Document généré le 16/09/2026 05:14

Canadian Journal of Bioethics
Revue canadienne de bioéthique

L'instrumentalisation des sites archéologiques incas. Questions d'éthique

Antoinette Molinié

Volume 2, numéro 3, 2019

L'Éthique en Archéologie
Ethics in Archaeology

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1066463ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1066463ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Programmes de bioéthique, École de santé publique de l'Université de Montréal

ISSN

2561-4665 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Molinié, A. (2019). L'instrumentalisation des sites archéologiques incas. Questions d'éthique. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, *2*(3), 57–65. https://doi.org/10.7202/1066463ar

Résumé de l'article

À l'occasion de l'Indépendance du Pérou, les champions de la nation d'origine créole ont érigé l'Indien étatique inca en ancêtre présentable, éliminant ainsi l'historicité amérindienne de la population. Les restes archéologiques viennent appuyer alors une idéologie indigéniste qui ignore l'Indien sociologique, considéré comme ontologiquement inférieur. Aujourd'hui ces vestiges incas contribuent à construire le roman national : le culte solaire inca est ainsi réinventé sur le site de Sacsayhuaman. Dans quelle mesure les travaux des archéologues peuvent-ils servir d'argument à des idéologies partisanes? Les présidents des Républiques péruvienne et bolivienne ont été intronisés comme souverains préhispaniques, le premier sur le site inca de Machu Picchu, le second à la porte du Soleil de Tiwanaku. Dans quelle mesure les vestiges d'une civilisation peuvent-ils être instrumentalisés par la politique? Désormais les sites incas sont investis par des mystiques venus des États-Unis et d'Europe sous la conduite de néo-chamanes locaux. Ils sont en effet réputés contenir de l'« énergie » positive. Celle-ci est exploitée par des agences de tourisme mystique. Dans quelle mesure le patrimoine de la nation, entretenu par les services publics, peut-il faire l'objet de profits privés, d'idéologies parfois sectaires et de dommages irréparables? Dans la culture des communautés andines traditionnelles, les ruines préhispaniques avaient une fonction classificatoire et symbolique. Celle-ci disparaît quand le lieu du mythe est remplacé par des sites historiques. Comment respecter la perception indigène des vestiges archéologiques? Tels sont les questions éthiques que cet article entend poser à partir de cas précis et concrets de sites archéologiques sur lesquels l'auteur a mené des enquêtes.

All Rights Reserved © Antoinette Molinié, 2019

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Canadian Journal of Bioethics
Revue canadienne de bioéthique

ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

L'instrumentalisation des sites archéologiques incas. Questions d'éthique

Antoinette Molinié*

Résumé
À l'occasion de l'Indépendance du Pérou, les champions de la nation d'origine créole ont érigé l'Indien étatique inca en ancêtre présentable, éliminant ainsi l'historicité amérindienne de la population. Les restes archéologiques viennent appuyer alors une idéologie indigéniste qui ignore l'Indien sociologique, considéré comme ontologiquement inférieur. Aujourd'hui ces vestiges incas contribuent à construire le roman national : le culte solaire inca est ainsi réinventé sur le site de Sacsayhuaman. Dans quelle mesure les travaux des archéologues peuvent-ils servir d'argument à des idéologies partisanes? Les présidents des Républiques péruvienne et bolivienne ont été intronisés comme souverains préhispaniques, le premier sur le site inca de Machu Picchu, le second à la porte du Soleil de Tiwanaku. Dans quelle mesure les vestiges d'une civilisation peuvent-ils être instrumentalisés par la politique? Désormais les sites incas sont investis par des mystiques venus des États-Unis et d'Europe sous la conduite de néo-chamanes locaux. Ils sont en effet réputés contenir de l' « énergie » positive. Celle-ci est exploitée par des agences de tourisme mystique. Dans quelle mesure le patrimoine de la nation, entretenu par les services publics, peut-il faire l'objet de profits privés, d'idéologies parfois sectaires et de dommages irréparables? Dans la culture des communautés andines traditionnelles, les ruines préhispaniques avaient une fonction classificatoire et symbolique. Celle-ci disparaît quand le lieu du mythe est remplacé par des sites historiques. Comment respecter la perception indigène des vestiges archéologiques? Tels sont les questions éthiques que cet article entend poser à partir de cas précis et concrets de sites archéologiques sur lesquels l'auteur a mené des enquêtes.

Mots-clés
Pérou, sites incas, instrumentalisation, roman national, néo-Indiens, mystique *new age*, représentations indigènes des vestiges

Abstract
On the occasion of Peru's Independence, the champions of the Creole nation elevated the Inca State Indian to the status of a respectable ancestor, thus eliminating the Amerindian historicity of the population. The archaeological remains provide support to an indigenist ideology that ignores the sociological Indian, considered to be ontologically inferior. Today, these Inca vestiges contribute to the construction of the national narrative: the Inca solar cult is thus reinvented on the site of Sacsayhuaman. To what extent can the work of archaeologists serve to corroborate partisan ideologies? The presidents of the Peruvian and Bolivian Republics were inducted as pre-Hispanic rulers, the first on the Inca site of Machu Picchu, the second at the Tiwanaku Sun gate. To what extent can the vestiges of a civilization be instrumentalized by politics? The Inca sites are now assailed by New Age mystics from the United States and Europe under the leadership of local neo-shamans. They are indeed reputed to carry positive "energy", one that is exploited by mystical tourism agencies. To what extent can the heritage of the nation, maintained by public services, be the object of private profits, ideologies that may be sectarian and possibly irreparable damages? In the culture of traditional Andean communities, the pre-Hispanic ruins had a classificatory and symbolic function. This function disappears when the setting of a myth is replaced by a historical site. How can we respect the indigenous perception of archaeological remains? These are the ethical questions that this article seeks to raise on the basis of specific and concrete cases of archaeological sites on which the author has carried out excavations.

