

Archaeology as a Cult: Nation-state, Othering and Knowledge Practices in Peru

L'archéologie comme culte: État-nation, altérités et pratiques savantes au Pérou

Emanuela Canghiari

Chargée de recherche, FRS-FNRS, ISPOLE/UCLouvain

Abstract: The archaeologies in Latin American countries have historically represented as instruments of construction and glorification of a national unity from which the minorities (or groups defined as such) were excluded. In Peru, the State's sovereignty on heritage has been imposed in a more vertical manner than in other neighboring countries. By maintaining a Manichean division between scientific and popular practices, the State has assumed the monopoly in the production, dissemination and control of the meaning of archaeological research. Any relationship with heritage outside of institutional channels has been increasingly delegitimized, sometimes criminalized. This approach is rarely questioned. It not only naturalizes an institutional conception of heritage as innate, immutable, and monolithic, founded on structuring and dichotomous categories (e.g., material vs. immaterial, erudite vs. popular, sacred vs. profane), however, it also reproduces identity-based logics and (endo)colonial relations. Heritage making is therefore understood as a power mechanism that develops in the capitalist market and according to contemporary forms of governability, can reinforce mechanisms of Othering and racialization of the bearer communities that live around the *huacas* (pre-Hispanic tombs). Based on ethnographic research accompanied with socio-historical analysis, this article traces major paradigm shifts regarding the management of remains that are related to the pre-Columbian past. Finally, it shows how legitimation and "good practices" are constructed and affirmed at different historical moments after Independence until the present day.

Keywords: Archaeology, Peru, Nation-State, Bearer Communities, Process of Othering, Participation.

Introduction

“[...] *La vénération, comme tout acte de contemplation qui émane du dogme, bloque l'argument et empêche la profanation. [...]. En synthèse, la relique bloque la possibilité de penser historiquement.*”¹

D'un point de vue institutionnel, fabriquer du patrimoine revient à soustraire les objets de tout usage commun² et à les isoler à travers une série d'interdictions:

1. Mario Rufer, “La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales,” in *Estudios culturales y poscolonialidad. Narrativas de nación, identidad, raza y género*, eds. Mario Rufer et Carmen de la Peza (México: UAM-X/ ITACA/PROMEPE, 2016), 65.

2. Daniel Fabre (ed.), *Émotions patrimoniales* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013).

“interdiction de toucher, de déplacer, de transformer, parfois même interdiction de voir.”³ La patrimonialisation peut être de fait interprétée comme un rite de passage qui transforme “un bien ordinaire en bien distingué.”⁴ Mais nous savons, notamment grâce aux travaux de Bourdieu, que les rites d’institutionnalisation existent moins pour distinguer un avant et un après du rite même, que pour différencier ceux qui peuvent entrer dans le champ du rite, de ceux qui en seront exclus.⁵

Au Pérou, la question patrimoniale a constitué historiquement une zone grise dans laquelle s’affrontent deux pôles: d’un côté celui des conservateurs – tels que les collectionneurs ou les archéologues, considérés élogieusement comme des hérauts de la civilisation – et, de l’autre, celui des destructeurs – les pilliers, les trafiquants, les paysans.⁶ Cette vision trouve son origine dans une construction morale qui remonte au moins à la naissance de la République, au début du XIX^{ème} siècle. Depuis cette époque, le *buen coleccionismo* représente un moyen d’affirmation du statut social de la classe moyenne et des élites. Le pillage, en revanche, témoigne de la barbarie, de l’ignorance et de l’“impureté ethnique” des communautés qui habitent à côté des vestiges. La démarche d’institutionnalisation de l’archéologie au début du XX^{ème} siècle contribue à renforcer la frontière entre un savoir scientifique fondé et un savoir populaire illégitime. Dès lors, tout usage non-scientifique des restes préhispaniques est considéré non seulement comme un délit, mais aussi comme un attentat contre la nation. Les dispositifs législatifs, de plus en plus stricts et opérants, s’accompagnent d’un discours moral qui conduit à une criminalisation des pratiques populaires. À partir des années 1970, à l’échelle internationale comme nationale, on commence à observer un changement de paradigme. Des approches participatives et réflexives au sein des sciences sociales octroient une place de plus en plus centrale aux communautés porteuses de patrimoine dans la gestion des restes du passé et prennent en compte la diversité des acteurs, des récits et des pratiques. Pourtant, cette requalification reste aujourd’hui plus d’ordre esthétique et rhétorique que social, le rôle des communautés demeurant encore marginal dans la production du savoir. Alors que d’autres pays latino-américains développent des nouvelles perspectives critiques qu’on peut réunir sous le nom d’“archéologies indigènes,” au Pérou ces approches peinent à se faire une place au sein de la communauté scientifique. Les limites de ces initiatives peuvent s’expliquer par la volonté de l’État d’être la seule instance souveraine dans la gestion des *huacas* (les monuments précolombiens) et de considérer tout contre-récit ou pratique alternative comme illégitime et dangereuse.

3. Michel Rautenberg, *La rupture patrimoniale* (Bernin: À la Croisée, 2003), 155.

4. Julien Bondaz et al., “Relocaliser les discours sur le patrimoine,” in *Les vocabulaires locaux du patrimoine: traductions, négociations et transformations*, eds. Julien Bondaz et al. (Berlin: Lit, 2014).

5. Ellen Hertz et Suzanne Chappaz-Wirthner (eds.), “Ethnographies des pratiques patrimoniales: temporalités, territoires, communautés,” *Ethnographiques* 24 (2012).

6. Les Field et al., *Challenging the Dichotomy. The Licit and the Illicit in Archaeological and Heritage Discourses* (Tucson: The University of Arizona Press, 2016).

L'histoire de l'archéologie au Pérou est indissociable de celle de la construction de l'imaginaire national. Instrumentalisée par le pouvoir, elle a historiquement alimenté les propos nationalistes à tel point qu'elle s'apparente moins à une *étude* des ancêtres qu'à un *culte* de ceux-ci.⁷ Dans ce cadre de sacralisation, les archéologues ont assumé le rôle de gardiens des vestiges et de producteurs de discours à leur sujet. Par opposition, les pratiques qualifiées comme populaires ou amateurs ont été reléguées au champ sémantique du profane.⁸ La rhétorique du sauvetage, qui transforme les inventeurs en héros nationaux et les vestiges en reliques, s'est élaborée dans un rapport spéculaire à celle de la destruction qui elle, stigmatise. Si l'historiographie dominante a contribué à forger ce dualisme en étant trop souvent "pontifiante et presque hagiographique, centrée sur les exploits individuels et les récits héroïques de découverte,"⁹ de nouvelles approches réflexives aspirent à rompre avec cette vision, en abordant une histoire culturelle de la discipline qui puisse mettre en évidence les enjeux de pouvoir entre archéologie, politique et régimes d'altérité nationaux.¹⁰ Cet article, fondé sur une recherche ethnographique accompagnée par une analyse socio-historique, s'inscrit dans la lignée de ces travaux critiques. Il vise à retracer les conditions ayant présidé à l'élaboration de politiques patrimoniales au Pérou, pour ainsi montrer de quelle manière les normes morales se sont construites et succédées dans le but d'éradiquer les "mauvaises" pratiques en faveur des "bonnes."

