

Le bonheur est dans les Andes : la figure inca aux frontières de l'histoire et de la fiction

HÉLÈNE ROY

UNIVERSITÉ DE POITIERS / CRLA-ARCHIVOS

helene.roy@univ-poitiers.fr

1. Depuis la chute de leur empire jusqu'à aujourd'hui, les Incas ont majoritairement bénéficié d'une image positive, pour ne pas dire idéalisée. Qu'il s'agisse des chroniques des XVI^e et XVII^e siècles perpétuant le souvenir d'une civilisation perdue, des programmes politiques du XVIII^e siècle faisant l'apologie d'une dynastie de souverains déchus, de manifestations folkloriques récentes, de récits littéraires, mais aussi de nombreuses études historiques, toutes ces formes d'expression ont un jour dépeint l'Empire inca comme une société juste et propice au bonheur de ses habitants. Un exemple représentatif et significatif de cette caractérisation idéale, se réclamant toutefois comme factuelle et avérée, se trouve chez l'historien Emilio Romero dans cet extrait de son *Historia económica del Perú* (1949) :

no ha concluido ni concluirá el interés apasionado del mundo por la interpretación de la organización incaica. No puede haber duda respecto al hecho de que esa organización se aproximó, como ninguna otra en el mundo, al ideal de justicia y bienestar a que aspiran los pueblos de la humanidad actual. Fue una sociedad donde el trabajo era obligatorio, donde se producían alimentos en la mayor proporción posible; donde cada familia natural, como miembro de la familia social o ayllu, tenía derecho a cultivar un lote de tierras suficiente para satisfacer sus necesidades. La previsión social funcionaba, cuando la comunidad tenía el deber de trabajar las tierras de los inválidos, sea por razón de edad avanzada, sexo, enfermedad o incapacidad, o por razón de estar prestando servicios en el ejército. En esa forma se consiguió que no hubiera mendigos ni desocupados, siendo castigada como un delito la ociosidad. Por lo tanto, no había familias demasiado ricas, ni gentes demasiado pobres como en la sociedad actual. El saludo del pueblo incaico: ama suwa, ama llulla, ama quella (no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas ocioso), no era un consejo de orden moral al vecino o amigo, sino una expresión que reflejaba el bienestar de una sociedad, donde no cabían esas calamidades. (Romero, 1949 ; 90)

2. Des représentations négatives de l'appareil étatique inca, décrit au mieux comme inégalitaire, au pire comme tyrannique, existent bien, mais celles-ci sont minoritaires, ont été oubliées, voire même détournées, comme ce fut le cas d'une étude d'un autre historien de la première moitié du XX^e

siècle : Louis Baudin. Dans son célèbre ouvrage *L'Empire socialiste des inka* (1928), le lecteur découvre un portrait sans concession des souverains précolombiens :

Discipline militaire et méthode économique étaient les deux manifestations d'une même tendance ; toutes deux avec la même rigueur cherchaient dans des voies différentes à éliminer le hasard. Peu de grands malheurs, peu de grandes joies ; c'était un bonheur négatif. L'Empire réalisait ce qu'Anderson appelait une « ménagerie d'hommes heureux ». [...] En Amérique, un soi-disant bonheur n'a été obtenu que par l'anéantissement de la personnalité humaine et, si l'on demandait à chacun d'entre nous dans quel pays il préférerait vivre : Pérou précolombien ou Espagne du XVI^e siècle, sans doute bien peu choisiraient le premier de ces États. (Baudin, 1928 ; 234-235)

3. Aussi difficile que cela puisse paraître après la lecture de ce passage, Baudin a très longtemps été perçu, et continue de l'être, comme quelqu'un ayant encensé les Incas. Outre qu'il fut l'un des premiers historiens à théoriser la comparaison entre l'Empire inca et l'idéologie socialiste, sans doute sa popularité et sa réputation de défenseur du système inca sont-elles fondées sur le titre accrocheur de son ouvrage (Flores Galindo, 1992 ; 16). Par ailleurs, la concomitance de ses travaux avec ceux, notamment, de l'historien Luis Eduardo Valcarcel¹ et du penseur José Carlos Mariátegui, piliers du mouvement indigéniste au Pérou, a vraisemblablement contribué à semer le trouble en instaurant entre eux une fausse ressemblance. L'étude du cas historique précolombien donna pourtant à Baudin – une figure du libéralisme français dans les années 1930-1960 –, un outil idoine pour mener une critique du socialisme en bonne et due forme. Si la réception de son œuvre pose problème, au point que certaines voix aient pu proposer une interprétation diamétralement opposée au message original de l'auteur, c'est vraisemblablement le signe que le sujet abordé est au cœur d'une passion, d'un fantasme, où le bonheur et l'utopie – comme autre forme de bonheur – jouent un rôle déterminant. Les représentations majoritairement idéalisées de l'Empire inca ne démentent pas ce constat ; au contraire, elles le confirment. Dans ces conditions, la tâche des chercheurs qui s'intéressent à la civilisation inca s'avère on ne peut plus difficile. Comment discerner, dans ce magma confus de l'histoire, les frontières du vrai et du faux ? À quelles sources se fier ? Telles sont les questions qui nous animent aujourd'hui.

1 À ce sujet, voir notamment Valcarcel (1925) et Valcarcel (1927).

4. Y répondre relève pourtant du défi. Selon nous, le risque est de devoir faire des choix de corpus qui seront contestés, dès lors qu'ils ne satisferont pas l'ensemble de la communauté scientifique qui s'oppose encore très régulièrement sur l'origine – inca ou non inca – de plusieurs manifestations culturelles, comme les Drames de la mort d'Atahualpa (Roy, 2015 ; 49-59). Confrontée à cette quadrature du cercle, il nous paraît aujourd'hui beaucoup plus opportun de nous demander pourquoi l'Empire inca est à ce point sacralisé. C'est donc une réflexion épistémologique que nous proposons dans cet article, comme une nécessaire remise en cause des historiens vis-à-vis de leur discipline et des sources qu'ils utilisent.