Keywords
Peru, Inca sites, instrumentalization, national narrative, neo-Indians, New Age mysticism, indigenous representations of remains

Cet article est issu d'une communication présentée lors du colloque « Archéo-Éthique », accessible en français et en anglais.

Introduction

Au Pérou, les sites incas font l'objet d'une instrumentalisation depuis que les fouilles archéologiques y existent. En effet, ces vestiges ont servi et servent encore de témoin à un roman national dont le credo est fondé sur l'idéalisation de l'Empire inca, ce grand État qui s'étendait de l'Équateur au Chili et que les colonisateurs espagnols ont envahi à partir de 1532[1].

Après une brève étude du rôle de ces représentations dans la construction de la nation péruvienne, nous examinerons comment les sites archéologiques incas forment le cadre de trois mises en scène contemporaines qui illustrent leurs manipulations. Chaque année au solstice de juin, le site de Sacsayhuaman s'érige en décor d'une procession quasi religieuse du souverain inca et de sa cour, exaltant les valeurs d'un néo-incaïsme dont nous brosserons un tableau succinct. Puis nous irons à Machu Picchu assister à l'intronisation d'un président de la République péruvienne par des néo-chamanes. Nous suivrons ensuite des adeptes du *New Age*[2] dans leur quête des énergies incas sur plusieurs sites archéologiques. Pour finir, nous reviendrons au temps antérieur à ces instrumentalisations grâce à un déplacement dans l'espace. Les habitants du village de Yucay et ses ruines vivantes nous apprendront tout ce que la mise en archéologie des vestiges peut détruire dans l'imaginaire indien.

Le rôle de l'Empire inca dans le roman national péruvien

L'invention d'une nation suppose une mémoire partagée par la communauté « imaginée » qu'elle constitue [10]. Elle requiert en particulier la définition d'un groupe autochtone porteur de valeurs à la fois spécifiques et supérieures. C'est ainsi qu'il convient de se trouver un ancêtre présentable, de retenir dans l'histoire ce qui est susceptible d'exalter les valeurs nationales,

1 A propos de l'empire inca voir [1-6].
2 Le New Age est un courant de pensée né en Californie au début du XXe siècle caractérisé par une conception individuelle et éclectique de la spiritualité, par un « bricolage » de croyances et de pratiques dont la cohérence n'est pas recherchée. Répandu essentiellement dans les pays anglo-saxons et européens, il comprend des mouvements fort divers dont la vocation commune est de transformer les individus par l'éveil spirituel. Il a une approche messianique de l'humanité qu'il pense pouvoir changer par des pratiques plus ou moins rituelles, par la méditation et par une démarche écologique de la vie quotidienne. Comme on le verra ici, il est très perméable aux cultures traditionnelles. Pour un panorama du New Age dont nous ne pouvons pas ici détailler les idées, voir [7,8]. Pour l'ethnogenèse du New Age andin voir [9].

2019 À Molinié. Creative Commons Attribution 4.0 International License
ISSN 2561-4665

et d'évacuer ce qui pourrait contredire celles-ci. À l'Indépendance du Pérou, il s'agissait de définir l'autochtone dont on célébrait la libération. Ce rôle aurait du revenir à l'Amérindien de l'époque. Mais cette solution entrait en contradiction avec le statut d'infériorité raciale de l'Indien au sein des élites créoles. Par ailleurs, les populations appelées à former ces nations étaient d'une hétérogénéité telle qu'elle mettait en doute l'unité à construire. Indiens, créoles nés sur place, descendants d'Espagnols, métis, population d'origine africaine importée comme esclave : une palette de métissages d'une étonnante variété. Comment dépasser cette combinatoire chromatique par une image unique de civilisation supérieure? Puisqu'on ne pouvait trouver en l'Amérindien considéré comme abject une autochtonie présentable, il fallut inventer celle-ci. C'est ainsi que se développe à partir du XIXe siècle le mythe de l'Indien impérial, l'ancêtre qui a su construire un État puissant : la figure de l'Indien étatique. Dès lors, l'Inca est institué comme autochtone et il donne à la nostalgie quasi religieuse de l'empire préhispanique une dimension fondatrice : l'ensemble de la nation est invité à communier en elle pour se construire. Le sentiment national se présente ainsi comme un culte de la nostalgie qui se métamorphose en autochtonie [11].

Cette représentation de l'Indien impérial est évidemment d'origine européenne et correspond au bon sauvage du XVIIIe siècle. Dans la tragédie « Manco-Capac, premier Ynca du Pérou » donnée en 1763 de Le Blanc de Guillet [12], l'empereur Manco Capac, modèle du bon despote des Lumières, proclame que l'État inca représente « l'état de nature de l'homme bon et égalitaire ». *Les Incas* de Marmontel [13], paru en 1777 un an avant la mort de Jean-Jacques Rousseau et largement diffusé, présente le gouvernement des Incas comme « quasi institutionnel et plein d'un amour généreux », et le culte du Soleil comme « la plus pardonnable des erreurs ».