La fabrication d'une identité nationale (XIX^{ème} siècle)

Au Pérou les pratiques populaires qui concernent les tombes précolombiennes, à savoir l'excavation et les usages multiples des objets exhumés, peuvent se réunir sous le terme de *huaquería*. Si actuellement, au niveau institutionnel, elles sont considérées illégales et éminemment en lien avec la marchandisation des pièces,¹¹ il n'en a pas toujours été ainsi. Par le passé et jusqu'à aujourd'hui si on se situe à une échelle locale, le *huaquero* peut être considéré, sous certaines conditions, comme

7. Alexander Herrera, "Arqueología y desarrollo en el Perú," in *Arqueología y desarrollo en América Latina*, ed. Alexander Herrera (Lima: IEP, 2013), 75-96.

8. Le sens de l'adjectif "profane," du latin *profanus* et issu du contexte religieux, s'est élargi, du fait de sa charge métaphorique, pour "désigner (dès l'Antiquité païenne) l'ignorant par rapport à l'expert, le non-initié par rapport à l'initié [...]" Philippe Borgeaud, "Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions," *Revue de l'Histoire des Religions* CCXI-4 (1994): 391.

9. Raúl Asensio, *Señores del pasado. Arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios peruanos, 2018), 21.

10. Asensio, *Señores del pasado*; Cristóbal Gnecco, "Arqueologías nacionales y el estudio del pasado en América latina," *Boletín de antropología americana* 46 (2010): 53-78; Henry Tantaleán, *Una historia de la arqueología peruana* (Lima: IEP, 2016); Christophe Giudicelli et Paula Lopez Caballero (eds.), *Régimes nationaux d'altérité. États-nation et altérités autochtones en Amérique latine, 1810-1950* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016); Paula López Caballero, *Les Indiens et la nation au Mexique: une dimension historique de l'altérité* (Paris: Karthala Editions, 2011).

11. Le Code Pénal, titre VIII, prévoit une amende et entre trois et six ans de prison.

un “archéologue empirique” et un spécialiste de la relation avec les ancêtres.¹² L’ouverture des tombes n’est pas toujours interdite et s’inscrit dans une forme de culte aux aïeux mythiques. Il est en effet possible d’extraire des objets et des restes humains dans des buts cérémoniels.¹³ Le pillage des vestiges représente un fléau à condamner fermement. Cependant ce terme a fini parfois par englober et rendre opaque une grande variété de pratiques sociales et de conceptions épistémiques locales alternatives au discours hégémonique.¹⁴

Cette dialectique entre pratiques scientifiques (légitimes) et populaires (illégitimes) a beaucoup évolué au cours du temps. Ces changements sont étroitement liés à la professionnalisation de la discipline, aux injonctions des politiques patrimoniales et à l’évolution de la place des communautés indigènes au sein de l’État-nation. Compte tenu du fait que la patrimonialisation est un processus historiquement situé, s’élaborant par des négociations entre plusieurs acteurs (institutions, communautés, entreprises privées, ONG, etc.), il est difficile d’établir une chronologie commune et homogène. On peut toutefois définir des moments clés, au fil des siècles, qui ont marqué un changement de paradigme dans la souveraineté patrimoniale sur les vestiges.

L’Indépendance du Pérou en 1821 constitue sans doute un premier moment clé. L’adoption du modèle de l’État-nation pour cette nouvelle République nécessitait un récit capable de construire une identité commune et distincte de l’ancienne puissance coloniale. Le patrimoine culturel précolombien est alors érigé au rang de symbole de l’unité nationale et permet aux Péruviens de se distinguer d’un héritage hispanique. Plus particulièrement, ce sont les Incas qui sont choisis comme incarnation d’un passé illustre, susceptible d’élever le Pérou au niveau des grandes civilisations telles que les Romains, les Grecs, les Égyptiens ou les Mayas du Mexique, qui restaient le modèle le plus proche.

La notion d’un passé inca glorieux n’était certes pas nouvelle; elle existait comme un instrument rhétorique, politique et idéologique depuis la fin de la période coloniale.¹⁵ L’exaltation de la civilisation incaïque visait précisément à ancrer

12. La *huaquería*, en effet, n’est pas la première source de revenus, mais se présente plutôt comme une activité parallèle permettant de compléter les ressources issues d’un emploi principal ou saisonnier. Les *huaqueros* de la région de Lambayeque plus particulièrement, travaillent dans une coopérative de canne à sucre. Ils ne sont embauchés que pour quelques mois, avec un salaire de 400 soles par mois (120 euros environ), la moitié du salaire d’un ouvrier au Pérou. De plus, le salaire n’est pas perçu de façon régulière.

13. Dans les Andes, à partir de la période de l’Intermédiaire Ancien (200 avant J.-C.-550 après J.-C.), on note la construction de tours funéraires. Plusieurs auteurs s’accordent sur la double fonctionnalité de ces structures, connues sous le terme quechua de *chullpas*. D’une part, étant bien visibles de loin, elles pouvaient fonctionner en tant que barrières territoriales, d’autre part, elles rendaient possible l’extraction des corps des ancêtres ou des momies dans le but de les exposer en procession lors de moments clés du calendrier agro-pastoral. Voir William Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization* (Austin: University of Texas Press, 1997).

14. Les Field et al., *Challenging the Dichotomy*.

15. Stefanie Gänger, *Relics of the Past. The Collecting and Study of Pre-Columbian Antiquities in Peru and Chile, 1837-1911* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

et légitimer le pouvoir des créoles (*criollos*), ces Espagnols nés en Amérique qui avaient mené les guerres d'indépendance vis-à-vis de la Couronne. Ce propos est également mis en avant sur le plan juridique: les premières lois de protection des objets culturels octroient une valeur plus importante aux *huacos*, les céramiques préhispaniques, en punissant beaucoup plus sévèrement leur vol que celui de pièces de l'époque coloniale ou républicaine.

Avec l'indépendance des républiques andines, l'ouverture conséquente des frontières et la mobilité de personnes et capitaux, un marché de l'art se développe. Les premières collections nationales naissent dans ce contexte et se consolident plus tard, à cheval entre le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècle.¹⁶ La demande croissante d'objets archéologiques a pour double effet un recours plus systématique au pillage des *huacas* et une multiplication de faux sur le marché. Ainsi, en 1822, un an à peine après l'Indépendance, l'État péruvien s'empresse de normaliser cette situation.¹⁷ Les dispositifs législatifs s'accompagnent d'un discours moral concernant les usages des vestiges: d'un côté le mépris pour les pratiques considérées comme destructrices et, de l'autre, l'exaltation du *buen collectionnismo*. À la fin du XIX^{ème} siècle, investir dans des biens culturels ne signifie pas seulement faire preuve d'éducation et de goût, mais aussi de patriotisme. Ceci est d'autant plus le cas dans un contexte historique de conflits militaires et d'expansions territoriales des nouveaux États latino-américains, parfois au détriment du Pérou.¹⁸ Dans la logique de l'époque, cette image admirable du collectionneur, prêt à dépenser sa fortune dans la mise en valeur de biens "d'utilité publique," se construit de manière spéculaire à celle du piller et du trafiquant. Il est donc possible que ce soit à cette époque que la figure du *huaquero* commence à acquérir une signification négative, en lien avec la dimension marchande de l'activité.

