

Review

Author(s): Nelson Manrique

Review by: Nelson Manrique

Source: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 44e Année, No. 3 (May - Jun., 1989), pp. 584-587

Published by: [EHESS](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27582509>

Accessed: 16-01-2016 16:56 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.

<http://www.jstor.org>

COMPTES RENDUS

tion de l'imaginaire dépasse largement le cadre des études américanistes, et nous invite à des recherches comparées. Je me limiterai ici à relever la question d'une éventuelle structuration d'ensemble dans les processus d'acculturation. C'est un thème fort répandu, dans la littérature relative à l'aire andine, que celui des structurations opérées, globalement, à partir des logiques régissant les organisations dualistes : dans quelle mesure les différences avec le monde méso-américain sont-elles inhérentes à notre matériau, ou induites par nos méthodes d'analyse ? Ou, pour formuler la question autrement (et sans aucun reproche à l'auteur) : l'étude de Serge Gruzinski s'étend à l'ensemble du Mexique central, et ne manque pas de signaler les particularités régionales (ainsi la région d'Oaxaca présente un degré moins avancé d'acculturation) ; les conclusions de l'enquête ne seraient-elles pas infléchies, ou du moins plus nuancées encore, si l'on découpait différemment l'objet étudié, distinguant plus nettement diverses échelles (locale, régionale, etc.) et leurs emboîtements successifs ? Que se passerait-il, par exemple, si l'on prenait pour point de départ la classique monographie villageoise, restituée ensuite dans son contexte géographique et historique ? Ce n'est pas le moindre mérite de ce grand livre que de susciter la réflexion sur nos procédures de recherche et d'analyse.

Nathan WACHTEL

1. Cf. notamment Nancy FARISS, *Maya Society Under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984, 586 p., ou Solange ALBERRO, *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, Mexico, CEMCA, 1988, 470 p.

2. Serge GRUZINSKI, *Les hommes-dieux du Mexique*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1985.

Alberto FLORES GALINDO, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, 370 p.

Manuel BURGA, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988, 428 p.

A quelques mois d'intervalle deux livres consacrés à l'histoire de l'utopie andine ont été publiés au Pérou où ils ont suscité de profondes controverses. Alberto Flores Galindo et Manuel Burga ont abordé ce thème selon des perspectives à la fois différentes et complémentaires. Flores Galindo considère la formulation de la proposition utopique surtout comme un projet des élites intellectuelles alors que Burga la conçoit comme un produit de la pratique sociale des secteurs populaires.

Pour Flores Galindo les utopies andines sont essentiellement une réponse à un ensemble de problèmes rencontrés par les sociétés andines depuis la conquête espagnole et qui sont en gros marqués par deux lourds héritages, la domination coloniale et la fragmentation sociale. L'Inca et le Tawantinsuyu revendiqués ne sont cependant pas ceux, historiques, qui existent réellement mais ceux que l'imagination populaire a recréés au cours d'un long processus d'idéalisation : une société heureuse, sans exploitation ni oppression, une société où tous les hommes ne connaissent ni la faim ni la misère, gouvernés par un souverain paternaliste et bienveillant. Cette société idéalisée a été transformée en une proposition pour l'avenir et l'utopie andine aurait ceci d'original que son modèle de société idéale est situé dans le passé et non dans le futur.

L'utopie andine fut donc pour les vaincus une réserve d'espérance. Elle fut en outre, si l'on suit Flores Galindo, un moyen à travers lequel les hommes des Andes purent finalement comprendre et rationaliser le cataclysme social représenté par la conquête espagnole. A ce sujet,

Flores Galindo et Burga suivent explicitement une hypothèse avancée par Henrique Urbano. Pour celui-ci la pensée andine pré-colombienne, une pensée mythique où la conception du temps est cyclique, circulaire, ne pouvait expliquer ce que signifiait la conquête. Celle-ci présentait des caractéristiques qui par certains aspects la faisait ressembler à un *pachacuti*, une sorte de révolution cosmique qui, dans les Andes, marque le passage d'un âge mythique à un autre, accompagné de grands prodiges, et qui ouvrait la voie à une violente inversion de la réalité. Mais la conquête présentait aussi de nombreux aspects incompréhensibles avec les outils conceptuels existants. Pour parvenir à une interprétation il fut donc nécessaire d'accéder à une conception d'un temps linéaire, historique. Les populations andines y parvinrent grâce à l'assimilation de nouvelles catégories mentales introduites par les conquérants et tout particulièrement par le christianisme. Le *pachacuti* andin a ainsi pu ressembler à l'Apocalypse de la Bible, rapport facilité parce que le christianisme des prédicateurs espagnols du xvi^e siècle était profondément pénétré d'éléments messianiques et millénaristes et parce que la récente découverte de l'Amérique pouvait être perçue comme le lieu de la réalisation des prophéties chiliastiques. L'Amérique, avec le Païtiti et le Dorado, n'était-elle pas le paradis perdu, et les Américains n'étaient-ils pas les fils de la tribu perdue d'Israël ? La réalisation de tant d'événements merveilleux pouvait bien être le signe de la fin des temps. Un cycle se fermait, un autre s'ouvrait. Le millénarisme, frère de l'eschatologie, allait être le ferment duquel surgit l'utopie andine caractérisée, depuis le début, par la fusion d'éléments andins, occidentaux et chrétiens.