À partir de l'Indépendance du Pérou, le mythe de l'Indien impérial et étatique se consolide peu à peu. Les intellectuels de la gauche péruvienne des années 1920 réinventent cette utopie du gouvernement parfait qui prend une dimension proprement politique en particulier avec José Carlos Mariátegui [14] le fondateur du parti socialiste péruvien qui donne à la nostalgie religieuse de l'Empire inca un caractère révolutionnaire et national tandis que Luis Valcárcel [15] célèbre le caractère tellurique du paysage andin: c'est bien le socialisme que les Incas avaient créé[3], et la nécessité du retour à cette ère grandiose apparaissait à la fois comme un credo nationaliste et comme la condition indispensable de l'avènement d'une Internationale des travailleurs. Pour ces savants péruviens, l'Empire inca était un État socialiste avant la lettre.

Il est inutile de dresser ici un tableau de l'Empire inca pour mesurer le caractère utopique de ces représentations qui deviennent peu à peu celles de toute la gauche éclairée. En identifiant leur projet à celui du glorieux empire, les indigénistes et plus généralement les créoles s'attribuent l'autochtonie qui fait défaut à la nation qu'ils entendent former. Dans le même temps, ils exproprient les Andins de leur culture.

Ainsi, c'est à travers un double mouvement, symétrique et inverse, de politisation du mythe et de mythification du politique que s'élaborent les fondements des représentations nationales: d'une part, on politise le mythe d'un empire inca parfait, et d'autre part, on mythifie l'unité politique d'une nation, en fait profondément divisée tant sur le plan social que culturel, en donnant de plus aux promoteurs de ce projet un droit d'autochtonie. Nous avons là un exemple de traitement magique de l'histoire qui produit un mythe générateur d'identité nationale[4]. Les fouilles archéologiques qui commencent à peu près à l'époque de la consolidation de ce mythe, servent à légitimer celui-ci et à le transformer en histoire[5]. Les travaux de l'archéologue Tello (1880-1947) et surtout la « découverte » de Machu Picchu par Hiram Bingham en 1911 vont donner une assise concrète à l'idéalisation mythique de l'Empire inca et à la mise à l'écart de l'Indien réel[6].

Jusqu'à nos jours, le mythe de l'Indien impérial s'est érigé sur les sites archéologiques dont on célèbre régulièrement la grandeur. Il vibre aujourd'hui dans des rituels qui mêlent la gloire de l'Indien impérial et les dépouilles de la culture de l'Indien sociologique. Le culte du Soleil de l'Inti Raymi au Cuzco en est le meilleur exemple.

Le site de Sacsayhuaman comme décor du mythe

La forteresse inca de Sacsayhuaman, construite sous le règne de Pachacuti au XVe siècle, surplombe la ville de Cuzco, l'ancienne capitale de l'Empire inca. Elle se prête particulièrement bien à une mise en scène du mythe de l'Indien étatique. Les conquistadors espagnols furent dès 1933 fascinés comme nous par cette formidable enceinte : « Dans tout le pays, vous ne trouverez pas de murailles aussi magnifiques. Elles sont composées de pierres si grandes, que personne ne peut croire qu'elles y aient été amenées par des êtres humains... Ni l'aqueduc de Ségovie ni aucune autre construction réalisée par Hercule ou par les Romains ne peuvent être comparés à celle-ci. » [20]. Cette forteresse fut le cadre de la dernière attaque inca contre les Espagnols en 1536. Le site de Sacsayhuaman célèbre ainsi, par sa majesté et son histoire, le mythe de la résistance d'un grand peuple contre l'envahisseur étranger. Par ailleurs, l'érection, la taille et l'agencement de ses mégalithes font l'objet des spéculations les plus folles. En effet, les dimensions cyclopéennes des blocs de pierre qui la composent, leur ajustement parfait, la grandeur de l'ensemble font l'objet d'interprétations fantaisistes souvent reprises par les institutions culturelles officielles [21]. Certains n'hésitent pas à attribuer ces prodiges à des extra-terrestres dont les connaissances auraient dépassé celles des Incas historiques.

Dès 1943 les restes archéologiques de Sacsayhuaman au Cuzco vont former le décor de la gloire inca. C'est en effet ici qu'est réinventé le culte solaire qui rassemble jusqu'à nos jours à la fois des foules péruviennes et des touristes étrangers. L'Inti

[3] Cette croyance a une dimension internationale [16].
[4] Ce mythe est tout simplement celui d'une autochtonie. Et comme on pouvait s'y attendre, il fait appel à des images maternelles [17].
[5] Pour l'archéologie péruvienne au XIXe siècle voir [18].
[6] Citons aussi les travaux de Max Uhle [19].

Raymi se présente comme une fantastique « invention de la tradition » [22]. Cette fête censée reproduire la célébration inca du solstice serait fondée sur les écrits du chroniqueur Garcilaso de La Vega à l'époque coloniale [23].

C'est à cette occasion que le personnage de l'Inca parade autour de la place d'Armes de Cuzco puis dans le site archéologique de Sacsayhuaman (photo 1).

Photo 1

L'inca en procession lors de l'Inti Raymi, le néo-culte du Soleil (cliché Linda Seligman que je remercie)

Le dispositif cérémoniel tient à la fois de Disneyland et de la procession des Christs de semaine sainte : j'ai vu des hommes enlever leur chapeau et même s'agenouiller au passage du trône de l'Inca. Auparavant, le souverain était apparu à une foule qui l'attendait depuis des heures au Qoricancha, au milieu des vestiges du temple du Soleil préhispanique. Ce néo-culte solaire qui met en scène la gloire des ancêtres mythiques dure une semaine et les sites archéologiques en sont en quelque sorte les supports : ils transforment le mythe en histoire rêvée et excluent les Indiens de leur autochtonie. Il faut noter que les archéologues ont joué, dès le début, le rôle de caution académique, spécialement dans le *design* des objets manipulés et des vêtements de la scénographie (photo 2).