Commence alors à se différencier la figure du *huaquero viejo* de celle du *huaquero comercial*, distinction qui sera valable jusqu'aux années 1990 et qui persiste encore aujourd'hui en milieu rural. Les premiers, littéralement "vieux *huaqueros*" selon une définition émique, sont considérés comme inscrits dans des logiques rituelles. C'est-à-dire qu'ils ouvrent les tombes dans des buts cérémoniels, en tant que médiateurs avec les ancêtres mythiques, ou avec une volonté pédagogique de créer une petite collection municipale.¹⁹ Les *huaqueros viejos* seraient donc des

16. Pascal Riviale, "L'archéologie péruvienne et ses modèles au XIX^{ème} siècle," in *L'Amérique latine et les modèles européens*, ed. Annick Lempérière (Paris: L'Harmattan, 1998), 275-308.

17. Le Parlement déclare que "les monuments qui font partie de l'antiquité du Pérou sont propriété de la nation" et condamne l'extraction d'objets, de pièces archéologiques et de minéraux "sans licence explicite et spéciale du gouvernement." *Decreto Supremo* 89 (2 avril 1822).

18. On fait référence ici à la guerre du Pacifique (1879-1883) qui se solde par une victoire du Chili sur la Bolivie et le Pérou et qui a pour conséquence une importante crise économique, politique et morale dans ces deux pays, en plus d'une perte territoriale.

19. La *huaquería* relève en effet d'un ensemble de pratiques normé, et diffusé dans tout le Pérou, selon lequel il existe des moments appropriés pour *huaquear* (il est communément admis que la Semaine Sainte, à Pâques, serait une période particulièrement propice) et des modalités rituelles bien précises, transmises oralement d'une génération à l'autre.

érudits locaux, “connus et respectés, actifs gardiens de leur propre culture.”²⁰ Les *huaqueros* dits commerciaux, en revanche, fouillent dans l’objectif de vendre les pièces pour leur bénéfice personnel, “ils ne ressentent rien pour leur passé, ils ne connaissent aucun rite ni cérémonie, et ils détruisent réellement le patrimoine.”²¹ Ils sont mal vus à l’intérieur de leur communauté pour cette raison et peuvent même être arrêtés de manière violente lors de rondes paysannes.

Or, placer certaines personnes ou collectifs sous le signe de la tradition/croyance/superstition ou bien sous celui de la destruction/marchandisation correspond, dans les deux cas, à délégitimer leurs démarches en ce qu’elles ne seraient ni scientifiques, ni fondées. Cette altérisation des communautés indigènes répond à une logique de dépolitisation de leur présence sur la scène nationale.²²

En cette fin de XIX^{ème} siècle, le nationalisme péruvien se fonde sur deux principes apparemment contradictoires: d’un côté, la création du mythe impérial des Incas et, de l’autre, le refus et le mépris de communautés indigènes contemporaines. Cette posture exprime les préjugés racistes d’une société aristocratique qui, en même temps qu’elle fabrique une origine commune inca, méprise les supposés dépositaires de cet héritage. Comme le souligne Cecilia Méndez dans son article “Incas sí, indios no,” “l’Indien est accepté en tant que paysage et gloire lointaine. Il est “sage” s’il est du passé et abstrait, comme Manco Capac.”²³ Situer l’Autre dans un espace-temps lointain était la condition préalable au projet civilisateur. Les discours savants autour des civilisations précolombiennes tenus par des équipes de recherche étrangères, confortent les élites créoles dans leur appropriation du passé. En paraphrasant Méndez, pourrait-on demander, de manière provocatrice: “Collectionneur oui, *huaquero* non”? La *bonne* pratique de collection s’oppose à la *mauvaise* action du pillage et de la vente, une polarisation qui, à l’époque, reproduit celle de la société péruvienne, divisée entre classes privilégiées des milieux urbains et populations rurales moins aisées.²⁴

La démarche de professionnalisation des archéologues (début du XX^{ème} siècle)

Le XX^{ème} siècle représente un tournant. Dès ses premières décennies, on assiste à l’institutionnalisation de l’archéologie qui auparavant s’apparentait plutôt à une

20. Rena Gündüz, *El mundo ceremonial de los huaqueros* (Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 2001), 14.

21. Smith Kimbra, “Looting and the Politics of Archaeological Knowledge in Northern Peru,” *Ethno* 70, 2 (2005): 149-70.

22. Renforcée par l’esprit des Lumières, cette vision idéalisée du bon sauvage solitaire et apolitique par nature, cohabitait avec une autre image, celle de l’indien rebelle. La peur avait été alimentée par plusieurs rébellions, dont la plus importante, celle de Tupac Amaru avait eu lieu en 1780-1782. Voir Cecilia Méndez, “Incas sí, indios no: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis,” *Journal of Latin American Studies* 28, 1 (1996): 197-225.

23. Méndez, “Incas.”

24. Le collectionnisme était une affaire des élites urbaines concentrées dans les villes les plus importantes (Lima, Trujillo, Cuzco, Arequipa), poussées par un intérêt d’antiquaire à la fois pécuniaire, scientifique et social.

chasse au trésor.²⁵ Toute une série de dispositifs législatifs et de changements idéologiques fait éclore un nouveau modèle patrimonial du pays, toujours en vigueur aujourd'hui. La figure centrale du processus de professionnalisation est Julio C. Tello (1880-1947), considéré comme le père de l'archéologie péruvienne. Tello naît le 11 avril 1880 (aujourd'hui "Journée nationale de l'archéologie") dans une famille modeste de Huarochiri. En dépit de son engagement fervent contre le pillage, il se définit lui-même comme un *huaquero*.²⁶ L'emploi de ce terme vise à souligner la composante empirique de son travail et le fait d'être "un homme de terrain,"²⁷ issu d'un milieu non cultivé.

Son influence dépasse le contexte national. En 1937, à New York, il fonde le *Institute for Andean Research* avec Alfred Kroeber, élève de Franz Boas et auteur de "Peruvian archaeology" (1944).²⁸ Deux ans plus tard, le 3 février 1939, Tello inaugure le Musée national d'Anthropologie et d'Archéologie dans l'actuel quartier de Pueblo Libre (Lima), dont il sera le premier directeur. La même année, dans ce contexte d'effervescence culturelle, la capitale reçoit pour la première fois la 27^e édition du Congrès international des américanistes. Ces événements s'inscrivent dans le mouvement intellectuel, politique et culturel nommé indigénisme, qui s'interrogeait sur le rapport entre indianité et identité nationale en Amérique latine. Inspiré par les théories de José Carlos Mariátegui (1894-1930), lui-même influencé par le sociologue Hildebrando Castro (1890-1945), ce mouvement répond au "problème indien" par des politiques d'intégration – une solution qui lui a valu, à partir des années 1970, des critiques non négligeables de la part de ceux qui l'accusaient d'avoir favorisé l'assimilation et l'acculturation des populations indiennes, voir leur désindianisation.²⁹ Ce projet de nation métisse indoaméricaine, comme l'a nommé José María Arguedas, est en accord avec l'appropriation étatique d'un patrimoine considéré – au niveau symbolique – comme appartenant aux indigènes. L'État, en transformant les lieux de la mémoire indigène en "temples" de l'identité nationale, s'attribue aussi un nouveau statut, celui d'agent de la patrimonialisation. Ce moment est marqué par une alliance entre État et archéologues: alors que le premier détient le monopole sur la propriété et la gestion des monuments préhispaniques, l'étude et la manipulation de ces derniers sont l'apanage des seconds.³⁰ Ce modèle ne prévoit nullement l'inclusion de la population locale en tant qu'acteur dans la gestion du patrimoine. La valorisation des racines préhispaniques est donc à la fois esthétique et rhétorique, mais rarement sociale.