Alberto Flores Galindo affirme qu'à partir du xviii^e siècle l'utopie acquit une dimension pan-andine ce que démontreraient trois types de phénomènes : le cycle mythique de l'Incarri, les représentations de « la mort d'Atahualpa » (dont certaines ont été étudiées antérieurement par

Nathan Wachtel), et qui sont encore mises en scène chaque année lors de certaines fêtes patronales dans des villages de la sierra centrale du Pérou, et enfin les programmes des grandes rébellions paysannes.

Le mythe de l'Incarri présente plusieurs variantes et pour son analyse Flores Galindo a choisi une version aux évidentes connotations messianiques, recueillie par Manuel Marzal dans le village cuzquéen d'Urcos. Après notre âge (celui du Fils, selon l'hérésie du Calabrais Joachim de Flore qui concevait la Sainte Trinité comme la succession de trois âges), la confluence du *pachacuti* andin et de l'Apocalypse chrétienne, syncrétisme né de l'assimilation des prêches catholiques par la population andine, marquera la fin de notre époque de souffrances. Le retour de l'Incarri sera le signal de l'avènement du millénium sur la terre. De la tête de l'Incarri, coupée sur la place de Cuzco, a jailli un nouveau corps sous la terre et cela peut se confondre avec l'image paulinienne de l'Église, corps mystique dont la tête est le Christ. Lorsque le corps sera rassemblé le Messie reviendra et avec lui commencera le troisième âge : « l'âge de l'Esprit-Saint (et) les paysans récupéreront la terre qui leur appartient ».

Cette version de l'Incarri, élaborée par un village cuzquéen, présente cependant de nombreuses différences avec d'autres versions recueillies ailleurs et qui n'ont pas cette dimension messianique. Pour les indigènes de la communauté de Fuerabamba, Cotabambas (Apurímac) le retour de l'inca ne signifie aucunement l'annonce de temps meilleurs mais simplement la fin d'un monde¹. Il ne verrait pas l'anéantissement des *mistis* et la restitution des terres aux paysans mais la disparition de l'humanité, apocalypse sans l'espérance d'un paradis à venir. Henrique Urbano soutient même que « l'idée messianique incarnée par l'Incarri est beaucoup plus une exception qu'une règle »². Diverses causalités historiques expliquent les versions contradictoires du mythe de l'Incarri. A Fuerabamba, le mythe est une élaboration d'une collectivité

COMPTES RENDUS

qui s'est historiquement affrontée aux Incas et qui fut soumise et opprimée par eux. Il existe enfin d'immenses régions où le mythe n'a pu être recueilli. C'est le cas notamment de la sierra centrale où les Huancas se sont associés à Pizarre contre les Cuzquéniens ce qui leur valut ensuite le statut de nation alliée de la Couronne espagnole.

Le même phénomène est perceptible à propos des représentations de « la mort de l'inca » mises en scène chaque année dans la sierra centrale péruvienne. Comme le montre Flores Galindo, leur contenu est aussi divers que les multiples versions de l'Incarri. Dans certains cas extrêmes il s'agit même d'authentiques discours anti-utopiques qui cherchent plus une légitimation de la conquête et de l'ordre qu'elle institua que de l'expression d'une espérance mise par les indigènes dans un retour messianique de l'inca.

Il n'est pas non plus possible de donner un cadre temporel à l'utopie andine ; c'est en tout cas ce que démontrent les grandes mobilisations paysannes.

Le soulèvement de Tupac Amaru II, en 1780, fut certainement l'apothéose de l'utopie andine ; on y trouve un programme explicite de la noblesse indigène pour élever à la condition de roi (d'un Pérou qui inclurait toutes les castes) un descendant de la noblesse inca, et un « programme pratique » de mobilisation des masses indigènes orienté vers la création d'une société construite sur le modèle du Tawantinsuyu et composée exclusivement d'Indiens. Il est plus difficile de démontrer l'existence d'une utopie pour l'époque qui suit l'écrasement de la grande rébellion. L'essai de Flores Galindo sur les songes de Gabriel Aguilar, organisé à partir d'un dialogue entre histoire et psychanalyse constitue une extraordinaire approche du monde mental des créoles et des métis de la fin de l'époque coloniale mais il n'apporte pas grand-chose sur la persistance de l'utopie andine. En réalité cet essai et celui consacré à la lutte pour l'indépendance ne montrent pas la persis-

tance de l'espérance messianique parmi les indigènes mais plutôt la manipulation qui est faite de cette idée par les secteurs créoles.