L'Inca ou le paradigme du bonheur

5. Nous nous proposons dans un premier temps d'examiner un corpus de diverses formes d'expression – littéraires, mythiques et historiographiques – qui ont servi de sources aux historiens, au point de constituer une référence des études andines, et de se demander dans quelle mesure elles participent toutes de la même image idéale des Incas. Malgré leur éclectisme, elles semblent traversées par une croyance commune : le retour du souverain inca et, avec lui, l'avènement d'une ère prospère, où règnera le bonheur.
6. Les premières composantes de ce corpus nous sont bien connues pour les avoir abordées dans notre thèse de doctorat ; il s'agit de manifestations culturelles contemporaines : d'une part, les représentations dramatiques de la mort d'Atahualpa et, de l'autre, le mythe d'Inkarri. Depuis les années 50, les chercheurs leur témoignent un intérêt certain. De nombreuses versions dramatiques et mythiques ont été recueillies dans différentes localités des Andes, où les habitants recréent, de façon consciente ou non, un événement historique fort : la conquête espagnole et la consécutive chute de l'Empire inca. Les Drames de la mort d'Atahualpa mettent en scène la rencontre du souverain inca avec Francisco Pizarro, puis l'exécution du premier par le second. Des éléments de fiction se mêlent à l'histoire, et de nombreuses versions intègrent ce que certains chercheurs ont appelé un espoir messianique (Wachtel, 1971) : avant de mourir, Atahualpa maudit les Espagnols et promet de revenir ; le chœur de pallas chante alors des louanges au souverain tombé en invoquant son retour. Le mythe, quant à lui, évoque en substance

l'opposition de deux rois, Inkarrí et Españarí, la mort du premier ainsi que la lente croissance souterraine de sa tête et de son corps. La réapparition d'Inkarrí est associée à une restauration – historique ou primordiale, cette question fait l'objet d'un débat animé – de l'Empire inca. Dans les deux traditions évoquées, le retour de la figure messianique inca est attendu et envisagé comme un renversement, au sens propre et figuré, du monde dans lequel les Andins vivent aujourd'hui. Face à un présent ressenti comme oppressant et totalement dégradé, l'Inca est célébré comme une icône salvatrice. Qu'il s'agisse du mythe ou de la représentation théâtrale, nous sommes donc en présence d'une réélaboration historique au service d'une expression identitaire où l'homme andin dénonce sa position de vaincu.

7. Les insurrections menées contre l'ordre colonial au XVIII^e siècle constituent une autre forme évidente d'idéalisation du passé inca au service d'un discours, non pas identitaire, mais politique cette fois-ci. De nombreux andinistes ont étudié les fondements idéologiques de ces insurrections en sondant le discours de leurs leaders. Si l'on s'intéresse aux deux plus connus, Juan Santos Atahualpa (1743-1756) et José Gabriel Condorcanqui, alias Tupac Amaru II (1780-1781), on remarque une similitude qui n'est pas passée inaperçue aux yeux des chercheurs : tous deux se proclamaient descendants directs des souverains incas et promettaient à leurs partisans de constituer un nouveau royaume, où ils seraient libérés du joug de l'oppression espagnole. Le premier entama un pèlerinage de Cuzco jusqu'à la région d'Amazonie centrale du Gran Pajonal, et incitait les Indiens qu'il croisait à se ranger sous sa bannière afin d'expulser tous les Espagnols du Pérou. Son discours a été classé parmi les principales manifestations de messianisme andin, puisqu'outre se décrire comme l'héritier de sang de l'Inca Atahualpa venu arracher les Indiens à leur triste sort, Juan Santos Atahualpa prétendait incarner le Saint-Esprit, autrement dit le représentant de la troisième ère, après celle du Père et du Fils, selon les théories eschatologiques de Joachim de Fiore. Quant au second, Tupac Amaru II, il étendit son mouvement de la Bolivie jusqu'à l'Équateur, et bâtit un programme politique élaboré qui sera relayé par ses disciples. Il s'agissait fondamentalement d'expulser les Espagnols, de restaurer l'Empire inca en proposant un modèle économique révolutionnaire, libre des carcans qui accablaient la république des Indiens comme la mita ou l'hacienda. Nous nous sommes attardée sur les deux insurrections les plus connues en raison de leur forte dimension politique, mais lorsqu'on y regarde de près, les manifestations de messianisme ont été

nombreuses tout au long du XVIII^e siècle. Plusieurs Indiens et Créoles furent impliqués dans des procès d'idolâtrie où on leur reprochait d'invoquer l'Inca. Nous avons nous-même découvert, dans les archives archiépiscopales d'Ayacucho, des exemples de ces procès où la figure de l'Inca est citée. Nous mentionnerons tout particulièrement celui de Pedro Ignacio Sulca Ynga, cacique du village de Santa Ana de Huaribamba (province de Tayacaja, département de Huancavelica), qui revendiquait en 1701-1703 une ascendance inca et interdisait à ses fidèles d'assister à la messe². D'une façon globale, toutes ces manifestations voyaient dans le retour de l'Inca une alternative heureuse à un présent jugé désastreux. De nouveau, l'histoire se retrouve instrumentalisée ; en l'occurrence, elle est mise au service d'une idéologie, plus ou moins politisée selon les cas, dans laquelle la figure inca constitue un faire-valoir de la communauté indienne – et aussi parfois créole – toute entière.