25. Riviale, "L'archéologie."

26. "Je ne suis ni professeur ni écrivain, mais seulement un homme de terrain, un *huaquero*." Luis Valcárcel, *Memorias* (Lima: IEP, 1981), 282.

27. Valcárcel, *Memorias*.

28. Cette institution prend en charge une bonne partie des travaux du chercheur péruvien et lui donne une visibilité internationale, à tel point que Nelson Rockefeller finance des travaux de restaurations des pièces issues des fouilles de Paracas.

29. Cunin Elisabeth et Paula López Caballero, "L'indigénisme, un objet d'étude polyphonique et bon à penser," *Cahiers des Amériques latines* 95 (2020): 21-32.

30. Asensio, *Señores*.

La démarche de professionnalisation des archéologues contribue à renforcer la frontière entre un savoir scientifique (légitime) et un savoir populaire (illégitime). La souveraineté de l'État se manifeste dans l'adoption de résolutions plus sévères vis-à-vis des pratiques non-scientifiques, en exhortant la police nationale à "capturer les *huaqueros*."³¹ Dans ce cadre, aucune sanction n'était en revanche prévue pour les acheteurs (les collectionneurs, les antiquaires et les marchands). Ces derniers étaient simplement appelés à "fournir les inventaires des objets qu'ils possèdent et à présenter une liste détaillée des objets qu'ils acquièrent ou cèdent," (ibid.). Cela reflète non seulement qu'"au Pérou les lois de protection du patrimoine ont été écrites par des collectionneurs,"³² mais aussi que les premiers musées nationaux étaient conçus comme des autels à la gloire de la nation et comme des instruments de construction nationale.

La reconnaissance d'autres régimes de légitimité (fin du XX^{ème} siècle)

C'est autour des années 1970 que l'on commence à observer les premières critiques à ce modèle. Cette période se distingue par la diffusion de mouvements révolutionnaires et d'idées marxistes qui confortent l'engagement politique d'un certain nombre de chercheurs. En 1968, un coup d'État fait accéder au pouvoir le Gouvernement Révolutionnaire des Forces Armées mené par le général Juan Velasco Alvarado. Ce gouvernement militaire d'inspiration marxiste vise à réaliser un socialisme d'État à travers notamment la mise en place d'une réforme agraire radicale pour redistribuer la terre des *haciendas* aux indigènes. Ce contexte politique a sans doute concouru à reformuler la place des communautés indigènes dans l'espace social, d'abord sur un plan juridique en les transformant en communautés paysannes. Cette prolétarianisation discursive des indigènes et la déstructuration de la propriété privée a aussi trouvé son corrélat sur le plan patrimonial. Une nouvelle perspective se développe: l'archéologie sociale latino-américaine (ASL), qui se considère comme une science au service des transformations sociales. Ce courant a pour but l'application de théories et de méthodes basées sur le matérialisme historique (inspiré par l'archéologie marxiste d'Emilio Choy) et prônait un engagement des archéologues dans l'action politique (dans la continuité de Julio C. Tello). Pour Luis Lumbreras, son initiateur, l'archéologie est une arme à double tranchant: un instrument d'oppression du peuple aux mains des classes dominantes et une véritable arme libératrice pour les secteurs défavorisés de la société. Les partisans de cette "archéologie de la protestation"³³ critiquent le caractère positiviste et impérialiste

31. *Resolución Suprema* no. 170 (16 avril 1932). Cette emprise sur le patrimoine se met en œuvre vis-à-vis des étrangers aussi. En 1911, l'exportation d'objets archéologiques est interdite, sauf pour des situations particulières examinées par le gouvernement (*Decreto Supremo* no. 2612). Cette année n'est pas anodine: Hiram Bingham "découvre" Machu Picchu et rapporte à l'université de Yale les objets et les restes humains issus des fouilles. Voir Amy Cox Hall, "Heritage Prospecting and the Past as Future(s) in Peru," *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 4/2 (2019): 331-50.

32. Walter Alva, Entretien, 2010.

33. Ramiro Matos Mendieta, "Peru: Some Comments," in *History of Latin American archeology*, ed. Augusto Oyuela-Caycedo (Hampshire: Avebury, 1994), 116.

d'une discipline classique considérée comme "bourgeoise et exploitante." Pour contrer cette pratique hégémonique, ils proposent un "changement de cap," à savoir une nouvelle approche pluridisciplinaire prête à soutenir les luttes des classes opprimées dans les pays latino-américains.³⁴ Si une partie du milieu intellectuel critique leur usage propagandiste de la discipline,³⁵ ces archéologues trouvent un soutien, au Pérou comme dans d'autres pays de la région, auprès des gouvernements de gauche proches de la Révolution cubaine (1953-1959). Cette proximité favorise l'ouverture de postes dans l'enseignement supérieur, une aide considérable sur le plan financier et une visibilité inédite dans les médias. Un évènement marquant est la création en 1971 de l'Institut National de la Culture (INC), le premier établissement consacré à la gestion et à la protection du patrimoine. Il succède à la *Casa de la Cultura* (1963) et servira de base pour la fondation du ministère de la Culture en 2010.

L'existence de différentes manières de concevoir le passé et de s'y rapporter commence à être reconnue, ainsi que la légitimité d'autres acteurs à se l'approprier, notamment grâce à un nouveau courant réflexif qui traverse l'archéologie à la fin des années 1980. Cette vision se concrétise à partir de la fin des années 1990, dans un contexte mondial d'émergence des mouvements indigènes. À cette époque, la conjoncture des politiques multiculturelles, du néo-libéralisme et des critiques de l'eurocentrisme a eu pour conséquence un éclatement des régimes de légitimité.³⁶ Suite à la reconnaissance du multiculturalisme par la constitution de 1993 et la ratification de la Convention 169 de l'OIT un an plus tard, le discours de l'État péruvien concernant l'identité nationale évolue de manière considérable sur le plan idéologique et juridique. On assiste à un glissement d'une politique d'assimilation (c'est à dire, d'une sorte de négation du lien des communautés paysannes avec les civilisations préhispaniques) vers une reconnaissance et une promotion de la diversité.³⁷ Par ailleurs, le gouvernement ouvre le pas à un processus de décentralisation administrative commencé dans les années 1980 et concrétisé en 2002 lors des

34. Miguel Aguilar & Henry Tantaleán, "Estado, patrimonio cultural y comunidades indígenas: Machu Picchu y la historia de un diálogo asimétrico," in *Multivocalidad y Activaciones Patrimoniales en Arqueología: Perspectivas desde Sudamérica*, ed. Maria Clara Rivolta et al. (Buenos Aires: Fundación de Historia Natural, 2014).