Photo 2

Le grand prêtre de l'Inti Raymi les bras ensanglantés par le sacrifice du lama qu'il vient de célébrer (cliché Antoinette Molinié)

Les dessins de la chronique de Guaman Poma de Ayala [24], l'autre chroniqueur-culte aux racines préhispaniques, ont été exploités, tandis que les objets provenant des fouilles qui sont entreposés au musée municipal de Cuzco, ont été reproduits et agrandis à l'échelle de la scène immense de l'esplanade de Sacsayhuaman (photos 3 et 4).

Photo 3

Photo 4

Des objets archéologiques exposés au Musée municipal de Cuzco et leurs équivalents démultipliés sur la scène de l'Inti Raymi (clichés Antoinette Molinié)

Cet usage de l'archéologie doit être considéré dans le cadre d'un néo-incaïsme effervescent qui s'exprime essentiellement dans les rituels. En effet des cérémonies dites préhispaniques sont réinventées partout dans la ville de Cuzco : dans les supermarchés, les banques et l'université, on fait des offrandes à la Pachamama (Terre Mère), aux sommets des montagnes ou Apu, tandis que des cures magiques inspirées des pratiques indigènes sont proposées au *lobby* des hôtels de tourisme. La culture traditionnelle des Indiens est, selon les points de vue, pillée ou réinventée dans le cadre d'une exaltation néo-incaïste.

Sur le site du néo-culte solaire à Sacsayhuaman, non seulement on procède à une réinvention spectaculaire du passé inca, mais encore on adapte à la scène immense de la forteresse des rites pratiqués dans le secret des communautés indigènes. C'est ainsi que le grand prêtre fait des libations à la Terre Mère en répandant de la bière de maïs (*chicha*), non pas discrètement comme le font les Andins de la région, mais du geste auguste d'un ministre du culte. Puis, il sacrifie un lama tout comme le font les éleveurs de l'Altiplano. Mais un micro rassure les âmes sensibles : il s'agit d'une fausse exécution qui ne saurait choquer les défenseurs des animaux. Du paysan venu des communautés pour assister au spectacle, au touriste qui a payé sa place plus de 100$, le néo-culte solaire est à la fois profondément local et complètement mondialisé. Tous exaltent ici la gloire de l'Indien impérial.

L'intronisation du Président de la République en Inca à Machu Picchu

C'est également ici dans le site archéologique de Sacsayhuaman que Alejandro Toledo, accompagné de son épouse habillée en princesse inca, s'est fait acclamé futur Président de la République péruvienne en 2000. Il avait revêtu pour l'occasion une *mascaypacha* impériale inspirée des dessins de Guaman Poma de Ayala [24]. Mais c'est surtout son intronisation comme souverain inca le 21 juillet 2001 sur le site archéologique de Machu Picchu qui a fait basculer le mythe dans l'histoire. La cérémonie, par ailleurs totalement inventée, avait un caractère d'autant plus sacré que ses trois officiants étaient des chamanes andins. L'un était le recteur de l'université de Cuzco promu grand chamane de Cuzco par ses cures inspirées des indigènes qu'il connaissait bien en tant qu'anthropologue : il est devenu par la suite le pilier du néo-incaïsme. Les deux autres officiants étaient des chamanes traditionnels : ils légitimaient le néo-chamanisme du recteur de l'université et devaient garantir l'authenticité de l'investiture présidentielle dont la liturgie était totalement inventée. L'un jouait ici le rôle de gardien de

l'authenticité : il vivait dans la communauté d'Ocongate, du moins quand il ne pratiquait pas des rites propitiatoires dans les banques, quand il n'accompagnait pas des mystiques californiens dans le monde surnaturel andin. L'autre était membre de l'ethnie Q'ero promue seule héritière du sang des Incas par les néo-Indiens. Il était clair pour tous que le premier occupait une position supérieure aux deux autres, alors que ces derniers tenaient leur position de chamane de haut rang (*altumisayuq*) de leurs pères disparus, tandis que le recteur de l'université de Cuzco avait assimilé cette pratique sur le tard. Dans ce temple de l'incaïtude qu'était devenu le site de Machu Picchu, on assistait bel et bien à une récupération politique non seulement de l'histoire des Andins, mais encore de la culture indigène contemporaine.

Cette instrumentalisation, tout comme celle que pratique le néo-culte solaire, avait par ailleurs une portée mondiale. En effet, la cérémonie avait une dimension pan-andine qui correspondait bien à l'empereur du Tawantinsuyu dont les nations étaient en quelque sorte représentées par leurs gouvernants : aux côtés de Toledo se tenaient les présidents de la Bolivie, du Chili, de l'Équateur et de la Colombie. Étaient également présents les présidents du Venezuela, de Costa Rica, du Panama, ainsi que Simon Perès, alors ministre des affaires étrangères d'Israël, et, pour couronner le tout, le Prince des Asturies, Infant d'Espagne. Depuis cette investiture du président de la République en Inca, Machu Picchu a pris une valeur de sanctuaire du néo-incaïsme.

Lors de son accession à la présidence de la République bolivienne en décembre 2005, Evo Morales a repris cette néo-intronisation par des chamanes, cette fois à la porte du Soleil du site de Tiwanaku, haut lieu de la civilisation pré-inca du même nom qui a dominé la moitié sud des Andes centrales entre le V^{e} siècle et le XI^{e} siècle. Au nord du Pérou, des néo-Mochicas célèbrent désormais le seigneur de Sipán au cours d'une procession de ce dernier sur son trône mise en scène près du musée/panthéon qui expose le produit des fouilles de sa tombe.