8. Nous nous attacherons ensuite à examiner un incontournable de l'historiographie inca : *Comentarios reales* (1609 et 1617) du chroniqueur Inca Garcilaso de la Vega. Contrairement aux précédentes composantes de notre corpus, cette œuvre ne mentionne pas le retour providentiel de l'Inca à proprement parler, mais évoque un passé impérial idéalisé, qui a sans doute grandement contribué à la diffusion de l'image d'Épinal aujourd'hui en circulation et à la naissance du messianisme inca dans les Andes. L'Inca Garcilaso rapporte une vision idyllique qui ne souffre aucun faux-semblant, comme le souligne cet extrait :

Considerando bien los indios las grandezas de las mercedes y el amor con que el Inca se las había hecho echaban grandes beneficios y loores a su príncipe y le buscaban títulos y renombres que igualasen con la alteza de su ánimo y significasen en junto sus heroicas virtudes. (Inca Garcilaso de la Vega, 1995 ; 58 [Livre premier, chapitre XXIV])

9. L'apologie que les Indiens font de l'Inca est conçue ici comme une réponse à sa bienveillance. Or, le bonheur se dégageant d'une telle scène est décrit au passé, dans une nostalgie palpable qui traverse toute l'œuvre de Garcilaso. Cette nostalgie peut s'expliquer au regard de la biographie du chroniqueur. Métis, fils d'un conquérant espagnol et d'une princesse inca, Garcilaso a rédigé les *Comentarios reales* dans les dernières années de sa

2 À l'époque de nos recherches à Ayacucho (2009), aucune classification de la documentation disponible n'avait été réalisée. Nous ne sommes donc pas en mesure de fournir de références exactes.

vie, se souvenant pour cela des enseignements de ses aïeux maternels. Désireux de rendre aux souverains incas la juste considération qu'ils méritaient à ses yeux, Garcilaso n'hésita pas à comparer leur Empire à celui de Rome, et justifia cette entreprise comme une nécessaire révision des écrits de son époque, dont les auteurs ne connaissaient aussi bien que lui l'histoire inca :

Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del nuevo mundo, como la de México y la del Perú y las de otros reinos de aquella gentilidad, no ha sido con relación entera que de ellos se pudiera dar. Que lo he notado particularmente **en las cosas que del Perú he visto escritas, de las cuales como natural de la ciudad de Cuzco (que fue otra Roma en aquel imperio) tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado.** (*Ibid.*, p. 4) [nous soulignons]

10. Les gages sur l'authenticité de ses sources et l'objectivité de son écriture ne sauraient nous tromper. La meilleure preuve de la partialité de Garcilaso réside dans sa volonté d'intervenir comme un redresseur de torts, en produisant un ouvrage en réaction à des représentations qu'il juge partielles ou négatives, à l'instar des différents écrits qui ont caractérisé la campagne de propagande anti-inca lancée par le vice-roi Francisco de Toledo, et dont le fer de lance est la chronique de Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas* (1572)³. Au même titre que ses défigurations, l'idéalisation de l'Empire inca résulte donc d'une fictionnalisation de l'histoire au service d'intérêts divergents, mais aux procédés pour le moins analogues. Cependant, c'est bien l'entreprise de glorification des Incas qui a survécu au temps, et que l'on retrouvera exploitée comme principale référence historique au XVIII^e : en réponse à la révolution de Tupac Amaru II, les *Comentarios Reales* furent interdits dans la vice-royauté, car ils servaient de support aux leaders du mouvement pour encenser le passé inca dont ils prétendaient être les héritiers directs.

11. Parmi les manifestations qui ont contribué à l'élaboration de la figure inca comme une allégorie du bonheur, on citera enfin la résistance aristocratique de Vilcabamba et la révolte populaire du Taki unquy. Pour la première, le rapport est évident. Le royaume néo-inca de Vilcabamba (1537-

3 Roberto González Echevarría (1998 ; 111-137) parle du projet de Garcilaso comme une « écriture révisionniste », principalement motivée par sa lutte légale avec le Conseil des Indes pour faire reconnaître le lignage noble de sa mère inca et de son père conquérant. González Echevarría,.

1572) fut une tentative de la part d'une frange de l'élite inca de faire revivre la cour impériale à contre-pied et en marge de la société coloniale. Dans un récent article, nous indiquons que ses différents souverains ont contesté la domination espagnole au Pérou, en utilisant pour cela le droit européen, et sans nécessairement remettre en question la présence espagnole, malgré le ton comminatoire de leur discours. Le retour de l'Inca serait alors envisagé comme revivification du gouvernement autochtone en compétition et en alternance avec l'espagnol. Quoi qu'il en soit, l'image véhiculée au fil des siècles sur ce royaume est celle d'un refuge, d'un havre de paix – une représentation bien fautive lorsqu'on connaît le caractère belliqueux de la résistance néo-inca –, où les derniers représentants vivants de la dynastie auraient exercé librement leur pouvoir à l'abri des infortunes de la colonie. La littérature autour de cette cité perdue et de la parcelle de l'histoire péruvienne qui s'y est jouée a généré un fantasme qui a poussé des explorateurs comme Hiram Bingham au début du XX^e siècle, et, après lui, des historiens et des archéologues tels que Vincent Lee ou encore Edmundo Guillén Guillén (1994), ou encore, plus récemment, Brian Bauer (2016), à en rechercher les vestiges. Pour la seconde manifestation, la prudence est de mise. Le Taki unquy fut une révolte religieuse indigène où la présence de la figure inca serait latente, et fait en tout cas l'objet d'un débat, en raison de la rareté des sources et de leur remise en question dans les années 90. D'après les quelques témoignages de l'époque qui subsistent, les leaders de cette révolte annonçaient à leurs fidèles la résurrection des divinités andines locales, ou huacas, ainsi que le renversement du monde et la fin de la tutelle espagnole. Plusieurs chercheurs ont vu dans ces caractéristiques les prémisses d'un « protomessianisme » andin, dans lequel la figure inca ne serait pas absente⁴.