35. Le lien fondateur de la discipline avec l'État et ses politiques est perçu par certains comme une contradiction irrésolue. De plus, ils avancent que l'ASL ne s'est jamais développée au niveau méthodologique ou pratique. D'après (Oyuela-Caycedo, Augusto, Anaya Armando, Elera Carlos et Valdez Lidio, "Social Archaeology in Latin America. Comments to T.C. Patterson," in *American Antiquity* 62/2 (1997): 365-374), les débats étaient relégués au milieu intellectuel et "ils n'ont jamais dépassé le niveau d'une conversation de bistrot ou d'une discussion intellectuelle autour d'un mate de coca."

36. Chiara Bortolotto (ed.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (Paris: Maison des sciences de l'homme, 2012); Alexandra Galitzine-Loumpet et al., "Archéologie(s) en situation coloniale, 2, Acteurs, institutions, devenirs," *Les nouvelles de l'archéologie* 128 (2012):

37. Patricia Ayala, "Memorialización Estatal del Pasado Indígena y las Políticas de la Memoria Atacameña," *Revista de Antropología* 19 (2008): 37-62; Charles Hale, "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America," *Political and Legal Anthropology Review* 28/1 (2005): 10-28.

élections régionales. Cette nouvelle configuration, qui donne davantage de pouvoir aux départements, renforce un mouvement qualifié de renaissance identitaire. Le récit national homogénéisant est alors remplacé par une pluralité de récits régionaux. Dans ce contexte, les grandes découvertes archéologiques des années 1990 sur la côte nord du Pérou contribuent à reformuler le paradigme de l'archéologie nationale et son rapport étroit aux pratiques non-scientifiques.

L'inscription dans la lutte au trafic d'art international (XXI^{ème} siècle)

Ce nouveau cycle s'ouvre en 1987, avec la découverte de la tombe du Seigneur de Sipán, un gouverneur de l'élite Mochica (0-700 après J.C.), surnommé le Toutankhamon d'Amérique latine. Les premières recherches, menées par Walter Alva – présenté comme le Howard Carter péruvien –, Susana Meneses et Luis Chero, font montre de la réactivité des archéologues face aux trafiquants d'art qui s'étaient emparés du site.

Si la comparaison avec l'Égypte est mise en avant dans le but d'inscrire Sipán dans une histoire "romantisée" des grandes découvertes (la malédiction, la chasse aux pillards, etc.),³⁸ elle vise également à élever les Mochica au rang des grands empires du passé. Malgré des études d'archéologues, notamment nord-américains, cette civilisation n'était guère connue en cette fin des années 1980 et elle n'avait pas encore intégré le récit national. Les avancées dans les études côtières ont en outre contribué à modifier la vision andino-centrée mise en avant par un courant de la discipline héritier de Julio C. Tello. En s'appuyant sur les théories diffusionnistes en vogue à son époque, ce dernier soutenait que la matrice de la civilisation péruvienne était le site cérémoniel de Chavín de Huantar, situé dans la cordillère centrale. De fait, la résurgence de l'archéologie de la côte du nord du pays est à lire dans un cadre de concurrence de mémoires, d'une part contre l'hégémonie culturelle de la région andine et d'autre part, contre le centralisme économique de la capitale.³⁹ À ce propos, il est intéressant de signaler que seuls deux archéologues sont enterrés dans le périmètre d'un musée péruvien: Julio C. Tello, dans le jardin du Musée d'Archéologie et Anthropologie à Lima, et Susana Meneses, anthropologue et femme de Walter Alva, dans celui du musée des Tombes Royales de Lambayeque, qui expose les dépouilles du Seigneur mochica.

La découverte de "la nouvelle tombe intacte la plus riche du monde,"⁴⁰ présentée officiellement comme une opération de sauvetage (*rescate*), en a fait l'emblème de

38. Roger Atwood, *Stealing History: Tomb Raiders, Smugglers, Ancient World* (New York: St. Martin's Griffin, 2004).

39. Cette vision oublie par ailleurs la forêt amazonienne. Pour une problématisation de l'archéologie dans cette région, voir Stéphen Rostain, "Amazonie: une archéologie en attente de décolonisation," *Les nouvelles de l'archéologie* 126 (2011): 41-5.

40. Walter Alva, "Discovering the New World's Richest Unlooted Tomb," *National Geographic Society* 174/4 (1998): 510-55.

la victoire contre le trafic illicite.⁴¹ Comme conséquence, la perception du pillage a profondément changé. Ces événements ont mis en évidence, en effet, un nouveau type de *huaquero*, inscrit dans un réseau international de type mafieux, violent et structuré. Plus particulièrement, Walter Alva, jouissant d'une certaine visibilité dans les médias, a contribué à forger le récit du *huaquero* méchant (*malo*), afin d'en finir avec toutes les représentations selon lui trop folkloristes et élogieuses de cette figure.

Se renforce alors un discours liant certains marqueurs identitaires ethniques avec une attitude protectrice ou destructrice vis-à-vis des vestiges: la profanation, le pillage et la marchandisation des restes du passé seraient provoqués par un manque de pureté ethnique (terme émique). Autrement dit, les communautés dites authentiques auraient peur de profaner les tombes des ancêtres; une disposition marchande serait, en revanche, le signe d'une corruption à la fois ethnique et morale.⁴² Les gens qui vivent autour des vestiges sont considérés comme vulnérables, arriérés et sans aucun lien avec les civilisations disparues – décrites, elles, comme ingénieuses et avancées.⁴³ Ceci justifie l'intervention d'experts, estimés comme légitimes du fait de leur appartenance à une institution étatique ou universitaire. Alors que des musées communautaires naissent sur tout le continent, les grands musées entièrement neufs de la côte du Pérou sont surtout une mise en récit du travail des archéologues visant à assoir leur autorité et prestige.

Vers une archéologie collaborative et ses entraves

Au cours des années 2000, sur le plan international comme national,⁴⁴ de nouvelles politiques remettent en question la souveraineté de l'État en ce qui concerne la gestion des restes du passé, du moins au niveau théorique. Dans ce contexte global qui prône une délocalisation du patrimoine et une critique de son caractère occidental-centré, l'archéologie cherche à établir un dialogue et un consensus avec les communautés riveraines des vestiges. Une série d'initiatives, que l'on peut rassembler ici de manière réductrice par l'expression "archéologies indigènes," questionnent les relations de pouvoir et d'autorité au sein de la discipline. Ces nouvelles approches plaident en faveur d'une co-gestion des communautés porteuses de patrimoine et tâchent de mettre en œuvre des méthodologies collaboratives et

41. "Sipán représente un avant et un après pour la lutte contre le trafic d'art. Avant Sipán, il paraissait impossible que les archéologues puissent gagner la course contre les *huaqueros*" (entretien, Chiclayo, 2009).

42. Emanuela Canghiari, "Se réapproprié le passé: patrimonialisation des vestiges archéologiques et inclusion sociale en Lambayeque (Pérou)," *Cahiers d'Amérique latine* 78 (2015): 113-29.

43. Christophe Giudicelli, "Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (s. XVI-XVII)," *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 22 (2009): 161-201.