Machu Picchu, avec la force tellurique que lui donne la geste inca réinventée et son instrumentalisation nationale, est devenu ainsi un lieu du politique. Cet exemple montre combien la réflexion éthique de l'archéologue devrait prendre en considération non seulement des enjeux d'ordre déontologique – c'est-à-dire liés aux normes de bonnes pratiques –, mais encore d'ordre politique. Mais Machu Picchu est surtout un site religieux globalisé depuis qu'il a été investi par une mystique qui dépasse largement le cadre de la nation péruvienne : ce site est désormais la cathédrale d'une nouvelle spiritualité et l'on y vient du monde entier pour se recharger en énergie positive.

Les sites archéologiques, les néo-Indiens et le New Age

En effet l'instrumentalisation des restes archéologiques prend de nos jours une tournure toute nouvelle et originale. C'est ainsi que depuis une vingtaine d'années de nombreux sites sont investis par des adeptes du New Age venus des États-Unis et d'Europe sous la conduite de néo-chamanes locaux employés par des agences de tourisme mystique. Pour ces *new agers,* les ruines incas sont imprégnées d'une « énergie » qui aurait été produite par les ancêtres et celle-ci constitue une véritable recharge de vitalité. Le paysage « tellurique » des Andes est également saturé d'énergie inca dès lors qu'il forme le cadre de rituels indigènes. Qu'elle soit le fruit d'une occupation ancienne par les Incas ou d'une performance indienne contemporaine, l' « énergie » andine est bonne à capter (photo 5). Elle est aussi devenue une marchandise puisque sa prédation sur les sites archéologiques est facturée par les agences de tourisme mystique. On voit bien ici que le site archéologique ou bien le paysage tellurique des Andes sont les vecteurs du pillage de la culture et de l'histoire indiennes, cela d'autant plus que ce sont le plus souvent des chamanes traditionnels qui sont recrutés pour extraire l'énergie dont ils auraient le secret.

Photo 5

Des mystiques *new age* recueillent l' « énergie » des Incas dans des niches du site archéologique de Pisac

S'ils ont donné leur tribut, leur terre, leur minerai, leur travail, leur histoire, les Indiens sont à présent appelés à offrir leur énergie cosmique. Celle-ci est un bien virtuel, tout comme les valeurs financières que l'on joue en bourse. Et l'on peut ainsi réfléchir à la cohérence entre ces deux valeurs virtuelles, d'une part l'énergie captée par les mystiques New Age, et, d'autre

part, la finance internationale qui nous gouverne. L'énergie des Incas est désormais source de profits privés, en particulier dans les agences de tourisme, ce qui peut poser indirectement des problèmes éthiques aux archéologues responsables des fouilles, en particulier par rapport au niveau de vie des populations locales.

Ce n'est pas tout. Selon les adeptes du New Age, quand le lever du soleil à l'équinoxe du printemps passera du signe zodiacal du Poisson à celui du Verseau, un nouvel Inca viendra régner en terre andine. Cette croyance *new age* correspond bien au messianisme traditionnel des Andins qui attend, sous différentes formes, le retour du souverain inca. C'est ainsi que l'Inca du New Age est aujourd'hui recherché par des milliers d'adeptes qui vivent aux États-Unis, en Scandinavie, en Autriche et en Italie. Ils viennent au Cuzco suivre un parcours rituel initiatique. Celui-ci est proposé par l'agence Mystic Inca Trail pour 2 550 dollars. L'auteur du programme est un ex-professeur d'anthropologie de l'université de Cuzco. Or, cette recherche du futur Inca se déroule sur les différents sites archéologiques de la région de Cuzco : les ruines de Sacsayhuaman, Q'enqo, Tambo Machay, Pisac, Ollantaytambo, Machu Picchu, Racchi, sont désormais les étapes du circuit que suivent les mystiques *new age* à la recherche du prochain inca.

Ce parcours rituel est vendu sur un site web par des agences de Cuzco [25,26]. Les guides sont qualifiés de « maîtres indigènes de la tradition andine ». L'ethnie Q'ero[7] est exhibée comme le groupe des derniers descendants des Incas montrés vêtus de ponchos (qu'ils ne portent jamais chez eux). On apprend aussi qu'il existe désormais une demi-douzaine de prêtres à l'échelle mondiale, qui sont des sortes d'intermédiaires à la fois mystiques et financiers. Des conférences sont proposées dans le monde entier. Un promoteur de tourisme ésotérique nous a d'ailleurs précisé qu'il pouvait pratiquer les rituels andins en Autriche et dans le nord de l'Italie où les montagnes sont suffisamment hautes pour procurer des énergies semblables à celles des Andes.

Outre le rôle que joue l'exploitation mystique de ces sites dans la mise à l'écart des Indiens, il faut signaler qu'ils sont gravement endommagés par l'irruption massive et souvent nocturne de *new agers* exaltés. Dans quelle mesure le patrimoine de la nation entretenu par les services publics peut-il faire l'objet non seulement d'une instrumentalisation politique comme on l'a vu, mais encore de profits privés, d'idéologies parfois sectaires et de dommages irréparables? La réponse à cette question est d'autant plus difficile que les néo-Indiens produisent le plus souvent des rituels forts riches et intéressants, en tout cas pour les anthropologues qui y voient, comme moi, les étapes d'une ethnogenèse, une culture en train de se faire [9,28]. La complexité du problème éthique que posent ces revisites de sites archéologiques n'enlève rien à sa gravité. Et c'est bien dans cette complexité et cette gravité qu'il doit être posé non seulement au cercle académique, mais encore aux responsables du Ministère de la culture chargés des vestiges archéologiques pour les générations futures.