12. En définitive, toutes les composantes de notre corpus perçoivent et modèlent la figure inca comme un idéal. Chacune à sa manière, elles contribuent à forger l'image d'un être – d'aucuns diront d'un concept – par nature associé à des notions de vertu, comme la justice ou la prospérité : les unes en invoquant son retour pour soulager un présent vécu comme douloureux, les autres en faisant revivre son souvenir en dehors du strict cadre temporel que lui attribua l'Histoire. Si l'on devait résumer en un mot, l'Inca correspond à un paradigme du bonheur. Sur une époque qui balaie le XVI^e siècle jusqu'à nos jours, sa figure a ainsi été récupérée et instrumentalisée

4 Wachtel, *op. cit.*, p. 274 / Pease, 1973 ; Curatola, 1977 ; 82-84 / Ossio, 1992 ; 373-374.

au service de discours de nature très variée, allant de la littérature au mythe, en passant par la politique ou encore l'historiographie. Depuis longtemps, l'Inca constitue donc le support d'un fantasme, d'une fiction qui digère la matière historique. De telles conclusions incitent à ce que nous nous demandions quel a été le traitement reçu par ce corpus fictionnel, notamment chez les historiens.

Le sacre de l'utopie andine dans les années 80

13. Plusieurs chercheurs – John Rowe (1954), Franklin Pease (*op.cit.*) ou encore Marco Curatola (*op.cit.*, p. 65-92) – ont étudié simultanément certaines composantes de ce corpus, sans toutefois ne jamais faire le grand écart qui sera proposé dans les années 80. En effet, les historiens de cette génération ont rapproché toutes les manifestations précédemment citées, en les considérant comme autant de modalités d'une « utopie andine ». Le concept a été théorisé par Alberto Flores Galindo en 1986, et repris par Manuel Burga en 1988. Dans les grandes lignes, il s'agit de dessiner la biographie d'une idée en partant de son « acte de naissance » (Flores Galindo, *op.cit.*, 23) – l'Utopie de Thomas More – et en l'appliquant au contexte andin. La notion en question est alors définie comme un modèle idéal servant aux hommes à comprendre leur société, mais aussi à la critiquer socialement. À partir de là, le continent américain est jugé comme le territoire par excellence de l'« utopie pratique » ; les chercheurs se mirent alors en quête de toutes les manifestations qui déclinaient l'utopie sous différentes formes, en fonction du groupe ou de la classe qui en serait à l'origine. Évidemment, dans cette quête, la figure de l'Inca allait jouer un rôle déterminant.
14. Aujourd'hui, avec le recul, le concept d'« utopie andine » est discuté, nuancé. C'est le cas par exemple dans un article intitulé « Mythe, utopie et contre-utopie dans les Andes », qui est signé par Nicole Fourtané (2004 ; 53-68). Contrairement à Flores Galindo et Burga qui pensaient que les références à l'Inca renvoyaient toutes nécessairement au personnage historique, la chercheuse française réduit le champ des manifestations concernées par l'utopie andine, et indique que dans l'esprit ou l'inconscient de ceux qui l'invoquent, l'Inca est « un personnage a-historique idéalisé et archétypique, réconciliateur du présent et du passé, inscrit dans un temps

primordial et dans un espace concret érigé en lieu mythique » (*Ibid.*, 58). Déjà en 1994, on pouvait observer une redéfinition du concept d'« utopie andine » chez la chercheuse péruvienne Scarlett O'Phelan Godoy. Postulant que le principe de restauration de l'Empire inca constituait un facteur de cohésion des masses indigènes qui adhéraient à l'utopie andine, la chercheuse s'interrogeait toutefois sur l'origine de la conviction que le « temps des Espagnols était révolu », refusant de penser, comme cela était admis, qu'elle provenait des milieux indigènes. Son étude des insurrections anticoloniales du XVIII^e siècle la poussa à suggérer que l'utopie andine serait en fait le fruit d'une réflexion créole transmise aux caciques et aux masses indiennes par l'intermédiaire du clergé (Phelan Godoy, 1994 ; 471-495)⁵.

15. Plutôt que de discuter les contours de l'utopie andine et d'offrir une énième redéfinition de ce concept, il nous semble aujourd'hui beaucoup plus pertinent de se demander pourquoi les années 80 ont produit un discours sur le thème même de l'utopie et pourquoi celle-ci se retrouve nécessairement associée aux Incas. Bien qu'elle constitue une approche critique et scientifique d'un phénomène historique, l'utopie andine est significative de la façon dont on a toujours et majoritairement traité la figure inca. Si l'on considère que l'écriture de l'histoire est le résultat du regard d'une époque, d'une culture sur un phénomène qui lui est distant et face auquel la perspective se veut objective, le discours produit n'en est pas moins fictionnel et mérite d'être analysé au même titre que son objet.
16. À l'époque où le concept d'utopie andine apparaît, le Pérou connaît une période de profonde instabilité : tandis que le retour à la démocratie à la suite de la révolution des forces armées faisait naître de grands espoirs sur le renouveau du pays, la corruption politique, le déchaînement de violence lié au terrorisme du Sentier Lumineux ainsi qu'une crise économique sans précédent eurent tôt fait de boucher l'horizon. Les années 80 au Pérou sont ce que l'on pourrait appeler la « décennie des illusions perdues ». Dans ces conditions, la notion d'« utopie », dans sa définition première, comme plan imaginaire de gouvernement pour une société future idéale, qui réalisera le bonheur de chacun, prend alors tout son sens. Dans un pays profondément éprouvé, s'interroger sur l'utopie est une façon, sans doute naturelle et légitime, de combattre ce réel insupportable.