44. Au niveau législatif, la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de 2003 œuvre à la reconnaissance des communautés non-occidentales et leur donne une place au sein de politiques patrimoniales dans la mesure où, théoriquement, le patrimoine est considéré comme le fruit d'un choix au sein de la communauté concernée. Ces propos, affirmant les droits à l'autodétermination des peuples indigènes, prolongent la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (1989) et sont renforcés par la Déclaration des Peuples autochtones de l'ONU de 2007.

horizontales.⁴⁵ Elles visent non seulement à déplacer le lieu d'énonciation du discours archéologique en intégrant les récits et les perspectives locales au discours officiel, mais aussi à diversifier les espaces de diffusion de celui-ci. Il en résulte un modèle patrimonial qui se donne comme tâche de mettre en avant la valeur sociale, fonctionnelle et relationnelle des vestiges précolombiens. Ainsi, une attention particulière est prêtée aux récits locaux sur le rapport aux *huacas*, présentées maintenant comme des espaces accessibles, et aux usages populaires des objets conçus comme vivants et polysémiques. De même, les rôles dialogiques peuvent s'inverser à travers des expériences telles que des cartographies participatives des perceptions du paysage culturel compilées par les communautés (Advincula, entretien, 2021).

Néanmoins, force est de constater que ces propos n'ont que rarement un véritable impact sur le terrain. Comme j'ai pu l'observer dans mes terrains sur la côte nord du Pérou, la participation de la communauté est, pour l'essentiel, d'ordre logistique et technique: ouvriers dans les fouilles, nettoyeurs des espaces communs, participants aux ateliers de formation (notamment gastronomie et artisanat). On ne fait pas appel à la communauté dans la prise de décision concernant l'excavation, la gestion et l'exposition des résultats des fouilles. Malgré l'élargissement en 2017 de la loi de consultation préalable aux activités patrimoniales ayant des répercussions directes sur les "droits collectifs des peuples indigènes ou autochtones (*originarios*)," son application demeure complexe.⁴⁶

Les archéologues inspirés par le courant d'études critiques sur le patrimoine, dont la plupart sont fils de migrants ruraux de deuxième ou troisième génération qui se sont formés dans les universités de Lima tout en se situant aisément dans des réseaux internationaux,⁴⁷ essayent de changer les paradigmes existants à travers la pratique de terrain. Ainsi, afin de gagner la confiance de la communauté, ils proposent de réaliser un rituel collectif sur les vestiges (un *pago*), avant de commencer les fouilles.⁴⁸ Cette ouverture concerne également les pratiques non-scientifiques. Par exemple, une des initiatives expérimentées est l'inclusion des *huaqueros* aux travaux d'excavation. Comme l'avance Ignacio Alva Meneses, "cela permet de bénéficier de leurs connaissances tout en leur fournissant un salaire, pour ainsi éviter qu'ils retournent piller."⁴⁹ En 2007 et en 2010, j'ai interviewé cinq ouvriers

45. Patricia Ayala, "Arqueologías indígenas: una mirada desde el sur," *Museu Arq. Etn.* 34 (2020): 26-40.

46. La *Resolución Ministerial* no. 365-2017-MC du 28 septembre 2017, élargit cette question de la consultation préalable car la gestion patrimoniale est désormais menée par deux secrétariats d'État différents, le *Vice-ministerio de Patrimonio cultural e industrias culturales* et le *Vice-ministerio de la Interculturalidad*, tous deux rattachés au ministère de la Culture.

47. Red de Información y Discusión Sobre Arqueología y Patrimonio. <https://ridap.org/>.

48. Kevin Lane & Alexander Herrera, "Archaeology, Landscape and Dreams: Science, Sacred Offerings, and the Practice of Archeology," *Archaeology Review from Cambridge* 20, 1 (2005): 111-27. Il arrive aussi que les communautés ne veuillent pas faire de rituels, à cause de l'influence des églises évangéliques ou tout simplement par manque d'intérêt.

49. Entretien, Ventarrón, 2010.

(*ex-huaqueros*) sur deux sites archéologiques de la région de Lambayeque. S'ils se sentaient globalement valorisés par cette opportunité de travail, ils étaient également touchés par les commentaires péjoratifs de leurs anciens collègues qui les accusent d'être passés "de l'autre côté." Les termes officieux qui les désignent sont significatifs: pilliers repentis, régénérés ou bien en réhabilitation.⁵⁰ Ces qualifications, exprimées sous forme de plaisanterie, en disent long sur les jugements moraux qui définissent encore ce domaine délicat.

Ainsi, malgré de réels efforts de réflexion sur la co-gestion patrimoniale, le discours participatif en archéologie s'est jusqu'à présent manifesté sur le terrain surtout comme un mécanisme de contrôle des voix dissonantes et comme une "stratégie d'assimilation à travers laquelle la différence et le conflit sont neutralisés, en perdant son potentiel contestataire et subversif."⁵¹

Conclusion

Au Pérou, la reconnaissance progressive de l'historicité des pratiques et des discours autour du patrimoine archéologique et donc, de sa pluralité, ne suffit pas encore à poser la question du monopole de l'État dans la production du sens en archéologie. Malgré l'effort de nombreux chercheurs, projets et groupes de travail, une vision naturalisée du patrimoine – perçu comme inné, statique et sacré – prime sur celle qui le voudrait fluide et vivant, inscrit dans un réseau de relations en perpétuelle évolution.

Cette conception majoritairement légaliste et verticale du patrimoine, ainsi que le rapport fonctionnel de l'archéologie avec l'État, ont un impact sur la production de savoir. À cause de la précarité et de la pénurie de financements, la plupart des archéologues sont employés par des ministères, notamment celui de la Culture en tant que contractuels ou fonctionnaires. D'autres font le choix de travailler pour le secteur privé dans l'archéologie *de contrato*, également appelée "archéologie d'impact environnemental." En dépit des questionnements éthiques soulevés par cet engagement, voué à respecter les injonctions des grandes entreprises plus qu'à les réfuter, cette option représente une possibilité d'emploi stable et rentable.

L'appréhension de l'archéologie comme un culte du passé, s'explique par – et contribue à alimenter – un processus d'altérisation et de racialisation des communautés qui habitent à côté des sites archéologiques, comme j'ai essayé d'en rendre compte tout au long de cet article. Aujourd'hui, dans le cadre d'un paradigme de la perte qui pousse à préserver dans l'urgence,⁵² les communautés porteuses sont souvent

50. "Arrepentido, regenerado, en rehabilitación." Le premier terme est notamment utilisé pour désigner les organisations mafieuses, mais au Pérou il possède également une charge sémantique liée aux années du conflit armé interne (discussion avec Valérie Robin Azevedo).

51. Dante, Angelo, "Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la arqueología académica," in *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, ed. Cristóbal Gnecco et Patricia Ayala (Bogota: Universidad de los Andes, 2010), 178.

52. Jeudy Henri-Pierre, *Le Désir de catastrophe* (Belval: Circé, 2010).

appréhendées selon une vision morale manichéenne: soit comme prédatrices, soit comme gardiennes du patrimoine archéologique et naturel.⁵³ À l’instar de la figure de l’autochtone écologiste,⁵⁴ censé entretenir un rapport de durabilité avec les ressources naturelles locales, l’“Indien archéologique”⁵⁵ serait voué à prendre soin des *huacas* et des ancêtres. Les acteurs sociaux qui ne respectent pas cette image essentialisée sont considérés comme rebelles, corrompus et, par conséquent, illégitimes. De cette façon, tout usage non-scientifique des vestiges, bien qu’il ne soit pas forcément marchand ou destructeur, est stigmatisé et mobilise la figure de l’indien corrompu, profiteur et avide. À l’opposé, le “bon indien à conscience patrimoniale,”⁵⁶ est considéré comme un récepteur (passif) du savoir et non comme un producteur (actif) de celui-ci. Autrement dit, il est appréhendé comme un *objet* – réminiscence d’un passé révolu – et non pas comme un *sujet* de la requalification patrimoniale.