Revenons à présent en arrière et examinons les sites archéologiques incas, avant l'apparition des adeptes du New Age en quête d'énergie, avant les néo-Indiens en quête de fierté inca, avant les politiciens en quête de votes, avant l'intervention des indigénistes en quête de nationalité. Nous nous situerons ainsi au moment où les fouilles des archéologues rompent le mythe et initient l'histoire.

Les vestiges incas indigènes

Pour cela, rendons-nous sur un site archéologique proche dans l'espace, mais éloigné dans le temps de l'une des étapes de la quête *new age* du futur Inca : à Yucay dans la Vallée Sacrée des Andes. Nous allons ainsi pouvoir cerner ce que représentent les vestiges incas pour les indigènes, comment des ruines vivantes peuvent être des lieux de mémoire de la tradition.

La vallée de Yucay est située à une soixantaine de kilomètres au nord-ouest de Cuzco. Les deux étages écologiques de son territoire, *puna* dans la montagne et *quechua* dans la vallée, correspondent à deux catégories définies par les mythes et les croyances liées à chacun d'eux : en haut, dans la montagne non cultivée, la partie sauvage hantée par des créatures dangereuses et protégée par les dieux des montagnes, en bas la partie domestique, essentiellement des terrasses incaïques portant des parcelles cultivées et des légendes qui mettent en scène des personnages de l'histoire réelle, princes incas ou conquistadors espagnols. À ces deux étages correspondent ainsi deux périodes de l'histoire du monde : en haut le temps lunaire de la Nature avant l'apparition du Soleil divinisé, en bas le temps solaire de la Culture apportée par l'astre divin.

Or ces deux catégories sont délimitées par des grottes qui surplombent les terres cultivées. Elles ont été identifiées comme des tombes incas. Selon les paysans, c'est là que sont cachés les *Machus*, leurs ancêtres pré-humains. Ces *Machus* vivaient dans une obscurité chaotique sans liens de parenté, et furent brûlés par l'apparition du Soleil. Certains ont pu se réfugier dans ces cavités. Les paysans affirment qu'ils ont trouvé ici les corps de certains *Machus* sous forme de momies, ce qui est fort possible puisque ces grottes sont en fait des sépultures incas. À leurs yeux ces momies sont les restes de leurs ancêtres pré-humains *Machus*. Ceux d'entre eux qui se sont sauvés du feu solaire sont terrés dans leurs grottes. Ils peuvent devenir très dangereux si on ne leur fait pas les offrandes nécessaires lorsqu'on s'en approche. En effet, ils peuvent prendre leur forme négative de *Suq'a machu* et attraper un passant à qui ils infligent une maladie très grave : une inflammation des articulations sous forme de plaies qui s'ouvrent et expulsent les os rongés des ancêtres. En même temps le *Suq'a machu* emporte l'*ánimu*

[7] Les Q'ero forment un groupe ethnique au nord de la région de Cuzco. Leur territoire s'étend sur plusieurs étages écologiques qui leur ont permis, jusqu'à présent d'avoir accès à des ressources variées selon le modèle de l'archipel vertical [27]. Aujourd'hui ils sont employés comme néo-chamanes dans la ville de Cuzco, en Europe et aux États-Unis.

de sa victime, c'est-à-dire son énergie vitale. L'individu ainsi frappé dépérit peu à peu s'il ne consulte pas un chamane de haut rang[8].

On voit bien les homologies de structure entre ces symptômes et leur étiologie : analogie entre, d'une part, la frontière entre le haut et le bas du territoire que constituent les grottes des *Machus* et, d'autre part, la frontière que constitue la peau de la victime entre l'intérieur et l'extérieur de son corps qui s'ouvre sous l'action malfaisante du *Suq'a machu* [32-34]. Je ne peux décrire ici la cure chamanique que j'ai d'ailleurs subie. Elle constitue le seul traitement contre cette terrible maladie [35]. Je voudrais simplement montrer comment les tombes des ancêtres *Machus* forment une frontière structurante entre :

- Les deux catégories de l'espace : la *puna* en haut et la *quechua* en bas
- Les deux catégories du temps : avant et après l'apparition du Soleil.
- Les deux catégories du corps qu'elles affectent : l'intérieur et l'extérieur médiatisés par la peau.

Par ailleurs l'étage du bas du territoire de Yucay est constitué par de magnifiques terrasses. Celles-ci sont répertoriées comme site archéologique inca par le Ministère de la culture, et elles sont exploitées par les paysans comme terres agricoles portant du maïs, des légumes et des vergers. Un système d'irrigation d'origine inca y conduit l'eau qui descend de la partie haute du territoire. À travers une étude minutieuse des 277 toponymes sur les 404 hectares de ces terrasses, j'ai montré que celles-ci présentent une structure dualiste en haut et bas, le haut ayant une connotation masculine et le bas une connotation féminine [36]. Cette structure dualiste est, on le voit, homologue à celle du territoire que nous venons d'explorer. J'ai ainsi identifié une partie médiane sur ces terrasses : ici les toponymes renvoient à des lieux sacrés de la région de Cuzco tandis que c'est bien dans cette zone intermédiaire que se déroulent des phénomènes surnaturels, en particulier une activité visionnaire significative. Cette ligne médiane entre les deux moitiés des terrasses est ainsi en homologie structurale avec la ligne médiane entre les deux parties haute et basse du territoire constituée, on l'a vu, par les grottes où se sont réfugiés les *Machus.*