Il est tout aussi hasardeux de prouver l'existence d'éléments utopiques dans les mobilisations qui se sont produites dans les années 1920 contre les grands propriétaires terriens du sud andin. Dans bien des cas brandir le discours indigène sur le retour de l'inca constituait une calomnie fabriquée par les propriétaires terriens pour justifier la répression des Indiens accusés de vouloir détruire l'État. Et nous n'avons pas de preuves de contenus utopiques pendant la période ultérieure, marquée par les grandes mobilisations paysannes de 1956-1964 qui accélèrent la crise de l'État oligarchique ou par la vague de violence politique qui agite aujourd'hui le monde rural péruvien. Au début des années 1920 l'utopie andine avait en réalité atteint les limites de son existence.

L'approche de Manuel Burga est séduisante par bien des aspects : il conçoit l'émergence de l'utopie andine comme une « révolution des mentalités » qui s'est produite au milieu d'une intense oppression coloniale. Suivre ses arguments c'est suivre un passionnant parcours au cœur des fêtes populaires andines, des extirpations des idolâtries, des statistiques relatives aux tributs ecclésiastiques, de la vie et de la production « des intellectuels de l'utopie », les chroniqueurs métis, nobles appauvris et errants comme Garcilaso, Guáman Poma ou Juan Santa Cruz Pachacuti. Son étude oblige à repenser la fonction des *curacas*, ces individus situés dans une position cruciale du monde colonial, entre les vainqueurs et les vaincus.

Je voudrais néanmoins discuter une des principales hypothèses avancées par Burga concernant le processus de changement dans les mentalités indigènes, produit par la domination coloniale et présenté comme s'il était une transition angoissante, quasi schizophrénique, de la condition d'andins à celle de chrétiens. Dans son livre, la christianisation de la population andine est ana-

lysée comme le revers direct de sa désandinisation : « l'alternative était de mourir andins ou bien de changer pour survivre ». Il s'agissait d'un profond déchirement car « pour un indigène, être chrétien signifiait renoncer à ses dieux, à ses mythes, à ses coutumes et à sa propre morale. Le nouveau et l'ancien, l'officiel et le clandestin, l'européen et l'andin commencent à vivre dans une contradiction dialectique permanente ».

En fut-il vraiment ainsi ? Les matériaux réunis par l'ethnologie contemporaine semblent le contredire. Pour les habitants des Andes d'aujourd'hui le monde du sacré est à la fois peuplé par la divinité et les saints catholiques et par les *apus*, *malkus*, *wamanis* et autres divinités andines. Invoquer les dieux andins ne signifie nullement renoncer au culte du Dieu chrétien et des saints ; il n'y a tout simplement pas de contradiction entre les deux types de croyances : on est simultanément andin et chrétien. Je crois que l'origine de l'erreur réside dans le fait que Burga attribue à la religiosité andine préhispanique la même intolérance que celle qui caractérise le catholicisme de la Contre-Réforme. Dans les sociétés andines il était au contraire habituel que le panthéon des conquérants s'ouvre pour accueillir les divinités des vaincus.

Comment expliquer l'impact social de toutes ces propositions dans le Pérou d'aujourd'hui ? On doit trouver la réponse dans la crise que traverse le pays et dans les demandes sociales qu'elle suscite. A ce propos M. Burga écrit : « Ce livre traduit aussi la conjoncture sociale du Pérou actuel (...). Nous vivons d'une certaine manière un climat d'utopie, de changements, de contradictions et d'anomalies sociales. Mon livre est aussi un produit de ce climat ».

Nelson MANRIQUE

1. Ricardo VALDERRAMA et Carmen ESCALANTE, « Mitos y leyendas de los quechuas del sur del Perú (Apurímac, Cuzco) », *Debates en Antropología*, Lima, Revista del Departamento

de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, n° 2.

2. Henrique URBANO, « Inkari antes y después de los antropólogos », *Márgenes*, Lima, Revista de Sur, Casa de estudios del socialismo, n° 1, 1987.

Galo RAMON VALAREZO, *La resistencia andina, Cayambe 1500-1800*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1987, 284 p.

Galo Ramon cherche, en premier lieu, à reconstruire le cacicat de Cayambe aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles afin de mesurer l'ampleur du changement qu'y produisit le système de l'hacienda, puis cherche ensuite à découvrir la forme qu'y prit la résistance.

Pendant le premier siècle de la conquête espagnole, le cacicat montra toute sa force et toute sa capacité à s'adapter au système colonial, mais il disparut ensuite en ouvrant définitivement les portes au système de l'hacienda.

Pendant les cent premières années de la colonisation, l'alliance du cacicat avec les Espagnol, et toutes les initiatives indigènes allant dans ce sens, sont interprétées et considérées comme une revanche de la guerre perdue contre les Incas. Mais l'oppression coloniale démystifie vite cette alliance, et l'utopie du retour à l'Inca va alors se développer en prenant pour base les cacicats et en allant même jusqu'à postuler, vers la moitié du ^{xvii}^e siècle, l'idée d'un État nord andin.

Cependant, le projet ne parvint pas à surpasser le processus d'éclatement du monde indigène, et la consolidation de l'hacienda fera éclater le système du cacicat et celui des *ayllus*. C'est ainsi que surgira alors une autre forme d'utopie : la résistance interne à l'hacienda, sous la forme imaginaire de la recherche d'un pacte juste avec l'étranger qui se proclame propriétaire des terres et des hommes.