5 Pour une discussion autour du thème de l'utopie andine, voir aussi : Saignes, 1990 ; 635-657.

17. Le combat est précisément ce qui caractérise l'action du promoteur de l'utopie andine : Alberto Flores Galindo. Historien, essayiste, et figure influente de la gauche dans les années 80, Flores Galindo est ce que Sartre désignait un intellectuel engagé. Fondateur de *SUR Casa de Estudios del Socialismo*, une maison d'édition conçue comme une tribune propice à la discussion intellectuelle, il a contribué à animer des débats sur le marxisme en s'interrogeant sur l'héritage laissé par José Carlos Mariátegui (*La Agonía de Mariátegui*, 1980) ou en proposant une histoire sociale du Pérou (*Aristocracia y Plebe*, 1984). Influencé par l'École des Annales après ses années passées à Paris comme boursier de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Flores Galindo consacra toute sa vie à étudier l'histoire de son pays pour mieux comprendre les fléaux qui le ravageaient, mais aussi parce qu'il était convaincu que cet effort intellectuel constituait la seule voie qui permettrait d'impulser un changement structurel au Pérou. Le socialisme est pour lui un modèle, qui doit toutefois être réinventé par la jeunesse péruvienne, invitée à « retrouver la dimension utopique » de ce courant politique. La dernière lettre qu'il adressa à ses amis, connue comme *Última Despedida*, le 14 décembre 1989, alors qu'il était atteint d'une tumeur cancéreuse et se savait condamné, témoigne de cet espoir nourri en un renouveau pour le Pérou :

El socialismo no debería ser confundido con una sola vía. Tampoco es un camino trazado. Después de los fracasos del estalinismo es un desafío para la creatividad. Estábamos demasiados acostumbrados a leer y repetir. Saber citar. Pero si se quiere tener futuro, ahora más que antes, es necesario desprenderse del temor a la creatividad. Reencontremos la dimensión utópica. (Flores Galindo, 1989)

18. Les derniers mots de Flores Galindo révèlent à quel point sa pensée politique était traversée par l'utopie ; ce n'est donc pas un hasard si cette même notion fonde son œuvre d'historien. Au fil de nos lectures, nous avons pu observer que le va-et-vient entre histoire et politique est récurrent chez Flores Galindo, et qu'il est rendu possible grâce à une approche chronologique. En étudiant l'origine, mais aussi la survivance de ce qu'il définit comme une croyance séculaire au Pérou, celle en l'avènement d'un régime juste qui réalisera enfin le bonheur de ses habitants, Flores Galindo établit une passerelle entre l'histoire et la politique, entre le passé et le futur :

El socialismo en el Perú es un difícil encuentro entre el pasado y el futuro. Éste es un país antiguo. Redescubrir las tradiciones más lejanas, pero para encontrarlas hay que pensar desde el futuro. No repetir las. Al contrario. Encontrar nuevos caminos. Perder el temor al futuro. Renovar el estilo de pensar y

actuar. Lo que resulta quizá imposible sin una ruptura con esos izquierdistas excesivamente ansiosos de poder, apenas interesados en lo que realmente sucede. (*Ibid.*)

19. Le changement de société prôné par Flores Galindo passe par la réflexion intellectuelle et l'introspection dans les traditions anciennes. Autrement dit, l'histoire est mise au service d'un message politique très actuel, lequel ne souffre d'ailleurs aucune ambiguïté. Implicitement, mais sans détour, Flores Galindo tient à détacher son projet des interprétations marxistes du Sentier Lumineux. Cette façon de faire de l'histoire, en considérant la discipline non pas pour elle-même, mais comme un moyen de s'indigner face aux tares de sa société et de concevoir un modèle politique qui y mettra fin, on la retrouve dans cet extrait de son œuvre fondatrice, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*.

¿Cómo escribir sobre la utopía andina sin tratar de la violencia que en estos momentos convulsiona a la región de Huamanga, a esos mismos territorios que fueron el escenario del Taqui Onkoy? Nuevamente, al igual que en el siglo XVIII, la violencia quiere recubrirse bajo el velo de lo incomprendible. Hace falta recurrir, entonces a ese elemento vertebral del razonamiento histórico que es el modelo crítico: cotejar las fuentes, ponderar su veracidad, reconstruir los acontecimientos, establecer una cronología y al final no soslayar el juicio moral. (Flores Galindo, 1986 ; 375)

20. Pour Flores Galindo, la violence terroriste des années 80 s'apparente à une nouvelle expression de l'utopie andine, et s'inscrit dans la continuité de ses précédentes manifestations, comme le *Taki unquy* ou les révolutions du XVIII^e ; cependant, cette analyse, qu'il conçoit comme un acte scientifique, ne l'empêche pas d'émettre un « jugement moral » et de condamner cette interprétation violente du renouveau attendu, qu'il considère comme politiquement destructrice pour le futur de la société péruvienne. À travers cette discussion, on observe parfaitement le glissement conceptuel opéré par Flores Galindo : de phénomène historique, l'utopie andine devient projet politique. Dans ces conditions, les convictions politiques de l'historien, farouche défenseur d'une nouvelle forme de socialisme au Pérou, ont indéniablement eu un impact sur son écriture qui avait dès lors toutes les chances de réactiver un concept tel que l'utopie.

21. Il reste à éclaircir une question fondamentale : si le contexte des années 80 et l'engagement politique de Flores Galindo sont bien à l'origine de l'apparition au Pérou du concept même d'utopie en histoire, on se demandera pourquoi la figure de l'Inca y a été nécessairement associée.