Le village de Yucay est situé au fond de la vallée, en contrebas des terrasses incas. Il est lui-même divisé en deux moitiés Wichay (en haut) et Uray (en bas), tout comme l'était la ville impériale inca du Cuzco. Une donnée importante éclaire notre étude: les tombes des ancêtres sont surplombées par sept croix qui surplombent les terrasses incas. Un rituel complexe de manipulation de ces croix [34] que je ne peux exposer ici révèle qu'elles sont comme des emblèmes des sept lignages préhispaniques réduits dans le village de Yucay en 1558 [37]. De plus, j'ai montré que ce rituel se présente comme une véritable mémoire de la *reducción* coloniale des anciens lignages préhispaniques dans le village de Yucay.

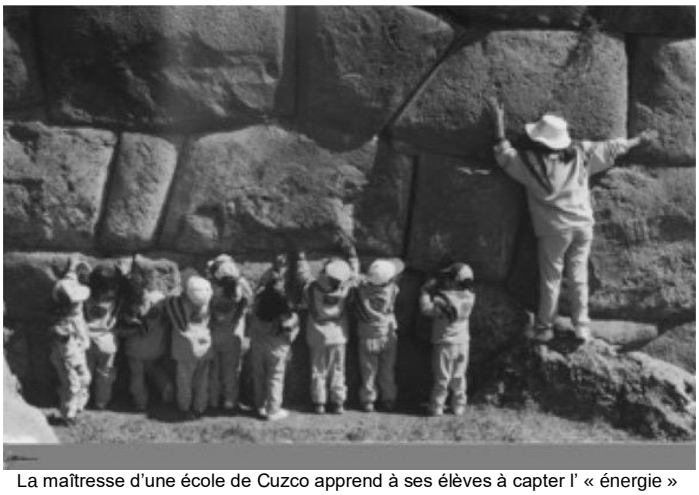
C'est ainsi que, à partir de ces vestiges incas que sont et les tombes de leurs ancêtres et les terrasses de leurs cultures, les paysans de Yucay non seulement ont élaboré des partitions qui règlent l'ordre de l'espace et de l'histoire du monde, mais encore ont créé un rituel qui se présente comme une véritable performance discursive de leur histoire.

Conclusions

Aussi bien les grottes vénérées par les Indiens que les terrasses qu'ils cultivent sont des vestiges qui pourraient faire l'objet d'une archéologie systématique. Le Ministère de la culture subventionne vaguement un gardien pour l'entretien des terrasses incas, tandis que les tombes où logent les *Machus* sont laissées à l'abandon. Mais que se passera-t-il le jour où des fouilles seront entreprises à Yucay? Nous pourrions imaginer que ce sera la fin du mythe des Indiens et le début de l'histoire des Blancs. Une mise en pratique de l'archéologie telle qu'elle était conçue au début du siècle pourrait en effet menacer toute une vision du monde, peut-être même toute une culture locale. Cependant, les rapports que les archéologues entretiennent aujourd'hui avec les populations proches de leurs fouilles ont beaucoup évolué. Le plus souvent, ils font participer les habitants concernés à leurs recherches et à l'entretien des sites. En revanche, des problèmes éthiques importants sont posés par la transformation des sites archéologiques en vecteurs d'énergie, nouvelle marchandise pour les agences de tourisme mystique. Une question qu'il est urgent de poser aux autorités locales est celle de l'utilisation d'un site fouillé par le service public à des fins de profit privé. Ces problèmes d'ordre éthique sont d'autant plus complexes que les populations locales s'approprient peu à peu la *doxa* du New Age et vont chercher dans les sites archéologiques les vibrations des Incas comme le montrent ces enfants du Cuzco à qui leur maîtresse apprend à capter l' énergie de leurs ancêtres (photo 6).

[8] Cette vision de l'histoire en termes d'avant et après l'apparition du Soleil est commune à de nombreuses populations andines [29-31].

Photo 6



La maîtresse d'une école de Cuzco apprend à ses élèves à capter l' « énergie » inca logée dans la forteresse de Sacsayhuaman (Photo Stanley Brandes que je remercie)

Ces croyances font même partie d'une culture néo-inca à laquelle communie une grande partie de la population de Cuzco. Comment dès lors faire la part d'une croyance populaire et d'un commerce juteux? Quoi qu'il en soit, des *Machus* de Yucay, capteurs de l'énergie vitale des paysans aux sites incas pourvoyeurs d'énergie vendue sur le marché mondial, l'archéologue a une position éthique délicate sur laquelle il convient de réfléchir, non pas de manière théorique, mais sur des cas concrets.

Conflits d'intérêts
Aucun à déclarer

Responsabilités des évaluateurs externes
Les recommandations des évaluateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme évaluateurs n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de la *Revue canadienne de bioéthique* assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et de la publication d'un article.

Conflicts of Interest
None to declare

Peer-reviewer responsibilities
Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of *Canadian Journal of Bioethics* take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

Édition/Editors: Mariana Nunez & Aliya Affdal
Évaluation/Peer-Review: Patrice LeCoq & Anonyme

Affiliations
•CNRS; Université Paris Nanterre, France

Correspondance / Correspondence: Antoinette Molinié, antoinette.molinie@wanadoo.fr

Reçu/Received: 7 Dec 2018 **Publié/Published:** 27 Nov 2019

Les éditeurs suivent les recommandations et les procédures décrites dans le Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors de COPE. Plus précisément, ils travaillent pour s'assurer des plus hautes normes éthiques de la publication, y compris l'identification et la gestion des conflits d'intérêts (pour les éditeurs et pour les auteurs), la juste évaluation des manuscrits et la publication de manuscrits qui répondent aux normes d'excellence de la revue.