Ce manque de participation dans la resignification des espaces, des objets et des pratiques liées aux vestiges, c’est-à-dire, au processus de création du sens constitutif de l’archéologie, est une manifestation de plus des profondes inégalités qui caractérisent la société péruvienne. Aujourd’hui, l’observation “un blanc avec un *huaco*: collectionneur. Un *cholo* avec un *huaco*: *huaquero*,”⁵⁷ est toujours valable, là où *cholo* désigne le migrant andin installé sur la côte qui peut être perçu “comme un être servile, passif, ignorant,”⁵⁸ une vision qui “cohabite de façon paradoxale avec une réputation de ruse et d’ambition,” (ibid.). Les dernières élections nationales, qui se déroulent à l’heure où j’écris ces pages, démontrent à quel point cette polarisation persiste et perturbe le pays qui se prépare à célébrer le bicentenaire de son indépendance.

Bibliographie

- Aguilar, Miguel et Tantaleán Henry. “Estado, patrimonio cultural y comunidades indígenas: Machu Picchu y la historia de un dialogo asimétrico.” In *Multivocalidad y Activaciones Patrimoniales en Arqueología: Perspectivas desde Sudamérica*, eds. Clara Rivolta Maria, Mónica Montenegro, Lucio Meneses Ferreira & Javier Nastro, 229-56. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural, 2014.
- Alva, Walter. “Discovering the New World’s Richest Unlooted Tomb.” *National Geographic Society* 174/4 (1998): 510-55.

53. Odile Hoffmann, “Flux et reflux des catégories identitaires. Une lecture des politiques foncières au Mexique et en Colombie,” in *Les territoires de l’État-Nation en Amérique Latine*, ed. Marie France Prevot Shapira et Hélène Rivière D’Arc (Paris: IHEAL Éditions, 2001), 101-20.

54. Astrid Ulloa, *La construcción del nativo ecológico* (Bogotá: Icanh-Colciencias, 2004).

55. Felix Baez Jorge, “Antropología et Indigenismo en América Latina: Señales de Identidad,” in *Motivos de la Antropología Americanista-Indagaciones en la Diferencia*, ed. Miguel León-Portilla (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2001), 18.

56. Kevin Lane, “Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera Negra, Perú,” in *Arqueología y desarrollo en América del Sur: De la practica a la teoria*, ed. Alexander Herrera (Bogotá: Editorial Kimpres Ltda, 2013), 97-117.

57. “Blanco con *huaco*: coleccionista. Cholo con *huaco*: *huaquero*” (Advincula, entretien, 2021).

58. Au sujet du mot “cholo” voir Emilie Doré et Carmen María Sandoval, “Le racisme à la péruvienne: contradictions et ambiguïté de la notion de *cholo*,” *L’Ordinaire des Amériques* [en ligne], 211, 2008. URL: <https://journals.openedition.org/orda/2599>.

- Angelo, Dante. "Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la arqueología académica." In *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, ed. Cristóbal Gnecco et Patricia Ayala, 161-87. Bogota: Universidad de los Andes, 2010.
- Asensio, Raúl. *Señores del pasado. Arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios peruanos, 2018.
- _____. "¿De qué hablamos cuando hablamos de participación comunitaria en la gestión del patrimonio cultural?." *Revista Argumentos*, 7^{me} année, 3 (Juillet 2013): 25-33. Disponible http://revistargumentos.org.pe/participacion_patrimonio.html.
- Atwood, Roger. *Stealing History: Tomb Raiders, Smugglers, Ancient World*. New York: St. Martin's Griffin, 2004.
- Ayala, Patricia. "Arqueologías indígenas: una mirada desde el sur." *Museu Arq. Etn.* 34 (2020): 26-40.
- _____. "Memorialización Estatal del Pasado Indígena y las Políticas de la Memoria Atacameña." *Revista de Antropología* 19 (2008): 37-62.
- Baez Jorge, Felix. "Antropología et Indigenismo en América Latina: Señales de Identidad." In *Motivos de la Antropología Americanista-Indagaciones en la Diferencia*, ed. M. León-Portilla, 17-38. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Bondaz, Julien, Florence Graez Bideau, Cyril Isnart et Anaïs Leblon. "Relocaliser les discours sur le patrimoine." In *Les vocabulaires locaux du patrimoine: traductions, négociations et transformations*, 9-30. Berlin: Lit, 2014.
- Borgeaud Philippe, "Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions." *Revue de l'Histoire des Religions* CCXI, 4 (1994): 387-418.
- Bortolotto, Chiara (ed.). *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 2012.
- Canghiari, Emanuela. "Se réappropriier le passé: patrimonialisation des vestiges archéologiques et inclusion sociale en Lambayeque (Pérou)." In *Le Pérou: de l'intégration nationale à l'inclusion sociale*, eds. Quiroz Perez Lissell et María Julia De Vinatea Rios, Cahiers d'Amérique latine 78, 113-29. Paris: Éditions de l'IHEAL-Creda, 2015.
- Cox Hall, Amy. "Heritage Prospecting and the Past as Future(s) in Peru." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 4/2 (2019): 331-50.
- De la Cadena, Marisol. *Indigenous Mestizos*. Durham: Duke U. Press, 2000.
- Doré, Emilie et Carmen María Sandoval. "Le racisme à la péruvienne: contradictions et ambiguïté de la notion de cholo." *L'Ordinaire des Amériques* 211 (2008): 209-24.
- Fabre, Daniel (ed.). *Émotions patrimoniales*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013.
- Galitzine-Loumpet, Alexandra, Svetlana Gorshenina et Claude Rapin. "Archéologie(s) en situation coloniale, 2, Acteurs, institutions, devenir." *Les nouvelles de l'archéologie* (juin 2012): 128.
- Gänger, Stefanie. *Relics of the Past. The Collecting and Study of Pre-Columbian Antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Giudicelli, Christophe. "Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII)." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Anuario IEHS 22 (2009): 161-201.
- Giudicelli, Christophe et Paula Lopez Caballero (eds.). *Régimes nationaux d'altérité. États-nation et altérités autochtones en Amérique latine, 1810-1950*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- Gnecco, Cristobal. "Arqueologías nacionales y el estudio del pasado en américa latina." *Boletín de antropología americana* 46 (jan-déc 2010): 53-78.
- Green, Shane. "Entre lo indio, lo negro y lo incaico: la jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural." *Tabula Rasa* 13 (julio-diciembre 2010): 111-46.