Dans les années 70, plusieurs chercheurs avaient déjà mentionné la trace d'un messianisme andin où l'Inca avait le premier rôle : dans le mythe d'Inkarrí ou les représentations dramatiques de la mort d'Atahualpa par exemple (Wachtel). À n'en point douter, en soulignant l'ancrage au Pérou d'une croyance au retour de l'Inca, ces études ont influencé Flores Galindo, tout comme Manuel Burga, qui a lui aussi participé, quelques années plus tard, à la construction intellectuelle de l'utopie andine. Cependant, nous pensons qu'une autre hypothèse peut être avancée. Les deux historiens péruviens ont coécrit en 1980 un ouvrage intitulé *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, dans lequel ils situent la formation de l'État-nation péruvien au début du XX^e siècle, lorsque la classe indigène soumise à l'élite terrienne se souleva sur la base de conceptions millénaristes et messianiques, dans lesquelles les Incas tenaient une place importante. Dans cette étude, ils reconnaissent l'influence de ces révoltes paysannes sur l'indigénisme et le marxisme des années 20, deux courants de pensée pour lesquels le collectivisme de l'organisation inca a souvent constitué un modèle idéal (Löwy, 2014 ; 12-22). Or, ces deux courants ont eu un impact certain sur le parcours de Flores Galindo. L'œuvre de José Carlos Mariátegui, en tant que fondateur du socialisme péruvien, fait partie des références auxquelles il a consacré sa plume (*La Agonía de Mariátegui*, 1980). Mais surtout, tout comme Mariátegui, Flores Galindo a eu recours à la même méthode marxiste d'analyse, consistant en une interprétation hétérodoxe de l'histoire du Pérou pour l'inscrire dans une conception matérialiste. Dans les deux cas, l'histoire est considérée comme un instrument au service du changement social, bien que ce changement ne soit pas tout à fait envisagé de la même manière par les deux auteurs. Eu égard à ces affinités, il n'est pas étonnant que le concept d'utopie développé par Flores Galindo ait été associé à ce que d'autres avant lui pensaient être le représentant d'une organisation sociale juste au Pérou : l'Inca.

22. L'ensemble de nos réflexions précédentes démontre que l'utopie andine est véritablement un produit de son époque. Les historiens des années 80 au Pérou ont généré un discours dans lequel le concept même d'utopie, tout comme son référent inca correspondaient aux canons de pensée en vogue à l'époque. S'agissant d'histoire, une discipline dont les méthodes sont censées garantir la production de savoirs objectifs, il pourrait sembler excessif de dire que cette perception de la figure inca est totalement erronée. Pourtant, à l'arrivée, l'utopie andine engendre un discours

tout aussi fictionnel que son objet d'étude. En définitive, qu'il s'agisse du mythe d'Inkarrí, de l'historiographie du XVII^e siècle, des révolutions du XVIII^e siècle ou de l'utopie andine des années 80, la figure inca a en tout temps et en tous lieux fait l'objet d'une instrumentalisation, où chaque locuteur, dans ses coordonnées – ici et maintenant –, s'est approprié ce référent historique pour servir un discours qui lui est propre. C'est pour cette raison que nous nous autorisons à parler de *continuum* narratif. Cependant, à la différence des autres manifestations de ce corpus fictionnel, l'utopie andine est le fruit d'une réflexion engagée par des historiens. Si nous avons choisi d'examiner la production des années 80, c'est parce qu'elle nous semblait représentative de la tentative de resignification perpétuelle du substrat inca. Mais, en réalité, toutes les études qui se sont consacrées ou se consacrent à l'histoire inca, et plus largement andine, sont susceptibles d'être concernées. Ces conclusions sont évidemment de nature à remettre en question les sources et les méthodes d'analyse des historiens qui, aujourd'hui plus que jamais, doivent s'interroger sur les nouvelles orientations à donner à leur discipline.

Le regard des historiens d'aujourd'hui

23. Les problèmes soulevés par notre discussion sur le traitement communément réservé à la figure de l'Inca posent de nombreuses questions : doit-on encore utiliser les sources dont nous venons de montrer la dimension fictionnelle ? Peut-on vraiment remettre en cause ces sources sans tomber dans une sorte de scepticisme qui consisterait à dire que l'histoire est une imposture produisant un discours de toute façon imaginaire sous un vernis de vérité ? En d'autres termes, faut-il renoncer à étudier l'histoire andine ? Dans le cas contraire, comment procéder pour aborder ces sources sans risquer de reproduire la caricature faisant de l'Inca une figure idéalisée ? Autant de questions difficiles à résoudre dans ce seul article, mais auxquelles nous nous efforcerons de répondre en donnant quelques pistes.
24. Bien entendu, nous ne sommes pas la seule à soulever le problème et à tenter d'y trouver des solutions. L'historien Juan Miguel Espinoza Portocarrero a apporté sa pierre à l'édifice en 2010 avec un article significativement intitulé «La imagen del Inca como benefactor» (Espinoza Portocarrero, 2010). Son constat est proche du nôtre puisque d'après lui, les histo-

riens ont contribué à alimenter une perception magnifiée des Incas, dont on retrouve aujourd'hui la trace dans les manuels scolaires, mais surtout dans des projets politiques ou des mouvements sociaux, comme celui porté par Flores Galindo dans les années 80. Son approche est plus directe que la nôtre puisqu'il n'étudie pas en détail le cas de l'utopie andine, dont il tient la dimension politique pour acquise, et s'attache plutôt à identifier dans la production écrite des andinistes, des exemples marquants de gauchissements de la matière historique.