The editors follow the recommendations and procedures outlined in the COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors. Specifically, the editors will work to ensure the highest ethical standards of publication, including: the identification and management of conflicts of interest (for editors and for authors), the fair evaluation of manuscripts, and the publication of manuscripts that meet the journal's standards of excellence.

Références

1. Duviols P. La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idôlatrie entre 1532 et 1660. Lima : Institut Français d'Etudes Andines; 1971.
2. Pärssinen M. Tawantinsuysu: the Inca state and its political organization. Helsinki : Suomen Historiallinen Seura; 1992.
3. Pease F. Histoire des Incas. Paris : Maisonneuve & Larose; 1995.
4. Rowe JH. An Introduction to the Archaeology of Cuzco. Cambridge, Mass.: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol 22 (2); 1944.
5. Zuidema T. The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Incas. Leiden : EJ Brill; 1964.
6. Wachtel N. La visión des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole. Paris : Gallimard; 1971.

7. Ferguson M. Les enfants du Verseau. Paris : Calmann-Lévy; 1981.
8. Vernette J. Le New Age. Que sais-je? n° 2674. Paris : Presses Universitaires de France; 1992
9. Molinié A. Ethnogenèse du New Age andin. À la recherche de l'Inca global. Journal de la Société des Américanistes. 2012;98-1:171-199.
10. Anderson B. Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London/New York: Verso; 1983.
11. Galinier J, Molinié A. Les néo-Indiens : Une religion du IIIe millénaire. Paris : Odile Jacob; 2006.
12. Le Blanc de Guillet A. Manco-Capac, premier Ynca du Pérou. Paris : Belin; 1782.
13. Marmontel JF. Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou. Paris : Librairie de la bibliothèque nationale; [1777] 1895.
14. Mariátegui JC. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima : Amauta; 1928.
15. Valcárcel L. Tempestad en los Andes. Lima : Amauta; 1927.
16. Baudin L. L'Empire socialiste des Inka. Paris : Institut d'ethnologie; 1928.
17. Molinié A. Las tres madres del Perú. Cuzco en las representaciones de la identidad nacional peruana. Crónicas urbanas. 1996;5:79-84.
18. Willey G, Sabloff JA. A History of American Archaeology. London: Thames and Hudson; 1974.
19. Kaulicke P. Uhle Max y el Perú antiguo. Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; 1998.
20. Xerez F. Las relaciones de la conquista del Perú por Francisco de Jerez y Pedro Sancho de la Hoz, secretarios de Francisco Pizarro. Colección de libros referentes a la historia del Perú. Lima : Sanmartí y Ca; [1534] 1917.
21. Altamirano J. Saqsaywaman : Síntesis de la cultura andina (interpretación mística), Cusco (Qosqo), Región Inka. Proyecto Especial Regional Parque Arqueológico Saqsaywaman; 1993.
22. Hobsbawm E, Ranger T. The Invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press; 1983.
23. Garcilaso de la Vega I. Obras completas. 4 vols. Madrid : Ediciones Atlas; [1609] 1960.
24. Guaman Poma de Ayala F. Nueva crónica y buen gobierno. Murra J, Adorno R, Urioste J (eds). Mexico : Siglo XXI; [1615] 1980.
25. Deems FW. Hatun Karpay Initiation in Peru. 2012 Jul.
26. Flores Ochoa J. Buscando los espíritus de los Andes : turismo místico en el Qosqo. Dans : Tomoeda H, Millones L (eds). La tradición andina en tiempos modernos. National Museum of Ethnology. Senri Ethnological Reports. 1996; 5:9-29.
27. Murra J. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima : Instituto de Estudios Peruanos; 1975.
28. Molinié A. The invention of the Andean New Age: the globalization of the tradition. In: De la Torre R, Gutierrez Zuñiga C, Júarez Huet N (éds.). New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations. Leiden/Boston : BRILL; 2016:291-315.
29. Abercrombie TA. Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People. Madison: The University of Wisconsin Press; 1998.
30. Sendon PF. Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú. Journal de la société des américanistes. 2010;96(2):133-179.
31. Van Den Berg H. La Tierra no da así nomas. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. La Paz : Hisbol-UCB/ISET; 1990.
32. Molinié A. Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes. Journal de la Société des Américanistes.1985;71:97-114.
33. Molinié A. Une mémoire crucifiée. Dans : Becquelin A, Molinié A (éds). Mémoire de la tradition. Paris : Société d'Ethnologie;1993:299-318.
34. Molinié A. Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. Dans : Varón Gabai R, Flores Espinoza J (éds.). Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski. Lima : Instituto de Estudios Peruanos; 1997:689-708.
35. Fioravanti Molinié A. Cure magique dans la Vallée Sacrée du Cuzco. Journal de la Société des Américanistes. 1979;66:85-98.
36. Molinié A. The spell of Yucay: a symbolic structure in Inca terraces. Journal of the Steward Anthropological Society. 1996;24(1-2):203-230.
37. Villanueva H. Documentos sobre Yucay en el siglo XVI. Revista del Archivo Histórico del Cuzco. 1970;13:55-148.