- Gündüz, Réna. *El Mundo Ceremonial de los Huaqueros*. Lima: Universidad Ricaldo Palma, 2001.
- Hale, Charles. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America." *Political and Legal Anthropology Review* 28/1 (2005): 10-28.
- Herrera, Alexander. "Arqueología y desarrollo en el Perú." In *Arqueología y desarrollo en América Latina* (2013): 75-96.
- Hertz, Ellen et Suzanne Chappaz-Wirthner (eds.). "Ethnographies des pratiques patrimoniales: temporalités, territoires, communautés." *Ethnographiques* 24 (2012).
- Hoffmann, Odile. "Flux et reflux des catégories identitaires. Une lecture des politiques foncières au Mexique et en Colombie." In *Les territoires de l'État-Nation en Amérique Latine*, eds. Prevot Shapira, Marie France et Hélène Rivière D'Arc, 101-20. Paris: IHEAL Éditions, 2001.
- Isbell, William. *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press, 1997.
- Jedy, Henri-Pierre. *Le Désir de catastrophe*. Belval: Circé, 2010.
- Lane, Kevin. "Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera Negra, Perú." In *Arqueología y desarrollo en América del Sur. De la practica a la teoría*, ed. Herrera Alexander, 97-117. Bogota: Editorial Kimpres Ltda, 2013.
- Lane, Kevin et Alexander Herrera. "Archaeology, Landscape and Dreams: Science, Sacred Offerings, and the Practice of Archeology." *Archaeology Review from Cambridge* 20, 1 (2005): 111-27.
- Les Field, Joe Watkins et Cristobal Gnecco (eds.). *Challenging the Dichotomy. The Licit and the Illicit in Archaeological and Heritage Discourses*. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.
- Lopéz Caballero, Paula. *Les Indiens et la nation au Mexique: une dimension historique de l'altérité*. Paris: Karthala Editions, 2011.
- Matos Mendieta, Ramiro. "Peru: some comments." In *History of Latin American archeology*, ed. A. Oyuela Cayacedo, 104-23. Avebury: Hampshire, 1994.
- Méndez, Cecilia. "Incas sí, indios no: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis." *Journal of Latin American Studies* 28/1 (1996): 197-225.
- Oyuela-Caycedo, Augusto, Anaya Armando, Elera Carlos et Valdez Lidio, "Social Archaeology in Latin America. Comments to T.C. Patterson." In *American Antiquity* 62/2 (1997): 365-374.
- Rautenberg, Michel. *La rupture patrimoniale*. Bernin (Isère): A la Croisée, 2003.
- Riviale, Pascal. "L'archéologie péruvienne et ses modèles au XIX^{ème} siècle." In *L'Amérique latine et les modèles européens*, ed. Annick Lempérière, 275-308. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Rostain, Stéphen. "Amazonie: une archéologie en attente de décolonisation." *Les nouvelles de l'archéologie* 126 (2011): 41-5.
- Rufer, Mario. "La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales." In *Estudios culturales y poscolonialidad. Narrativas de nación, identidad, raza y género*, eds. Mario Rufer et Carmen de la Peza, 61-90. México: UAM-X/ ITACA/ PROMEP, 2016.
- Smith, Kimbra. "Looting and the Politics of Archaeological Knowledge in Northern Peru." *Ethno* 70/2 (2005): 149-70.
- Tantaleán, Henry. *Una historia de la arqueología peruana*. Lima: IEP, 2016.
- Ulloa, Astrid. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Icanh-Colciencias, 2004.
- Valcárcel, Luis. *Memorias*. Lima: IEP, 1981.

العنوان: علوم الآثار بوصفها أمراً مقدساً: الدولة القومية والآخر والممارسات العالمية في البيرو

ملخص: مثل علم الآثار في بلدان أمريكا اللاتينية تاريخياً أداة لبناء وتمجيد وحدة وطنية استبعدت اجتماعياً الأقليات (أو المجموعات المحددة على هذا النحو). في البيرو، فرضت السيادة الموروثة للدولة نفسها بشكل عمودي أكثر من البلدان المجاورة. من خلال تأجيج التقسيم المانوي بين الممارسات العالمية والشعبية، احتكرت الدولة إنتاج ونشر ومراقبة البحث الأثري. أي علاقة مع التراث خارج القنوات المؤسسية تم نزع الشرعية عنها بشكل متزايد، بل تم تجريمها في بعض الحالات. لم يخضع هذا النهج للتساؤل، فهو لا يضيف خاصية طبيعية على المفهوم المؤسسي للتراث باعتباره فطرياً وغير قابل للتغيير ومتألفاً فحسب، بل يقوم على تصنيفات هيكلية وثنائية التفرع (المادية وغير المادية، والعالمة والشعبية، والمقدسة والمدنسة، وما إلى ذلك). وهو بذلك يعيد إنتاج منطق هوياتي وعلاقات استعمارية داخلية. وهكذا، فإن التآريث الذي يُفهم على أنه أداة قوة تتطور في السوق الرأسمالية ووفقاً للأشكال المعاصرة للحكم، يمكن أن يعزز آليات "صنع الآخر" و"عرقنته" في المجتمعات الحاملة للتراث التي تعيش حول الآثار الجنائزية ما قبل الوجود الإسباني (الهوাকা). هذا المقال، الذي يستند إلى بحث إثنوغرافي مصحوب بتحليل اجتماعي تاريخي، يتتبع التحولات الرئيسية في إدارة بقايا ما قبل كولوموس. إنه يوضح كيف تم بناء الشرعية و"الممارسات الجيدة" حول الرفات وتأكيدها في لحظات تاريخية معينة، من الاستقلال إلى يومنا هذا.

الكلمات المفتاحية: علم الآثار، البيرو، الدولة القومية، المجتمعات الحاملة للتراث، سيرورة "صنع الآخر"، المشاركة.

Titre: L'archéologie comme culte: État-nation, altérités et pratiques savantes au Pérou

Résumé: Les archéologies dans les pays latino-américains ont historiquement représenté un outil de construction et de glorification d'une unité nationale dont les minorités (ou groupes définis en tant que tels) étaient socialement exclues. Au Pérou, la souveraineté patrimoniale de l'État s'est imposée davantage de manière plus verticale que dans les autres pays voisins. En alimentant une division manichéenne entre pratiques scientifiques et populaires, l'État a assumé le monopole dans la production, la diffusion et le contrôle du sens de la recherche archéologique. Toute relation avec le patrimoine en dehors des canaux institutionnels a été de plus en plus délégitimée, dans certains cas, criminalisée. Peu interrogée, cette approche non seulement naturalise une conception institutionnelle du patrimoine comme inné, immuable et monolithique, fondé sur des catégories structurantes et dichotomiques (le matériel et l'immatériel, le savant et le populaire, le sacré et le profane, etc.), mais elle reproduit des logiques identitaires et des relations (endo) coloniales. Ainsi, la patrimonialisation, entendue comme un dispositif de pouvoir qui se développe dans le marché capitaliste et selon les formes de gouvernabilité contemporaines, peut renforcer des mécanismes d'altérisation et de racialisation des communautés porteuses qui habitent autour des *huacas* (les monuments funéraires préhispaniques). Cet article, fondé sur une recherche ethnographique accompagnée par une analyse socio-historique, retrace les principaux changements de paradigme dans la gestion des restes du passé précolombien. Il montre comment la légitimité et les "bonnes pratiques" autour des vestiges se sont construites et affirmées à des moments historiques donnés, depuis l'Indépendance jusqu'à nos jours.

Mots-clés: Archéologie, Pérou, État-nation, communautés porteuses, processus d'altérisation, participation.