25. Ces exemples sont classés en deux catégories, selon que l'autorité inca est perçue comme généreuse et juste ou absolue et paternaliste, du fait de l'ancrage des principes de redistribution et de réciprocité comme principales caractéristiques de l'organisation inca. L'œuvre de Louis Baudin est évidemment citée. Elle est décrite comme une tentative de démonstration, à partir d'un exemple historique concret, que le système socialiste était en mesure de garantir le bien-être, mais au détriment de l'égalité et de la liberté des individus. À la longue, tout régime socialiste conduirait à l'affirmation de pouvoirs despotiques qui contrediraient l'idéal égalitaire de départ. Espinoza Portocarrero nous livre là une bonne synthèse de la pensée de Baudin : l'analyse du cas particulier de l'Empire inca, défini comme un exemple typique de socialisme, sert au Français à décrédibiliser la viabilité de ce système politique en général. L'étude historique n'est donc qu'un prétexte à une réflexion d'ordre politique et idéologique. Nous avons vu plus haut que la réception de Baudin est problématique, car elle est basée sur une lecture partielle du texte en ne retenant que la comparaison avec le socialisme et la réalisation du bonheur matériel de ses membres. Pourtant, comme le souligne justement Espinoza Portocarrero, le message de l'historien possède une forte dimension critique qui est propre à son entreprise politique. C'est ensuite au tour de l'œuvre de Waldemar Espinoza Soriano d'être mise en lumière. Dans *Los modos de producción en el Imperio de los incas* (1981), l'élite cuzquéenne est perçue comme ambitieuse, et surtout encline à défendre ses intérêts de classe au prix de l'oppression des ethnies locales. La superstructure de l'empire légitimerait la domination inca et éviterait le conflit ouvert. Espinoza Portocarrero souligne ici une application peu critique du marxisme. Dans tous les cas cités par lui, l'idéologie politique motive et sous-tend l'écriture de l'histoire des Incas, qui sont tantôt perçus comme des bienfaiteurs, tantôt comme des oppresseurs. Les historiens d'aujourd'hui connaissent le phénomène. La conscience que ces pra-

tiques ne peuvent plus avoir cours suffit-elle pour autant à se prémunir contre tout risque de récurrence, qui ne donnerait lieu qu'à une simple variation des thèses produites par Baudin, Espinoza Soriano ou encore Flores Galindo ? Si nous sommes convaincue par la stratégie qui consiste à s'interroger sur la validité méthodologique des travaux passés pour éviter les écueils, nous ne pensons toutefois pas qu'elle puisse garantir à elle seule la réussite de l'entreprise historique. Les motifs idéologiques qui présidaient autrefois cette entreprise semblent aujourd'hui ne plus avoir cours ; sauf exception, l'histoire andine est désormais une discipline pratiquée pour elle-même, et non au service d'idées nourrissant la politique. L'effort qui doit être fourni dépasse la problématique de la politique et des idéologies. Selon nous, la principale pierre d'achoppement réside dans la lecture des sources.

26. Notre collègue Espinoza Portocarrero s'interroge notamment sur les chroniques des Indes, auxquelles tous les andinistes sans exception se réfèrent tellement elles constituent une base de nos connaissances sur le monde préhispanique et colonial. La lecture littérale de ces chroniques a depuis longtemps montré ses limites puisque nous avons désormais conscience qu'elles sont le fruit d'une perception subjective – elle aussi parfois présidée par des intentions politiques – de l'histoire des Incas. Espinoza Portocarrero se propose donc de les classer selon un schéma qui synthétiserait l'évolution dans l'appréciation que les chroniqueurs avaient des Incas ; le point de référence est la propagande anti-inca du vice-roi Francisco de Toledo. Pedro Cieza de León est cité comme le principal représentant des chroniqueurs précédant Toledo : il définit l'Inca comme une autorité généreuse, mais crainte, cherchant à concilier les différents intérêts de l'empire en vue de consolider la prospérité générale. Pedro Sarmiento de Gamboa est à juste titre considéré comme l'instrument de la politique du vice-roi : l'Inca y est décrit comme un gouvernant tyrannique, mu par l'ambition de pouvoir, les intérêts de son groupe et la soif de domination. Après Toledo, et en réaction à la chronique de Sarmiento de Gamboa, est apparue l'entreprise d'idéalisation de la figure inca sous la plume de Garcilaso. À travers cette vision d'ensemble des discours produits sur l'Inca et la grande divergence qui les caractérise, Espinoza Portocarrero voit en fait l'expression d'une réalité historique : l'ambivalence d'un État en perpétuelle quête d'un équilibre entre la force et la négociation, et qui expliquerait en partie l'origine de l'image de bienfaiteurs qui a été attribuée à ses dirigeants. La

réalité du pouvoir inca, obligé à un constant va-et-vient entre le conflit et le compromis pour asseoir sa légitimité parmi les habitants, aurait offert tant à ses détracteurs qu'à ses laudateurs matière à s'exprimer. La voie empruntée par Espinoza Portocarrero montre que la remise en question des sources, couplée à des réflexions sur l'origine du discours idéalisé de l'Inca, permet de formuler des hypothèses qui donnent aux historiens de nouvelles pistes d'exploration.

