallach. *Théorie critique de l'histoire. I. Identités, expériences, politiques*. À venir. Paris: Fayard, 2009.
- Simon, Patrick, et Sylvia Zappi. « La lutte contre les discriminations : la fin de l'assimilation à la française ? » *Mouvements* 27-28, n° 3 (2003): 171-76. <https://doi.org/10.3917/mouv.027.0171>.
- Universalis, Encyclopaedia. *Identité : Les Grands Articles d'Universalis*. Encyclopaedia Universalis, 2016. <https://univ-scholarvox-com.gorgone.univ-toulouse.fr/book/88900123>.

4. Contexte historique

- Auroi, Claude. *Des Incas au Sentier lumineux: l'histoire violente du Pérou*. Genève: Georg, 1988.
- Degregori, Carlos Iván. *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979*. 3. ed. Serie Ideología y política 7. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010.
- Fishbach, Eric. *La Bolivie L'histoire d'un pays en quête de son histoire*. Editions du Temps. Terra nostra. Paris, 2001.
- Khun, Christophe, et Maurice Lemoine. *Amers Indiens En Amérique Latine*. Syros. Regards Mosaïques. Syros, 1993.
- Löwy, Michael. « L'indigénisme marxiste de Jose Carlos Mariategui ». *Actuel Marx* 56, n° 2 (2014): 12-22. <https://doi.org/10.3917/amx.056.0012>.
- Quijano, Anibal. *Dominacion y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Peru*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- Roncagliolo, Santiago, et François Rambaud. *La quatrième épée: l'histoire d'Abimael Guzmán et du Sentier lumineux*. Cerf politique, démocratie ou totalitarisme. Paris: les Éd. du Cerf, 2012.
- Rossell, Luis, Alfredo Villar, Jesús Cossío, et Hélène Harry. *Le Sentier lumineux: chroniques des violences politiques au Pérou, 1980-1990*. Paris: l'Agrume, 2015.

- Tardieu, Jean-Pierre. *Noirs et Indiens au Pérou, Histoire d'une politique ségrégationniste XVI-XVIIe siècles*. L'Harmattan., 1990.
- Ypeij, Annelou. « Cholos, incas y fusionistas: El nuevo Perú y la globalización de lo andino: Cholos, incas and fusionistas: The New Peru and the Globalization of “Lo Andino”. » *European Review of Latin American & Caribbean Studies*, n° 94 (avril 2013): 67-82. <https://doi.org/10.18352/erlacs.8394>.
- Yvinec, Maud. « Comment peut-on être Indien et citoyen ? Les ambiguïtés du discours officiel sur la population indigène dans les premières décennies du Pérou indépendant (1826-1854) ». *Caravelle (1988-)*, n° 106 (2016): 31-44.

5. Sources secondaires

- Ampuero, Eduardo César Augusto Muro. « Vestigios coloniales en la representación del Otro: un reto para la comunicación decolonizadora ». *Contratexto*, n° 033 (4 juillet 2020): 63-84.
- Avilés, Marco. « Lo bueno, lo malo y lo cholo ». *NUEVA SOCIEDAD* 292, n° 105-106 (2021).
- Bourguine, Caroline. *Guadeloupéens, ligne de vie d'un peuple*. Paris: HD, 2016.
- Boyer, Véronique. « Énoncer une “identité” pour sortir de l'invisibilité: La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) ». *L'Homme*, n° 214 (21 mai 2015): 7-36. <https://doi.org/10.4000/lhomme.23792>.
- Chonchol, M. Jacques, et Marie-Chantal Barre. « Indigénisme et indianisme en Amérique Latine ». *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 37 (1981): 276-78.
- Kradolfer, Sabine. « Les autochtones invisibles ou comment l'Argentine s'est « blanchie » ». *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n° 16 (18 novembre 2008). <https://doi.org/10.4000/alhim.3028>.
- La Cadena, Marisol De. « son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas ». *Universitas Humanistica*, n° 61 (janvier 2006): 51-84.
- Le Bot, Yvon. « Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine ». *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n° 10 (3 décembre 2004). <https://doi.org/10.4000/alhim.100>.
- Mazón, Mauricio. « Álvaro García Linera : Portrait d'un idéologue bolivien ». *Problèmes d'Amérique latine* 98, n° 3 (2015): 59-79. <https://doi.org/10.3917/pal.098.0059>.
- Navarrete, Julio Mejía. « Sociedad, individualismo y modernidad en el Perú ». *Sociologias* 21, n° 50 (avril 2019): 260-85. <https://doi.org/10.1590/15174522-02105014>.
- PALMA, Milagros. *Amérique Latine: Le monde amérindien et métis contemporain*. Indigo. Paris: INDIGO & Côté-femmes, 2013.
- Quiroz, Lissell. *Mettre au monde, La naissance, enjeu de pouvoirs (Pérou, 1820-1920)*. PURH. Genre à lire... et à penser. Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2022.
- Régent, Frédéric. « Du préjugé de couleur au préjugé de race, le cas des Antilles françaises ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 68-3, n° 3 (2021): 64-90. <https://doi.org/10.3917/rhmc.683.0066>.

- Tonalmeyotl, Martín. « » NO SOMOS INDÍGENAS, SOMOS SERES HUMANOS », 2016.
- Vayssière, Pierre. « El hecho y el derecho en la política indigenista del Perú independiente ». In *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América latina*, édité par Instituto Indigenista Interamericano et Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 79-85. Etnohistoria. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2019. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.6336>.
- Yataco, Myriam. « Políticas de estado y la exclusión de las lenguas indígenas en el Perú ». *Droit et cultures. Revue internationale interdisciplinaire*, n° 63 (1 juin 2012): 110-42. <https://doi.org/10.4000/droitcultures.2946>.
- Yvinec, Maud. « Comment peut-on être Indien et citoyen ? Les ambiguïtés du discours officiel sur la population indigène dans les premières décennies du Pérou indépendant (1826-1854) ». *Caravelle (1988-)*, n° 106 (2016): 31-44.
- Zagefka, Polymnia. « Indios, Ibériques, Mestizos, Mulatos en Amérique espagnole: un point historique sur la construction sociale des catégories ethniques », 2006, 25.