27. Nous pensons que l'ensemble des sources utilisées par les andinistes — chroniques des Indes, mais aussi mythes, représentations dramatiques, etc. — doivent faire l'objet d'une profonde remise en question. La réflexion que nous venons de développer montre bien que nous avons affaire à des récits historiques dans lesquels les auteurs projettent leurs fantasmes, leur imagination. Le défi qui est donc posé aux chercheurs d'aujourd'hui est de trouver des méthodes qui permettraient soit de discriminer la réalité de la fiction dans les œuvres étudiées, soit d'exploiter la matière fictionnelle comme un outil d'interprétation de l'histoire. En fait, nous pensons que les deux voies peuvent être explorées. En ce qui concerne la première, la classification des chroniques des Indes proposée par notre collègue Espinoza Portocarrero nous semble être un bon outil pour commencer à repérer les possibles altérations du récit. Cependant, la schématisation offerte ne saurait répondre à l'exigence de précision et de rigueur qui est requise. Une règle d'or consisterait à ne jamais étudier une source en dehors de son contexte d'écriture ou de production. Les chroniques des Indes sont les premières concernées, mais pas seulement. Les créations inconscientes de l'histoire, comme le mythe ou la représentation dramatique, qui sont également utilisées à titre de sources devraient à l'avenir bénéficier des mêmes remises en question. Mais encore faudrait-il connaître leur origine, ce qui constitue un sujet loin d'être résolu. Évidemment, de telles recommandations requièrent un effort constant et préalable à chaque entreprise de démonstration. C'est déjà une préoccupation qui nous anime et que nous tentons de mettre en œuvre, depuis que nous nous consacrons à l'étude des événements historiques à l'échelle locale. La micro-histoire s'intéresse aux individualités, aux mécanismes historiques régionaux, sans pour autant perdre de vue le prisme global ; cela suppose que l'on regarde à la loupe des phénomènes dont il n'est pas ou peu fait mention dans les sources généralistes, et nécessite donc une connaissance parfaite de sources dites « annexes » et de leur contexte d'écriture. En ce qui concerne la seconde

voie envisagée, celle où la fiction serait assumée comme un support dont les historiens pourraient tirer une matière exploitable, c'est un tour de force auquel est parvenu Espinoza Portocarrero en s'interrogeant sur les origines du discours idéalisé de l'Inca dans les chroniques des Indes, et qui pourrait bien à l'avenir inspirer un certain nombre d'andinistes.

Conclusion

28. La réflexion sur la figure inca, à l'aune de la question du bonheur, nous en apprend finalement plus sur les historiens spécialistes des Andes et leurs méthodes que sur les Incas eux-mêmes. L'omniprésence d'une représentation imaginaire et idéalisée de l'Inca, tant dans le corpus des sources utilisées par les andinistes que dans leurs propres productions de savoirs, nous montre l'ampleur de la tâche qui doit encore être accomplie. La réponse à nos questions méthodologiques se trouve, nous en sommes convaincue, aux frontières de l'histoire et de la fiction. Souvent opposés, ces deux champs sont pourtant incontestablement liés. C'est en les faisant dialoguer que l'on prendra conscience de la nécessité, d'une part, de s'affranchir d'une histoire « positiviste », d'autre part, de prendre de la distance avec ce postulat qui refuse tout statut scientifique à l'histoire, alors définie comme genre littéraire.

Bibliographie

BAUDIN Louis, *L'Empire socialiste des inka*, Paris : Institut d'ethnologie, 1928.

BAUER Brian S., FONSECA SANTA CRUZ Javier, ARÁOZ SILVA Miriam, *Vilcabamba y la arqueología de la resistencia inca*, Lima, IFEA/Ceques/University of Illinois/The Institute for New World Archeology, 2016.

BURGA Manuel, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Universidad de Guadalajara, 2005 [1ère ed. 1988].

CURATOLA Marco, « Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí », *Allpanchis*, n°10, 1977.

ESPINOZA PORTOCARRERO Juan Miguel, « La imagen del Inca como benefactor », *Revista Summa Humanitatis*, vol. 4, n°1, 2010. Disponible en ligne à l'adresse suivante : http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/download/2307/2256 [consultée le 4 mars 2015].

FLORES GALINDO Alberto, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1986.

FLORES GALINDO Alberto, *Carta de despedida*, Lima, le 14 décembre 1989. Disponible sur la page <http://web.archive.org/web/20080409142547/http://barrioperu.terra.com.pe/CasaSur/testamento.htm> [consultée le 30 février 2015].

FOURTANÉ Nicole, « Mythe, utopie et contre-utopie dans les Andes », *Utopies en Amérique latine. América*, Cahiers du CRICCAL, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, n°32, 2004.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA Roberto, *Mito y archivo. Une teoría de la narrativa latinoamericana*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1998.

GUILLÉN GUILLÉN Edmundo, *La guerra de reconquista inka. Vilcabamba: el epílogo trágico del Tawantinsuyu. Historia épica de cómo los incas lucharon en defensa de la soberanía del Perú o Tawantinsuyu de 1536 a 1572*, Lima, ediciones e. i. r. l., 1994.

Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

LÖWY Michael, « L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariátegui », *Actuel Marx* 2/2014 (n° 56).

O'PHÉLAN GODOY Scarlett, « L'Utopie andine : discours parallèles à la fin de l'époque coloniale », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 49e année, n°2, 1994.

OSSIO Juan, «El otro en la cosmología andina», in Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos*, Madrid, Siglo XXI de España, 1992.

PEASE Franklin, *El dios creador andino*, Lima, Mosca Azules Editores, 1973.

ROMERO Emilio, *Historia económica del Perú*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1949.

ROY Hélène, « Le conflit successoral inca dans les Drames de la mort d'Ataw Wallpa », *Territoires, histoires et discours du conflit en Amérique latine*, Poitiers, Centre de Recherches Latino-Américaines/Archivos, 2015.

SAIGNES Thierry, «¿Es posible una historia “chola” del Perú? (Acerca del nacimiento de una utopía de Manuel Burga)», *Allpanchis*, n°35-36, 1990.

VALCARCEL Luis Eduardo, *De la vida inkaika* (1925).

VALCARCEL Luis Eduardo, *Tempestad en los Andes* (1927).

WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole. 1530-1570*, Paris, NRF Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1971.